

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

СИБИРСКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
СБОРНИК

ВЫПУСК 11



НАРОДЫ
ГОСУДАРСТВО
ЭТНИЧНОСТЬ
СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИСТОРИИ

Серия основана в 1952 г.

Москва 2025

УДК 39.394
ББК 63.51, 63.52
С 34

*Книга публикуется в рамках
реализации научно-исследовательской работы
Института этнологии и антропологии РАН
«Динамика идентичностей и культур населения России:
академические и прикладные социально-антропологические
исследования»*

Рецензенты:

доктор исторических наук Е.П. Мартынова
доктор исторических наук И.В. Октябрьская

С 34 Сибирский этнографический сборник. Вып. 11. Народы, государство, этничность: сквозь призму истории / отв. ред. Е.А. Пивнева.
М.: ИЭА РАН, 2025. – 315 с.; ил.

ISBN 978-5-4211-0341-7

DOI: 10.33876/978-5-4211-0341-7/1-315

Предлагаемая вниманию читателей книга возобновляет публикации в серии «Сибирский этнографический сборник», которая ведет свою историю с 1952 г. Она посвящена различным аспектам формирования, трансформации и осмысления этнической идентичности коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Основное внимание уделено выявлению влияния на этническую идентичность этих народов «внешних» факторов, прежде всего политики государства и находящейся в русле этой политики этнографической науки. Тексты статей базируются на полевых и архивных материалах, которые были получены авторами в различных регионах Севера, Сибири и Дальнего Востока России: Мурманской обл., Ямало-Ненецком АО, Ханты-Мансийском АО – Югре, Чукотском АО, Республике Тыва, Красноярском крае, Кемеровской, Иркутской, Сахалинской обл. и др.

Книга рассчитана на специалистов-этнологов и антропологов, представителей малочисленных народов Севера, а также на широкий круг читателей, интересующихся историей и культурой этих народов.

ISBN 978-5-4211-0341-7

УДК 39.394
ББК 63.51, 63.52

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2025
© Коллектив авторов, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
Идентичности в контексте истории и государственной политики	10
Правовой статус восточных саамов в начале XVI – начале XIX в.: акторы и траектории (<i>М.Г. Кучинский</i>)	10
Трансформации форм самоидентификации телеутов в составе российского государства в XVII–XX вв. (<i>Е.П. Батьянова</i>)	33
Три кочевника центра Азии: истоки и основные этапы формирования тувинской идентичности (<i>Н.П. Москаленко</i>)	50
Развитие сети здравоохранения на Таймыре в советское время: модернизация и новый быт (<i>М.А. Мочалова</i>)	66
Этнография, этнографы и государство	90
Государственная этнография в Восточной Сибири (1920-е гг.) (<i>А.А. Сирина</i>)	90
Таймырские экспедиции московских этнографов во второй половине XX в.: опыт исторической реконструкции и картографирования (<i>С.О. Ковальский, А.С. Басов</i>)	114
Долганы Таймыра и якуты-оленьеводы Якутии: история одного этнографического недоразумения (<i>Н.В. Плужников</i>)	150
Политика и культура в интервью эскимосов Чукотки (по полевым материалам 1999 г.) (<i>Н.И. Новикова</i>)	165
Маркеры и символы этнической идентичности	192
Этнонимия как исторический источник для определения групповой идентичности в тихоокеанском регионе (<i>Л.И. Миссонова</i>)	192
Гостеприимство – маркер этнической идентичности ненцев Ямала (<i>Е.С. Яптик</i>)	212
Декоративно-прикладное творчество как знак культуры коренных народов Нижнего Амура (<i>Е.В. Глебова</i>)	234
Маркеры этнической идентичности обско-угорской студенческой молодежи (по материалам исследования 2006–2010 гг.) (<i>Е.А. Пивнева</i>)	255
Аннотации.....	285
Summary	292
Иллюстрации	299
Сведения об авторах	315

Предисловие

Предлагаемая вниманию читателей книга возобновляет публикации в серии «Сибирский этнографический сборник», которая ведет свою историю с начала 1950-х годов. В 1952–1963 гг. в этой серии было издано пять книг, ставших уже классикой этнографического североведения¹. В последующие годы увидели свет еще пять выпусков, последний из которых вышел в 2000 г. к 70-летию юбилею Зои Петровны Соколовой².

Настоящий сборник посвящен различным аспектам формирования, трансформации и осмысления этнической идентичности коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации³. В нем отражены некоторые результаты работы отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН по этой тематике в рамках реализации НИР (госзадание) «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования» (2023–2025).

При том что этническая идентичность (этничность) является центральным понятием для описания современной социокультурной реальности и одной из важнейших тем гуманитарной науки, к настоящему времени нет единого понимания сущности данного феномена, отсутствует и его общепризнанное определение. В вышедшем в 2017 г. фундаментальном энциклопедическом издании «Идентичность: личность, общество, политика» справедливо отмечается, что «споры между сторонниками конструктивизма (где основным маркером этнической группы выступают разделяемые ее членами представления о культуре, истории, общем происхождении), инструментализма (трактующего наличие общих интересов как основной отличительный признак этнической идентичности) и примордиализма (делающего упор на “природном” наличии общих признаков группы)

¹ В 1952–1963 гг. в серии «Труды Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая» и «Труды Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия» были выпущены тома: Сибирский этнографический сборник / отв. ред. Л.П. Потапов и М.Г. Левин. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952; Сибирский этнографический сборник. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957; Сибирский этнографический сборник. Т. 3. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961; Сибирский этнографический сборник. Т. 4. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962; Сибирский этнографический сборник. Т. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963.

² Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой / отв. ред. Д.А. Функ, А.П. Зенько. М.: ИЭА РАН, 2000. (Сибирский этнографический сборник, вып. 10).

³ Далее по тексту: народы Севера, народы Сибири, коренные народы, КМНС, аборигены.

продолжаются»⁴. В связи с этим предложенное исследование, основанное на конкретном этнографическом материале, будет весьма своевременным и актуальным.

Тексты статей базируются на полевых и архивных материалах, которые были получены авторами в различных регионах Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ: Мурманской обл., Ямало-Ненецком АО, Ханты-Мансийском АО – Югре, Чукотском АО, Республике Тыва, Красноярском крае, Кемеровской, Иркутской, Сахалинской обл. и др. Рассмотрение этнической ситуации в столь широком географическом диапазоне, в разных исторических и социально-политических условиях дает потенциальную возможность для широких сравнений и универсальных обобщений.

Выделяя в различных вариантах понимания идентичности «внешние» и «внутренние» аспекты, объективные и субъективные критерии, основной вектор представленных в настоящей книге исследований авторы направили на выявление влияния на этническую идентичность народов Севера «внешних» факторов, прежде всего политики государства, а также находящейся в русле этой политики этнографической науки. Под воздействием каких факторов и посредством каких механизмов происходили (и происходят) ситуативные смены идентификаций? Каким образом те или иные признаки социальной общности встраиваются в структуру группового самосознания и приобретают качество этнических определителей (символов)? Каковы современные практики, формирующие и поддерживающие этническую маркировку северных сообществ? Это лишь часть вопросов, поиск ответов на которые входил в число исследовательских задач авторов сборника.

Поскольку реализация такого важного круга профессиональных задач не может осуществиться в необходимом объеме без четкого представления о том, какое место занимала этническая идентичность в предшествующие современности эпохи, при освещении темы применен исторический подход: этнические структуры и процессы рассмотрены «сквозь призму истории». В содержащихся в сборнике текстах показано, что ход исторического развития создавал разные условия для проявлений этничности в сообществах Севера и Сибири, соответственно, значение, роль и функции этнического фактора весьма разнились на разных этапах истории. Специфика проявлений этничности в среде этих народов во многом предопределялась местом национального вопроса в теории, идеологии и социальной практике государства, практическими шагами национальной политики. Работа также позволила установить, как и какие научные классификации и описания использовались в административной практике и какую роль играло этнографическое знание в процессах культурного строительства.

⁴ См.: Идентичность: личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И.С. Семененко. М.: Изд-во «Весь мир», 2017. С. 448. См. также: Идентичность: личность, общество, политика. Новые контуры исследовательского поля / отв. ред. И.С. Семененко. М.: Изд-во «Весь мир», 2023 и мн. др.

В статье М.Г. Кучинского рассмотрен правовой статус восточных саамов на протяжении ряда столетий (начало XVI – начало XIX в.). Анализ архивных источников позволил автору сделать выводы о направленности государственной политики на гомогенизацию податного населения, о соотношении социальной структуры саамов с государственной административной системой, о влиянии фискальной политики на формирование социальной идентичности и пр. Исследование показало доминирующую роль российской правовой системы в формировании социальной структуры саамов.

На широком хронологическом отрезке XVII–XX вв. прослежены метаморфозы идентификации и самоидентификации телеутов в статье Е.П. Батьяновой. Она фиксирует множественность форм социальной идентичности этого народа (государственная, сословная, этническая, локальная); показывает специфику ее трансформаций на различных этапах истории; обращает внимание на роль религии, фольклора, межэтнических контактов в формировании, сохранении и развитии различных форм самоидентификации. Анализ телеутской этнонимии в ее историческом развитии привел автора к важным выводам, выходящим за рамки конкретного исследования: в то время как знаки «внутренней» идентификации телеутов оставались более или менее устойчивыми, «внешние» наименования постоянно претерпевали различного рода трансформации – то исчезали из обращения, то возникали вновь, меняя правовой, административный и пр. статусы, в зависимости от этого менялось отношение к ним самих телеутов. Изменчивость (само)идентификации на внешнем официальном уровне служила средством политической и этнической адаптации малого народа к условиям его жизнедеятельности в полиэтническом российском государстве.

Н.П. Москаленко на основе своих полевых материалов выделяет этапы формирования тувинской идентичности: период Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.), советский и постсоветский период, современная Тува. С этими тремя периодами она соотносит три условных образа тувинского кочевника: дедушка (*кырган-ачай*), отец (*ачай*) и сын (*оглу*). Предпринимаются также попытки выявить роль в самосознании тувинского народа опыта существования Тувинской Народной Республики, государственных и национальных символов республики (гимн, герб, флаг), а также конкретных исторических личностей.

М.А. Мочалова посвятила свою работу одной из страниц советской модернизационной политики на примере изучения опыта взаимодействия коренного населения п-ва Таймыр с советской медициной в 1920–1980-е гг. На основе проведенного исследования автор приходит к выводу о том, что советская модель здравоохранения на Таймыре, улучшив демографическую ситуацию и качество жизни представителей коренных народов, произвела также один из инструментов управления бытом людей, способствовавший «воспитанию советских граждан». Относительно доступная медицина стала одним из факторов

социальной поддержки населения, но в то же время нивелировала последствия перевода кочевых групп на оседлость. С ослаблением экономики и ухудшением состояния медицины в конце существования СССР стали очевидны проблемы резкого перелома, вызванного советской модернизацией.

Следующий блок статей посвящен вопросу о том, как соотносились с общими установками советской государственной политики и идеологии задачи этнографических исследований. Особенности развития «практической этнографии» в 1920-е гг. в контексте государственной национальной политики в отношении так называемых малых народов рассмотрены в статье А.А. Сириной на материалах деятельности Иркутского Комитета Севера. Выявлены критерии, по которым намечались первоочередные объекты изучения и модернизации; показаны портреты ученых, помогавших решать государственные задачи, проанализированы особенности их научно-экспедиционной и научно-практической деятельности, а также возможности обсуждения полученных результатов в условиях выполнения политического заказа, практическое применение научных знаний.

Стоит заметить, что преобразования в хозяйстве и культуре народов Севера и Сибири, в том числе имеющие отношение к вопросам этничности, нашли отражение в многочисленных трудах сотрудников нынешнего отдела Севера и Сибири ИЭА РАН⁵, основанных на результатах полевых исследований. При этом тема самого «поля» как ключевого критерия антропологической (в отечественной традиции – этнологической/этнографической) квалификации и метода полевой работы в советской этнографии, как правило, оставалась за скобками. В статье С.О. Ковальского и А.С. Басова предложена реконструкция полевой этнографической работы, проводившейся на Таймыре во второй половине XX в. сотрудниками сектора. Анализ этнографических работ и архивного материала с использованием электронно-технических возможностей позволил авторам показать с позиций сегодняшнего дня особенности поисковой деятельности той эпохи и создать своего рода хронику полевого этнографического изучения Таймыра. В частности, на примере исследовательской деятельности В.И. Васильева продемонстрированы некоторые методологические особенности советских полевых исследований в рамках распространенных в тот период направлений, в первую очередь этногенеза и этнической истории.

Опираясь на труды классиков отечественного североведения и свои полевые материалы, Н.В. Плужников продолжает в упомянутой выше парадигме поиск критериев и факторов идентификации северных сообществ, пытаясь ответить на вопрос: кто такие якуты-оленьеводы и чем они отличаются от долган?

Те, кто уже не один год (и даже не одно десятилетие) находится в профессии, подчас и на свои прежние труды смотрят сквозь призму

⁵ В прошлом – сектор по изучению социалистического строительства у малых народов Севера.

истории на очередном этапе научного творчества. Это обстоятельство побудило некоторых авторов сборника обратиться к своим полевым материалам прошлых лет, которые видятся сегодня в новом свете. Так, одним из мотивов публикации Н.И. Новиковой стало ее желание поделиться полевыми материалами, относящимися к начальной стадии постсоветских социально-экономических и политических процессов в северных регионах. События конца 1990-х гг. сегодня представляют интерес как своеобразная точка отсчета череды кардинальных трансформаций в культуре и идентичности народов Севера и Сибири. Записанные в те годы интервью рассказывают голосами эскимосов, как они представляли свою жизнь, в чем отмечали проблемы и какими видели перспективы.

Завершают сборник статьи, посвященные маркерам этической идентичности. Известно, что в прошлом рынок культурных маркеров для формирования этнически целого мог быть чрезвычайно разнообразен, тем более это верно для современного мира. Основным способом вербализации человека этнического являются так называемые этнонимы – названия людей по этнической принадлежности, которые служат проявлением (само)идентификации людей и принадлежности их к конкретной общности. Вопросы этнонимии освещаются в работе Л.И. Миссоновой на примере уильта – одного из тунгусо-маньчжурских народов России. Автор показывает, как из-за многочисленности различных наименований этого народа и запутанности их бытования попытки найти ответ на вопрос о расселении и численности уильтинской общности приводили к разным результатам. Этим были вызваны и обращения представителей народа в государственные органы с просьбой об утверждении в качестве официального этнического наименования «уильта».

Е.С. Яптик обращается в своей статье к теме гостеприимства как маркеру этнической идентичности ненцев Ямала. На основе своих полевых материалов автор показывает, что гостеприимство как общая для всех культур черта у кочевых народов приобретает определяющее значение для их идентичности и образа жизни. Прием гостей – это одно из ярчайших событий, когда происходит сравнение себя с «иными»: соседями, знакомыми, представителями другой культуры. Именно поэтому ненецкое гостеприимство ритуализировано до тонкостей, этикетные нормы соблюдаются в отношениях между родственными группами, соседями и «другими».

Работа Е.В. Глебовой показывает, что для коренных народов Нижнего Амура своеобразным отличительным знаком культуры является самобытное декоративно-прикладное искусство, в котором сконцентрирован многовековой духовный опыт нанайцев, ульчей, нивхов, негидальцев, орочей, эвенов. В статье анализируются периоды забвения и утраты традиционных знаний, исследуется процесс ревитализации различных видов амурских ремесел и его влияние на формирование этнической идентичности у представителей коренных малочисленных

народов Нижнего Амура, рассматривается механизм передачи художественных навыков и формирование нового поколения мастеров.

Как было отмечено выше, во внутренних и внешних определениях этнической группы (народа) присутствуют как объективные, так и субъективные критерии. В связи с этим большой интерес представляет вопрос о внутреннем этническом самоощущении молодежи, т.е. о том, кем они осознают себя сами, каковы критерии и факторы их внутреннего выбора и реальное «наполнение» этничности. Эти сюжеты стали предметом рассмотрения в финальной статье Е.А. Пивневой, насыщенной «живыми голосами» обско-угорской студенческой молодежи. Результаты исследования показали, что большинство признаков этнической группы, считающихся в советской теории этноса устойчивыми и определяющими, у современных хантов и манси отсутствуют (тем более это касается потомков от смешанных браков). Полученные данные позволили предположить, что связь с этнической культурой не входит в основополагающую систему ценностей молодого поколения. В то же время осознание себя членом этнической общности, отличной от других групп, сохраняется. Значимую роль в процессе этнической самоидентификации могут играть самые разные факторы, среди которых преобладают знание родного языка, ближайшее окружение и этнокультурная среда.

В целом проведенные исследования позволили выявить сложную динамику взаимодействия различных акторов в формировании этносоциальной картины в районах проживания коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Исторический анализ показал значительную роль этнографической науки в разработке государственной политики и важность научной экспертизы в принятии управленческих решений.

Несмотря на широкий круг проблем, затронутых в статьях этого сборника, не все аспекты заявленной темы представлены в полном объеме, многие вопросы нуждаются в дальнейшем изучении и концептуализации. Вместе с тем мы надеемся, что данная публикация окажется полезной для читателей, интересующихся вопросами этнографии Севера и Сибири, и найдет отклик у наших многочисленных информантов, которым мы выражаем глубокую признательность.

Е.А. Пивнева

ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ И ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ



Кучинский Максим Геннадьевич

ПРАВОВОЙ СТАТУС ВОСТОЧНЫХ СААМОВ В НАЧАЛЕ XVI – НАЧАЛЕ XIX В.: АКТОРЫ И ТРАЕКТОРИИ

Введение

Вопрос о социальной структуре гораздо более многослойный, чем это представлялось во многих теориях. В настоящей статье в качестве теоретической рамки мы применяем подход П. Бурдьё с его видением социального пространства и поля, в которых располагаются и взаимодействуют разные акторы (Бурдьё 2005а, 2005б).

Мы исходим из того, что пространством является все, с чем взаимодействует человек вне пределов своего ментального Я. Выделение и структурирование как физических, так и идеальных объектов, субъектов, сетей, отношений и процессов в пространстве создает разные динамические сочетания, «ассамбляжи» по терминологии М. Деланда (Деланда 2018)¹. Такие исторически выделяемые сочетания мы рассматриваем как среды. Основным предметом исследования является саамская среда – те люди, их объединения и практики, которые позиционировали/позиционируют себя и/или воспринимают себя как саами, а также не-человеческие акторы, которые играют важную роль в этой среде и являются ее неотъемлемыми частями. Как исследовательское поле нами рассматривается социальное пространство на протяжении начала XVI – начала XIX в. Правовая система регламентирует пространство с помощью статусов, которыми заменяются (репрезентируются)

¹ Следует оговориться, что спектр и типология ассамбляжей гораздо шире и, по большому счету, вообще не имеет предела. Среда здесь может рассматриваться лишь как один из вариантов ассамбляжа.

отношения, акторы и их группы.² Цель работы состоит в реконструкции динамики статусов акторов. Это неотъемлемо от рассмотрения процессов, повлиявших на эту динамику. Траекторией мы называем исторически уникальную динамику исторически уникальных феноменов.

Мы исходим из того, что актор одновременно выступает агентом в разных сетях³. Такими сетями, действующими одновременно, среди прочих являются, с одной стороны: административная/фискальная система, которая включает налогоплательщиков, военнообязанных подданных и государственные органы, облагаемые налогами угодья и т.д.; с другой стороны: родственные сети, включающие людей, связанных многочисленными ветвящимися линиями родства, брачные ареалы, семейные угодья, патронимы и т.д.; с третьей стороны: церковные сети, выполнявшие функции как христианизации и образования, так и фиксации гражданского состояния и учета населения, а также деятельности приходской организации.

Письменные источники, на которые мы опираемся, в основном связаны с российской фискальной системой разного времени. Это диктует необходимость описания тех черт правовых (фискальных) систем, в которых действовали интересующие нас акторы. В качестве источников привлекается историческая литература, а также законодательные акты российского государства (ПСЗРИ). Создаваемый контекст позволяет интерпретировать действия акторов, а также трансформации как их правового статуса, так и их структуры.

Для рассмотрения деятельности и структуры акторов мы использовали архивные документы. Среди них: материалы массовых переписей (писцовые и переписные книги, духовные росписи, метрические книги), частные акты (купчие грамоты, кабальные записи), как опубликованные, так и исследованные нами в архивах: Российском государственном архиве древних актов (РГАДА), Архиве Санкт-Петербургского института истории РАН (Архив СПбИИ), Государственном архиве Мурманской области (ГАМО), Государственном архиве Архангельской области (ГААО). Для того, чтобы увидеть, как на практике действовали созданные структуры, мы используем более поздние этнографические свидетельства: А.Я. Ефименко (Ефименко 1878), Н.Н. Харузина (Харузин 1890), В. Таннера (Tanner 1929), К. Никуля (Nickul 1948).

² «История социального права может служить примером того, что законодательство фиксирует существующее на данный момент соотношение сил и санкционирует завоевание доминируемых, превращая их признанное законом право (вследствие чего в саму структуру права привносится некая двусмысленность, безусловно способствующая его символической эффективности)» (Blumrose 1962, цит. по: Бурдые 2005а: 79).

³ Рамки данной работы не позволяют рассматривать фундаментальный вопрос о том, является ли актор первичным/неделимым субъектом/объектом, а его агентность в разных сетях – ипостасями, или же актор сам по себе – ассамбляж. Актор для нас является тем, в каком качестве его рассматривают участники ассамбляжа всех динамических сетей, в которые он попадает, даже порой не ведая того.

Субъектом права является такой актор, права которого постулируются в рамках правовой системы. Для рассмотрения и конструирования акторов и их группировок в этой среде нам близка теоретическая рамка Б. Латура и его призыв к пересборке социального на основе подхода «следования за актором» – рассмотрения его действий и выявления в связи с этим его статуса и тех сетей, в которые он вступает (Латур 2014). Формально-правовое поле влияет на практики, что позволяет нам интерпретировать их и реконструировать логику взаимодействия акторов. Мы выделяем акторов, статус которых проявляется как в формально-правовом поле, так и в практиках, реконструируем (моделируем) изменения статуса в исторической динамике и, по возможности, с учетом индивидуальных особенностей.

Задачей работы является изучение разных акторов в саамской среде, определение статуса этих акторов, в частности тех, которые получили правовой статус в российских документах. Методикой реконструкции траектории является выделение акторов, анализ их правовых статусов и группировки в условиях правовых систем разных периодов. Рассмотренные здесь акторы не ограничивают возможности группировки, но, по крайней мере, определяются тем, что «лежат на поверхности», т.е. больше всего «видны» исследователю, поскольку упоминаются в официальных документах. К сожалению, объем работы не позволяет рассмотреть все правовые статусы акторов, а особенно категорий населения. В данной работе мы сосредоточим внимание лишь на наиболее исторически значимых из них (в соответствии с нашим сегодняшним пониманием и знанием источников).

Построение траектории статусов происходит с помощью кросс-темпорального анализа. Этот метод предполагает исследование правовых статусов в разные периоды, сравнение их и выявление изменений. Мы рассмотрим два начальных периода и этапы внутри них. Хронологические рамки, которые их разделяют, условны. Периоды определены нами по наиболее значимым правовым субъектам. Этапы внутри периодов – трансформациями правовой системы, которая меняла субъектов, но при этом в целом сохраняла среду. Последовательное отображение истории правовой системы затрудняет расположение траектории правового статуса. Иногда развитие ветвилось, трансформации правовой системы создавали новых акторов, наделяли их субъектностью, придавали им правовой статус и трансформировали его. Экономические, демографические, культурные и другие внутренние процессы также меняли правовой статус субъектов, мешали уложить акторов в прокрустово ложе административной структуры. Хронологические границы тем более условны, что мы рассматриваем динамику многослойных процессов, траектории правового статуса, многовекторного по определению. В связи с этим условными маркерами размытых хронологических границ являются даты административных решений, оказавших влияние на трансформацию правовых статусов.

Дискуссия о происхождении общины вообще и саамского *сиййта* в частности выходит за рамки данной работы. Впервые правовую

систему восточных (кольских/российских) саамов описала А.Я. Ефименко. Ее работа базируется на заполнении анкеты РГО священником о. Константином Терентьевым, который по очередности служил в Нотозерском и Ловозерском саамских приходах. Важно отметить, что социальная структура саамов, бывших российскими подданными, отличалась от структуры скандинавских именно наличием коллективного субъекта – *сиййта*. Родственное слово «*siida*» у западных саамов означало любой коллектив без конкретизации по принципу формирования, продолжительности, территориальной привязки, специализации, родственных связей и т.д. Информацию о *сиййте* в 1929 г. ввел в научный оборот финский исследователь В. Таннер, изучавший саамов в Печенгском р-не (Петсамо). Объектом его исследований стали бывшие российские подданные, которые после передачи Финляндии их территорий стали гражданами этой страны (Tanner 1929). Со слов своих пожилых информантов он фактически описал систему сельского управления в России с местной спецификой, но заявил, что это – исконно саамское самоуправление, первобытная община. По его мнению, община *сиййт* с общим зимним поселением была исконной формой организации всех саамов, которая в Скандинавии разрушилась под давлением колониализма и капитализма. На протяжении почти столетия в скандинавской литературе идет дискуссия об истории социальной организации саамов, причинах сохранения *сиййта* у восточных саамов и разрушения у западных.

Данная работа не ставит задачу выступить в этой дискуссии, но и не может обойти ее. Поэтому мы постараемся не заострять специально внимание на дискуссионных вопросах, но будем излагать материал в контексте дискуссии. С другой стороны, вопрос об исконности и всеобщности «первобытной общины» стоит в российской историографии больше полутора веков. История восточных саамов в сравнении с историей их западных соплеменников является хорошим примером связи между развитием социальной структуры и фискальной/социальной политикой.

Первый период (XI в. – 1574 г.)

Первый период в развитии правового поля условно начинается в XI в., когда «лопские даньщики» впервые упоминались среди деятелей и в Новгороде, и в Норвегии. Первый правовой статус, который мы встречаем в начале XVI в., – подданные, плательщики дани. Поле было описано в Наказной памяти сборщикам дани 1517 г. (Возгрин, Шаскольский, Шрадер 1998). В нашем распоряжении четыре документа, относящихся к этому памятнику. Он сохранился в виде двух пар копий перевода на стародатский язык в архивах Копенгагена и Тромсё. К сожалению, публикация документов на русском языке содержит ряд неточностей, терминологическую путаницу и не включает полноценный текстологический комментарий и источниковедческую критику. Это затрудняет анализ документов, тем не менее мы можем сделать

некоторые предварительные заключения. Также нами уже была проведена реконструкция маршрута сборщиков дани (Кучинский 2008: карта 3).

В Наказной памяти описывается система отношений представителей центральной власти и подданных. Документы предписывают группе сборщиков налогов переезжать от одного пункта сбора к другому. Кроме лопарских погостов, в документах упоминаются русские поселения: Кандалакша, Умба, Варзуга, которые также сдают дань. Такой способ сбора налогов практиковался раннегосударственными образованиями, в том числе и на ранних этапах Древней Руси, где назывались «полюдьем» (Кобищанов 1995). Постепенно на Руси и в скандинавских государствах на местах сложилась система сбора налогов локальной администрацией или феодалами. На окраинах государств в условиях отсутствия постоянной администрации сохранялась система объезда подданных сборщиками.

Домохозяйство. За кадром рассматриваемой наказной памяти остается объект обложения, размер дани, а также ее характер: была ли она натуральной или денежной, собиралась ли она со всех мужчин или с домохозяйств. Мы знаем, что в IX в. дань была натуральной (в основном пушниной) и «с дыма», т.е. с домохозяйства (Темушев 2015: 60). В Наказной памяти упоминаются платежные книги, по которым сверялись и принимались платежи, а также контролировались задолженности. Из этого явствует, что сбор дани осуществлялся регулярно и по определенным установившимся нормам. К сожалению, нам не известны эти книги. В документах упоминаются должники, которые имеют право оспорить свою задолженность в судебном разбирательстве.

Рассматриваемая наказная память вмещает в полномочия данщиков не только сбор налогов, но и проведение судебных разбирательств. Дела касаются вопросов налоговых задолженностей, воровства и убийства. Первичный анализ показывает, что в документах приводятся правовые нормы, восходящие к российской и скандинавским судебным системам. Кроме государственных представителей – сборщиков дани, в судебном разбирательстве могли участвовать местные жители. В русских документах обычно использовался термин «лучшие люди», который означал не столько имущественное положение, сколько локальный лидерский статус, который, конечно, мог быть достигнут в том числе и имущественным положением. Рассмотрение персональной задолженности внешними представителями показывает, что и налогоплательщик, и уважаемое третье лицо были индивидуальными акторами. Однако остается неясным, собиралась ли дань со всех взрослых мужчин или только с глав домохозяйств, т.е. обладали ли эти акторы статусом представителя.

Более позднее описание скандинавских налогов с кольских саамов также подразумевает сбор с домохозяйства. Наименование более позднего налога «луковая дань» происходит от слова «лук» и отсылает к статусу воина-налогоплательщика (Лукьянченко 1979).

Погост. В рассматриваемом документе подробно оговариваются размеры выплат сборщикам дани и сопровождавшим их переводчикам и поварам, а также передача оленей для перемещения сборщиков. В русской налоговой системе такие сборы обычно назывались «поминки». Эти подати исчислялись не по числу плательщиков, а по числу членов команды сборщиков, и выплачивались коллективно каждым погостом. Олени для транспортировки сборщиков дани также предоставлялись погостами.

В документах описаны два маршрута, по которым должны были перемещаться сборщики дани. Государство запрещало данщикам проходить по другому маршруту и собирать дани больше положенного. Кроме того, им запрещалось пользоваться рыбными угодьями саамов.

Лопари. Наказная память сборщикам дани была составлена в ответ на коллективную жалобу (челобитную) царю нескольких групп саамов. Это свидетельствует о том, что саамы знали об институте правовой системы российского государства и пользовались ей. Более того, жалоба и ответ на нее – первый в истории пример общения саамов (не только кольских) с государственными властями. И сам этот кейс – свидетельство эффективности такой коммуникации. Наказная память 1517 г. определяет маршруты двух групп сборщиков дани в разные стороны. Картографическое отображение этих маршрутов дани хорошо накладывается на последующее административное деление кольских саамов на Терскую и Кончанскую лопь, использовавшееся в документах до 1720-х гг. Это дает возможность предположить, что такое употребление этих «этнонимов» являлось результатом административной практики и просто обозначало налоговые округа, а не этническую особенность⁴. Общая идентичность «лопари» предстает правовым субъектом, когда представители выступают «от всех лопарей» за общие права на угодья, они как бы выступают от имени коллективного субъекта.

Итак, в начале XVI в. мы видим ситуацию, в которой правовая российская система наряду со скандинавскими только начинает присутствовать в виде государственных представителей, а саамы выступают в этих системах как субъект права. Так, в отличие от скандинавских государств, российское рассматривает саамов в качестве обладателей коллективных прав на рыболовецкие угодья, которые могут оспариваться как перед посторонними рыбаками, так и перед государственными

⁴ Практика выделения этих налоговых округов перестала существовать с заменой тягла на подушную подать в 1723 г. При этом обозначения «терская лопь» и «терские лопари» сохранились и означали в прямом смысле только терских саамов.

представителями⁵. Субъектами являются индивидуализированные налогоплательщики, которыми, скорее всего, выступали главы домохозяйств. Государство использовало локальных лидеров в легитимизации своей власти. Коллективные действия по содержанию и сопровождению данщиков являются начатками развития местного самоуправления и формирования коллективного субъекта на основе погоста. В то же время индивидуальная налоговая задолженность, индивидуальное разбирательство дел, а также привлечение зажиточных саамов к участию в судебных разбирательствах демонстрируют правовую среду, в которой названные индивидуальные акторы выступали как индивидуальные контрагенты государства.

Второй период (1574–1838 гг.)

Во второй половине XVI в. произошел радикальный перелом государственной политики по отношению к крестьянству. Ключевыми изменениями были смена основного объекта налогообложения и основного налогоплательщика. Вместо мужчин (или домохозяев) объектом обложения стали сельскохозяйственные угодья, а плательщиком стал коллектив владельцев этих угодий. Коллективный субъект саамов в русских документах именовался «погост». Закрепощение населения в России в конце XVI в. означало не только передачу людей в юрисдикцию помещиков. За введением коллективной налоговой ответственности началось закрепление всех налогоплательщиков в тех местах, где они «тянут» – платят подати. Это закрепление окончательно было оформлено Соборным уложением 1649 г. Можно сказать, что к середине XVII в. в России сложилось управление, основанное на достаточно герметичных системах, законодательно жестко скрепивших податные коллективы и основные их средства существования.

Сложение такой системы привело к изменению правового статуса акторов. В целом период можно разделить на два этапа, хронологические границы которых условны. Структура социальной организации и системы управления не различалась на этих этапах, но наблюдались внутренние различия правового статуса тех же акторов.

Первый этап (1574–1723 гг.). Основной налог, который уплачивали крестьяне в европейской части России, был налогом с сельскохозяйственных (природных) ресурсов. В широком смысле этот налог назывался «тягло». Для организации налогообложения специальные чиновники – писцы – занимались описанием угодий и их владельцев. Такое кадастровое оформление («сошное письмо») включало расчет ценности угодий, в котором могли учитываться различные факторы: размеры угодий, их продуктивность, правовой статус владельца,

⁵ В XV–XIX вв., в отличие от российского государства, признававшего права саамов на угодья в границах «чем дед и отец владел», скандинавские государства не принимали саамов в расчет и позволяли норвежцам и шведам заселять побережье, занимать саамские топи и закреплять за собой прибрежные земли и внутренние горы, предоставляя саамам сезонную субаренду отдельных участков.

наличие у него транспорта, удаленность от мест сбыта продуктов. По результатам расчетов писец указывал количество единиц обложения и размеры налога, который необходимо платить за угодья. В центральных регионах таким налогом была *соха*, *обжа*, *выть* и т.д., которые взимались с пашни, покосов и т.д. На Европейском Севере таким налогом была *луковая дань*, которая взималась в основном с рыболовецких угодий.

Владелец угодий. В течение XVI – начала XVII в. саамы продавали, сдавали в аренду и дарили свои рыболовецкие угодья (реки, озера, доли в них). Об этих действиях нам известно из ссылок на купчие, которые содержатся в Писцовой книге Алая Михалкова и во Вкладных книгах Печенгского и Кандалакшского монастырей.

Для организации выплаты налогов саамы начали сдавать свои семушки угодья в аренду. Это говорит о том, что угодья стали рассматриваться как объект собственности, который мог выделяться из коллективного владения, отчуждаться, рассматриваться как один из объектов в рыночных отношениях. Одна из причин формирования такого подхода – расселение на Коле постоянных рыбопромышленников, заинтересованных в угодьях. Другая причина – *луковая дань*, которой были обложены саамы на основании владения угодьями. Это изменило статус саамов, превратив их в собственников. Документы о продажах угодий касаются северо-западной части Кольского уезда: на морском побережье и вдоль пути от оз. Имандра к Коле, особенно в Кольской губе.

Документы продажи или сдачи в аренду саамами рыболовецких угодий XVI – первой половины XVII в. касаются в основном погостов западной части Кольского уезда. Из них видно, что субъектами права – продавцами и арендодателями (т.е. владельцами) – выступали отдельные саамы или группы родственников, а также группы, родственные связи внутри которых нам не удалось установить. В восточной части полуострова акты продажи и сдачи в аренду угодий, а также акты займа терские саамы производили коллективно: в каждом участвовали все главы домохозяйств.

В течение XVII в. эти продажи крестьянами угодий были прекращены. Сначала была запрещена продажа вовне, а затем и внутри податного коллектива (Копанев 1984: 12–15). В середине XVII в. еще встречаются продажи угодий монастырям и церквям как напрямую, так и в форме «дарственной» («вклада») за плату. С середины XVII в. прекращается и это. Саамы восточной части Кольского п-ва (терские саамы) не приватизировали угодья, все крупные финансовые операции совершали вместе всеми пятью погостами.

Погост. Со второй половины XVI в. кольские саамы были переведены на *луковую дань* с рыболовецких угодий. Писцовая книга Василия Агалина 1574 г. является самым ранним известным документом, описывающим владения саамских групп, названных погостами. В этом документе, а также в Дозорной книге Алая Михалкова 1608–

1611 гг. были зафиксированы владения саамов и их обложение *луковой данью*. По своей структуре это обложение аналогично сошному обложению сельскохозяйственных земель в других районах России того времени. В этой системе понятие «лук» служило налоговой единицей, которая рассчитывалась писцами при оценке доходности угодий. По писцовым книгам XVI–XVII вв. можно увидеть, как традиционные для разных регионов налоги могли меняться и становиться единообразными, сохраняя свое прежнее название⁶. Писцовая книга Алая Михалкова 1608–1611 гг. показывает разные ситуации в системе владения внутри погостов. В отношении большинства погостов указывается, что члены погоста *луковую дань* «ведают промеж себя сами», т.е. распределяют общий размер налога. В описании некоторых погостов указывается имущественная разница между разными членами (разный размер налога) без указания конкретных угодий, в некоторых говорится о владении отдельных членов конкретными угодьями.

Система тягла – регулярной выплаты налога за угодья – предполагала коллективную ответственность за выплаты. С конца XVI в. население России было жестко закреплено за теми населенными пунктами, где выплачивали налоги и отработывали повинности. «Луковыми», т.е. обложенными налогом, были наиболее ценные семушки угодья. В саамском комплексном хозяйстве отказ от одного из видов угодий предполагал отказ лишь от одного из элементов хозяйства.

В сложившейся на тот момент правовой системе все угодья номинально принадлежали государству, коллектив погоста владел комплексом угодий и был обязан вносить коллективную выплату за это владение. По размерам этой платы рассчитывались и повинности, которые несли подданные. Члены податных коллективов не могли их покидать, оставлять угодья. Коллектив теперь кроме фискальной и хозяйственной функций выполнял еще и административную. Таким образом, погост стал субъектом права, включившим прежних налогоплательщиков – домохозяев. Семьи теперь распределяли между собой общую сумму коллективного налога и повинности. Владение в доле общего угодья обозначалось долей в общей коллективной сумме налога – измерялось *луками*.

Погосты сдавали в аренду наиболее ценные угодья, за счет чего покрывали мирские расходы: прежде всего налоги, а также оплату выполнения повинностей. Нотозерские и сонгельские саамы не сдавали свои угодья, а сами активно участвовали в рыбном рынке. С этих средств нотозерцы оплачивали налоги, а также выполнение за них повинности ямской гоньбы (Кучинский 2021).

Анализ переписных книг и ревизских сказок XVII–XVIII вв. показывает стабильность расселения как саамов, так и поморского населения. Подавляющее большинство мужчин из поколения в поколение

⁶ К примеру, ясак, который изначально был подушным налогом в татарских государствах, в Поволжье к началу XVII в. превратился в земельный налог (Димитриев 1956).

оставалось членами одних и тех же погостов. Женщины выходили замуж в основном в том же погосте или по возможности в ближайшие погосты. Изменение мужчиной погоста (оформление переселения) чаще всего происходило в детстве вместе с переселением матери-вдовы, вышедшей второй раз замуж, в другой погост. В конце XVIII в. начались немногочисленные миграции мужчин, в основном связанные с переселением в г. Колу, где они записывались в мещанство, или Кандалакшу, где становились местными крестьянами. Иногда саамы переселялись «без мирского дозволения», т.е. самовольно, не получив разрешение схода. Примерно треть таких миграций была связана с женитьбой на женщине вне своего погоста (напр., ГААО 1). Такие миграции, сопровождавшиеся изменением статуса, видимо, были связаны с указом Павла I 1797 г. о возможности перехода государственных крестьян в мещане и купцы. Еще одним поводом покинуть свой погост, особенно в последней трети XVIII в., стала рекрутская повинность. Это была 40-летняя военная служба, на исполнение которой отправлял сход.

Домохозяйство. Переписные и дозорные книги описывали жителей населенных пунктов России по дворам. Многие народы Сибири перечислялись по чумам, степные народы – по юртам, а саамы – по вежам. С правовой точки зрения вежа означала двор. Мы уже исследовали специфическую ситуацию в развитии семейных групп. Это заставило нас с осторожностью относиться к терминологии и выбрать максимально нейтральный термин «семейная единица» (Кучинский 2008: 163–175). Как показал анализ, в конце XVII – начале XVIII в. вежа у саамов не была равна семье и состав вежи имел наследственную преемственность лишь в северо-западных погостах. В большинстве погостов история состава веж не имела генеалогической последовательности. Из года в год вежи формировались из разных семей, часто не имевших между собою видимых родственных связей по мужской линии. В некоторых погостах (например, в Сонгельском) последовательность прослеживается не в развитии веж, а в развитии двух групп веж погоста. В Ловозерском погосте также выделяются две группы веж, состоящие из двух групп линиджей. В каждой группе селились представители одних и тех же линиджей, которые каждый раз «пересобирали» состав веж заново.

В 1679–1681 гг. в России проходила реформа налогообложения, смысл которой состоял в изменении основного объекта обложения. Правительство решило облагать не столько угодья, сколько дворы. При этом основным налогоплательщиком оставался тот же коллектив (у саамов – погост). Русское население отреагировало сокращением числа дворов за счет увеличения их размеров. Как показал анализ демографии саамов, число веж в погостах не сократилось радикально. Однако увеличение домохозяйств произошло не благодаря увеличению размеров семей, а в результате увеличения числа разных семей в рамках вежи, официально числившейся домохозяйством. Значило ли это, что изменения проходили не только на бумаге, мы не знаем. По

крайней мере, правовой статус актора «домохозяйство» немного трансформировался. Для нас, однако, важно отметить расщепление актора на разных агентов в разных описаниях.

Результаты реформы не устоялись – роль домохозяйств не получила принципиального развития у саамов. Самое главное, погосты остались основным правовым субъектом саамов. Исключением было лишь общее объединение терских саамов, состав погостов которых не был столь же стабильным, как у других кольских саамов.

В духовных росписях XVIII – середины XIX в. саамов определяют как «бездворных лопарей», как бы противопоставляя их по статусу «дворовым крестьянам». Очевидно, эта разница – какая-то формальность церковного учета, которая вряд ли связана с правовым положением саамов, но характеризует попытки найти статусные отличия между «лопарями» и «крестьянами». «Бездворные» выглядят не просто как обозначение кочевников, у которых нет двора, а как обозначение населения, состав домохозяйства которого не стабильный. Об этом говорит и то, что в духовных росписях, где перечисляются все семьи прихожан, при описании саамов не всегда проставлена нумерация по дворам. Это значит, что формальное разделение саамов на дворы вызывало затруднение у священников и их респондентов. Можно предположить, что, поскольку священники имели дело непосредственно с прихожанами лично, организовывали их религиозные практики – участие в молитве, исповедь и причастие, а также справление треб, они, скорее всего, рассматривали «домохозяйства» как субъектов (агентов) прихода.

Крепостные. Специфическим статусом некоторых кольских саамов была крепостная зависимость от монастырей. Это наблюдалось в двух разных случаях.

В 1530-е гг. на Кольском п-ве появились миссионеры, проповедовавшие православие. Возникшие монастыри были не только носителями веры, но и хозяйствующими субъектами. Для поддержки усилий Троицкого Печенгского монастыря на дальних рубежах царским указом 1556 г. ему в юрисдикцию были переданы Мотовский и Печенгский погосты. Этот статус означал, что саамы платили налоги не государству, а монастырю. К началу XVII в. эти саамы продали Печенгскому монастырю фактически все свои угодья, обложенные налогами, поэтому они ничего не платили, а их крепостное положение было условным. При этом во всех переписных книгах и первых трех ревизиях эти два погоста записывались как принадлежащие монастырю.

Другой пример крепостного положения кольских саамов можно было наблюдать на востоке полуострова. В 1658 г. пять погостов терских саамов и с. Поной были записаны в крепостное подчинение Воскресенскому Истринскому и Крестному Онежскому монастырям патриарха Никона. Монастырям перешли ценные рыбные угодья, которые ранее сдавались саамами в аренду. Однако это крепостничество сопровождалось не только отсутствием сборщиков дани, но и регулярными поставками саамам крупы и муки. Дошло до того, что саамы

соседнего Семиостровского погоста в 1662 г. также пожелали войти в юрисдикцию этих монастырей. После того как патриарха Никона низвергли, монастыри ушли с Мурманского и Терского берегов, а саамы возобновили сдачу своих рек в аренду. В Переписной книге 1678 г. эти погосты записаны как патриаршие. В 1720–1730-х гг. монастыри оспорили свое право на эти ценные угодья. Тяжба саамов со своими крепостниками окончилась в 1737 г. поражением аборигенов. Интересно, что аргументом в споре стала именно специфика обязанностей, определявшихся статусом. Так, подушная подать в денежном эквиваленте в сумме составляла 1,5 рубля, половина из которых была универсальна для всех, а вторая половина определялась статусом. Независимые (государственные) крестьяне платили эту сумму полностью, в то время как крепостные крестьяне – половину суммы, а форма и размеры второй половины выплаты или повинностей определялись помещиками. Несмотря на утверждение о своей независимости, терские саамы платили только половину подушного налога, как это должны были делать крепостные. Это и стало аргументом в споре об их статусе и решило спор не в их пользу.

Такая хитрость терских саамов ударила по монастырям. В 1745 г. государство предъявило монахам требование оплатить задолженность, которую создали их крепостные саамы. Но Истринский Новоиерусалимский монастырь отказался и заявил, что у него этих крестьян давно забрали и они ему не принадлежали с тех пор (ПСЗРИ 1: 500–501).

Монастыри в конечном счете так и не возобновили свое постоянное присутствие в Кольском уезде, и саамы продолжили сдавать реки в аренду. В 1764 г. Екатерина II провела секуляризацию монастырских земель и имуществ. Саамам официально вернулись их угодья, ранее собранные монастырями. Бывшие монастырские крестьяне перестали быть крепостными, получив статус «экономических». На практике этот статус ничем не отличал их от остальных государственных крестьян.

Лопь. Маршруты двух групп сборщиков дани, описанные в Наказной памяти 1516 г., хорошо накладываются на последующее административное деление кольских саамов на Терскую и Кончанскую лопь. Коллективное определение «лопь» использовалось для обозначения налогового округа. В Дозорной книге Алая Михалкова говорится о Терской, Кончанской и Лешей лопи. Понятие «Терская лопь» основывалось на известном в мире определении *терские лопари* (Ter lops, Terfinns). Этот округ был задан шире, чем группа терских саамов, он включал также Семиостровский, Ловозерский и Вороненский погосты, не относящиеся к терским саамам (Кучинский 2008: 178–179). Эти административные конструкции не были акторами и субъектами права, однако включались в обозначение статуса саамов. Подпись могла выглядеть, к примеру, так: «Воронецкого погоста терский лопарь [имярек]». Такое определение использовалось в частных документах для описания статуса человека. Оно было сродни характеристике статуса человека в русских документах того же времени, в которых

обозначался сословный статус и место верстания (прикрепления к коллективу налогоплательщиков и/или служащих). Выражения в единственном числе: «кончанский лопарь» или «леший лопарь» – в частных актах не встречаются, что свидетельствует об исключительно административном использовании этих определений.

Последний раз в переписных книгах понятия *Кончанская лопь* и *Лешая лопь* использовались в Ландратской переписи 1716 г. Понятие *терская лопь* начиная с 3-й ревизии 1744 г. использовалось для обозначения собственно терских саамов, а не в прежнем, широком, значении налогового округа.

Примерами коллективной субъектности саамов в XVII–XVIII вв. являются объединения некоторых погостов в общих экономических и квазиполитических действиях. Такими были коллективные действия Нотозерского и Сонгельского погостов, Экостровского и Бабенского погостов, погостов терских саамов. Нотозерский и Сонгельский погосты в то время содержали *земскую избу* – официальный центр, в котором велось делопроизводство: хранились квитанции о выплате налогов, оплате нанятых ямщиков, материалы судебной тяжбы с Печенгским монастырем за рыболовецкие угодья. По этим источникам мы знаем о том, что в 1795 г. от погоста потребовали передать все документы в Колу. Нотозерцы сдали только часть хранившихся у них документов. Бумаги, которые они отдали, хранятся в РГАДА (РГАДА 1), а те, что оставили, – в Филиале Инари Национального архива Финляндии (Kansallisarkisto: 17). Понояне сдали все документы, но местонахождение этих материалов пока не найдено. Существовали ли другие саамские земские избы, нам не известно. Возможно, таких и не было, а эти две были созданы как земские избы кончанской и терской лопи, но стали обслуживать более локальные объединения.

Терская лопь. На протяжении рассматриваемого периода терская лопь фигурирует как единый субъект и с точки зрения внутренней самоорганизации, и с точки зрения взаимодействий с внешними контрагентами.

Терские саамы решали вопросы не только на уровне каждого погоста по отдельности, но и на уровне всех пяти погостов. Так, в 1628 г. они коллективно выступили за то, чтобы налоги самим возить в Москву и чтобы кольские данщики не приезжали к ним. Для финансирования организационных затрат на это мероприятие они сдали в аренду одну из рек. При последующей сдаче терскими саамами этой реки в аренду одним из адресов траты полученных средств было погашение их личных долгов. Кроме того, по коллективному договору арендаторы выступали и как покупатели товаров у этих саамов. Мы видим, что все терские саамы выступали коллективным субъектом.

Как уже упоминалось, в отличие от саамов западной части Кольского уезда, терские саамы сдавали реки и брали большие кредиты на долгий срок только всеми погостами. Крепостная подчиненность всех терских саамов, с Поной и присоединившегося к ним Семиостровского погоста совпала с уже сложившейся практикой единства терских

саамов в управлении природными ресурсами. Так, у них был один староста на все погосты. Их представители вели судебные тяжбы с монастырями в Архангельске, Москве и Санкт-Петербурге. В ревизских сказках и церковных документах все погосты терских саамов продолжали обозначаться как Терская лопь. А в конце XVIII – середине XIX в. их не разделяли на погосты. На протяжении первой половины XIX в. весь этот административный субъект так и описывался: Терская лопь, Семиостровский погост и с. Поной. Единство в налоговой ответственности отражалось и на единстве преимущественного брачного ареала.

Лопари. Определения саамов отображали как официальную концепцию классификации и номинации населения, так и частные представления. Как показывает анализ, в этих концепциях и представлениях общее определение саамов и индивидуальное определение лексически различались. В конце XVII – начале XVIII в. в единственном числе применялось определение «лопин». Например, «в веже лопин Иван Матфеев сын Лангуев» (РГАДА 3). В рассматриваемый период правовой статус саамов полностью сравнился со статусом крестьян.

С середины XVIII в. саамов стали обозначать «крестьяне». В этот период саамы в целом не выступали как субъект, а являлись категорией населения. В церковных и официальных документах того времени их обозначали то крестьянами, то лопарями. Такая дихотомия между единством правового статуса и культурными различиями отражала диссонанс составителей документов. Священники и чиновники пытались найти выход, как вместить социокультурную особенность саамов в формально-правовые стандарты. Например, в 1-й ревизии (1719 г.) писалось: «Колского уезда Понойского присудствия лопского Каменского погоста староста Гаврил Матрехин и лопари Агей Койвин с товарищи» (РГАДА 2. Л. 47), во 2-й ревизии: «Наличные в Колском уезде в селе Поное крестьяне, а во шести погостах лопари» (РГАДА 3. Л. 133).

Одновременно с этим священники ежегодно составляли духовные росписи (исповедные книги), в которых описывали свою паству. Церковь в то время выполняла административную функцию учета населения, и ежегодные росписи были срезом мониторинга. По документам видны попытки священников преодолеть дихотомию статусов «лопарей» и «крестьян». Эти попытки были связаны не столько с собственной рефлексией священников, сколько с трудностями поместить социальную структуру саамов в требуемые административные и канонические стандарты. В официальных документах того времени понятие «лопари» встречается только во множественном числе. Такое впечатление, что оскорбительный оттенок слова «лопарь» понимали и чиновники, и священники, поэтому избегали его в личной форме, т.е. в единственном числе. В метрических книгах, где записывались личные состояния людей, саамы почти всегда назывались крестьянами. При этом происхождение могло быть определено как «[такой-то] лопарский погост». Во второй половине XVIII в. появилось определение

«лапландец» и «лапландка», которое к тому же могло писаться в форме «Лопландец» – через «о», как отсыл к словам «лопъ» и «лопари», с прописной буквы и в кавычках, как было принято писать «нации» в европейских документах. Так, путем заимствованной формы того же термина, составители документов меняли смысл. На рубеже XVIII–XIX вв. появилось выражение «крестьянин-лапландец». Это понятие вмещало в себя определение сословного положения (крестьянин) и социокультурную и квазиполитическую специфику индигенности (лапландец)⁷. В 6-й ревизии в 1811 г. – «черносошные казенного ведомства поселяне» (ГААО 2. Л. 1 и др.). В 7-й ревизии в январе 1816 г. официальный статус был сформулирован как «черносошного названия казенные поселяне» (ГААО 3. Л. 1 и др.), жители Мотовского, Печенгского, Семиостровского погостов и Терской лопи определены как «экономического названия казенные поселяне» (Там же. Л. 165 и др.).

С начала XIX в. в официальных документах для обозначения субъектов права термин «лопарь» вытеснился термином «крестьянин». Однако мы видим двойственность понимания идентичности у авторов документов. С точки зрения государственного права и статуса саамы не отличались от остальных крестьян. При этом и чиновники, и служители церкви видели разницу между саамами и русским населением, но не могли ее выразить. Компромиссным способом решения этого вопроса было сохранение условного статуса индигенности («лопарского») за поселениями (коллективами) и обозначения личного сословного статуса у людей по схеме: «Ловозерского лопарского погоста крестьяне» (как вариант: «Терской лопи крестьяне»). Полагаю, что это означало перенос определения «отсталости» (несоответствия административным стандартам) на коллективы и одновременно признание правовой полноценности за индивидами. Использованием европейского термина составители документов вслед за В.Н. Татищевым еще больше дистанцировали себя и свое отношение к описываемой ими реальности от самой этой реальности. Так они снимали с себя ответственность за критическую оценку того, что не соответствовало спущенным сверху административным, церковным и «цивилизационным» запросам, на которые они должны были отвечать.

Второй этап (1723–1838 гг.). В 1723 г. изменился основной объект налогообложения. Вместо природных и сельскохозяйственных ресурсов налогом стали облагаться взрослые трудоспособные мужчины («ревизские души»). Если ранее для учета этого объекта налогообложения использовали писцовые книги, теперь ревизские души

⁷ Ю.Л. Слезкин цитирует В.Н. Татищева в его сравнении саамов в Швеции (Татищев 1979: 140). По мнению исследователя, «идеолог петровской элиты В.Н. Татищев» демонстрирует самый отсталый народ просвещенной Европы. «У шведов равно те же лапландцы, что у нас, и гораздо дичае, нежели мордва, чуваша, черемиса, вотяки, тунгусы и пр., но неусыпным духовным трудом многое число крещено и для них книги на их языке напечатаны» (цит. по: Слезкин 2008: 68). К слову, исторические материалы показывают, с одной стороны, правоту В.Н. Татищева в описании государственной политики, с другой – неправоту в оценке эффективности миссионерской деятельности православной церкви.

пересчитывались специальными ревизиями. Коллективный налог рассчитывался по числу мужчин на момент ревизии. Остальной механизм распределения выплат и повинностей оставался таким же. Понятие «ревизская душа» так же, как и по всей стране, означало и учтенного ревизией мужчину, и размер подушной подати – 1,5 рубля. Другой инновацией Петра I было введение рекрутской повинности, означавшей для представителей податного населения 40-летнюю службу в армии без перспектив повышения из нижних чинов. В условиях нарастающего налогового и административного давления государство перекладывало функции мобилизации податного населения на руководство податных коллективов. В отличие от предыдущих официальных учетных документов, ревизии составлялись от имени локальных лидеров – старост, сотских, десятских, мирских посыльщиков, которые писали, что отвечают за все данные и оговаривают последствия искажения реального положения. Это, как и раньше, подтверждалось начертанием их личных клейм.

Выше мы указывали на переходы людей из погостов. Фактически это – примеры работы механизма принятия решений погоста (очевидно, схода): с 1780-х гг. сообщается о «мирских дозволениях» переходов в другой погост или в Колу, что иногда сопровождалось сменой не только места жизни, уплаты налогов и угодий, но и сословия. Переписывание саамов из крестьян в кольские мещане или кольские купцы являло собой смену правового статуса. Это производилось в связи с женитьбой на женщине из Колы, но порой влекло за собой переход в другое сословие и детей от первого брака, и брата с его детьми.

Мы видим взаимодействие между разными акторами – миром (в данном случае – коллективом погоста) и домохозяйством (или отдельной семьей). Это взаимодействие могло быть как конструктивным типа «мирского дозволения», так и конфликтным. Значимость решения мира могла ставиться под сомнение теми, кто переходил из одного погоста в другой «без мирского приговора». Подобный шаг фиксировался в ревизии, и судя по тому, что в следующей ревизии люди указывались уже в другом погосте, их решение одерживало верх. В отличие от беглых крепостных, государственных крестьян-саамов, переходивших в соседний погост, государству не нужно было разыскивать и возвращать обратно. Скорее всего, административная значимость государственной ревизии, инструмента фиксации людей, использовалась «беглецами» для победы над мнением погоста. В этом, казалось бы, совсем не значимом сюжете можно увидеть конфликт с участием разных акторов – погоста, домохозяйства и уездного начальства, опирающегося на высочайшие указы.

Важную роль теперь стала играть рекрутская повинность. Она означала фактически пожизненное изъятие из семьи молодого человека в армию. Выбор, кто должен идти в рекруты, совершался на сходе между представителями разных семей. Таким образом, сама площадка

схода погоста нагружалась бо́льшей компетенцией, т.е. увеличивалась значимость погоста как актора.

Описанная выше герметичность погоста определяла перераспределение угодий между домохозяйствами внутри него. Такие перераспределения были вызваны локальными демографическими перекосами – сокращением одних семей и увеличением других. Внутри погоста выравнивание диспропорции решалось перераспределением участков между домохозяйствами. К концу XVIII в. происходило вымирание Нявдемского погоста, что привело к переселению туда семьи из Кильдинского погоста «по мирскому изволению» обоих погостов. Но и это не спасло погост: численность его членов продолжала сокращаться. В 1820-х гг. произошло массовое переселение саамов разных погостов в Кильдинский погост (ГААО 4: Л. 254об.–257).

Коллективные расчеты обложения домохозяйств проводились, как и раньше, через долю в общем налоге. Если раньше сумма налога формировалась гибким «числом луков», отражавшим колеблющуюся ценность угодий, теперь – более жесткой финансовой единицей «ревизская душа». Мы не знаем, отразилось ли такое изменение как-то на статусе акторов. В целом же система правовых субъектов не поменялась.

Ключевым поворотом в статусе акторов стало решение о замене военной службы выплатой за каждого рекрута. В 1818 г. Комитет министров постановил «лопарей Кольской округи освободить навсегда от поставки рекрут натурой, а вместо того взыскивать с них деньгами по 500 руб. за каждого рекрута» (ПСЗРИ 2: 313). Этому предшествовало обращение к самому Александру I, поддержавшему просьбу. Аргументом служила ссылка на уже принятые в 1809 и 1810 гг. аналогичные положения для мужчин всего Якутского уезда и г. Якутска, всего Охотского края и Камчатки. Кроме того, аргументами были: демографические, показывающие малочисленность лопарей (по последней ревизии 1816 г., насчитывалось всего 619 мужских душ), экономические («обитают в холодной и бесплодной стороне»), а также профессиональные («к военной службе совсем неспособны» из-за «малого роста» и «слабости сложения»). Льготной была и сумма. Возможность откупа за рекрута существовала и для остального населения страны, однако его стоимость составляла 1000 руб. В документе упоминается, что оплачиваться сумма будет «складочными деньгами». Таким образом, теперь вместо выбора рекрутов сход погоста раскладывал откуп по домохозяйствам.

Мы видим, что льгота очерчивает саамов как единую категорию, которая отделяется от остального населения Кольского округа. Судя по приводимым демографическим показателям, в них были суммированы мужчины всех саамских погостов, а также с. Поной, к населению которого в тот момент относились только поморские семьи. Это значит, что этничность очерчивалась административными рамками и на саамов, перешедших в другие податные коллективы, эта льгота уже не распространялась.

В 1846 г. выяснилось, что жители Пяозерского погоста и Пяозерского присудствия В., корелы, которые причислили себя к саамам, также выплачивали за своих рекрутов по 500 рублей ассигнациями (150 серебром), а не по 300 рублей, как все окружающее население. Гражданский губернатор Архангельска поддержал их в том, чтобы они продолжали так же платить, и постановил не взыскивать с них задолженность за четверть века. Это было аргументировано теми же доводами о скудной земле и неспособности к службе из-за анатомических особенностей. Аргументом была схожесть с саамами. В частности, то, что они хотя и не кочевники и дома имеют, но из-за постоянных разъездов больше похожи на кочевников, а из-за плохого экономического положения не могут не только оплатить задолженность, но и дальше платить за рекрутов полную сумму (ПСЗРИ 3: 523–524).

Мы знаем, что Пяозерский погост в XVII–XVIII вв. был «лопским», генеалогически ряд фамилий оставались саамскими. Приток нового населения туда прослеживается в конце XVIII в. Число саамов, приводившееся администраторами в 1818 г., явно не включало этот погост. Однако его жители решили отнести себя к лопарям, а чиновники не стали это оспаривать. В течение последующей четверти века произошел наплыв карельского населения, которое стало также пользоваться этой льготой. Еще в конце XIX в. жителей с. Пяозеро занимались оленеводством, а соседи называли их лопарями⁸.

Итоги периода. Главным результатом периода является возникновение феномена погоста. В значительной степени он сформировался под влиянием фискальной политики российского государства. Система тягла толкала развитие социальных структур в определенном направлении. Налог на природные (сельскохозяйственные) угодья рассчитывался как в денежной форме оплаты, так и в натуральной – шкурками пушных зверей. Размер платежа, рассчитанный по доходности угодий, стимулировал включение в рыночные отношения для выплаты налогов. Коллективный актор стал основным контрагентом государства, на которого оно перекладывало часть функций по локальной мобилизации. Компетенции и активности по этой мобилизации и стали основой самоуправления.

Аналогичный институт сложился в то время по всей Европейской России. Во всех фискальных и административных реформах, затрагивавших социальную сферу, государство опиралось на крестьянский мир, укрепляло его. Казалось бы, усиление компетенции этого актора, повышение его социальной и политической роли увеличивали значимость самоуправления. Однако это не совсем так.

Развитие самоуправления, т.е. укрепление субъектности, у саамов в рассматриваемый период больше всего мы видим у Нотозерского и

⁸ Эта ситуация иллюстрирует аргумент тех, кто считает, что Лопские погосты на территории современной Карелии, упоминавшиеся в XV–XVII вв., не обязательно населялись саамами. Как и любые другие, социокультурные процессы должны прослеживаться максимально скрупулезно – на уровне семейных историй.

Сонгельского погостов, а также у терских саамов. «Границы» идентичности терских саамов равны «границам» языковой общности, а также в основном совпадают с административным понятием «Терская лопь», использовавшимся с 3-й ревизии (1744 г.). Общая историческая судьба (административное единство) крепостных Крестного и Новоиерусалимского монастырей, даже после прекращения крепостного состояния, совпадает с их общим владением угодьями, а также с преимущественным брачным ареалом. Это понижает значимость погостов, которые также перегруппируются.

Анализ документов показывает парадоксальную ситуацию нестабильности домохозяйств. Кроме того, видно разделение понятий и явлений. В писцовых книгах фиксировалось домохозяйство («вежа», замещающее русскую единицу «двор») как административный субъект. Внутренний состав этих единиц включал несколько семей. Обе единицы по документам конца XVII – начала XVIII в. не выглядят стабильными и тяготеют к пересборке состава. В ревизских сказках и духовных росписях XVIII – начала XIX в. видно, как составители этих документов описывали семьи, но испытывали затруднения с фиксацией домохозяйств.

Общий правовой статус саамов в рассматриваемый период уравнился с правовым статусом крестьян. Саамы не выступали отдельным субъектом. Это была категория населения – разновидность сословия крестьян. Чиновники и священники испытывали затруднение с тем, чтобы поместить их в общую классификацию, и пытались найти определение критерия этого исключения.

Заключение

Исследование динамики статуса разных акторов дает возможность приблизиться к объемной реконструкции саамской среды. Критический подход позволяет пересматривать реальную роль и компетенции акторов. В частности, видно, что такие явления, как погост и волость, имели исторические рамки. Они возникли и развивались под влиянием российской политики. Такие коллективные акторы одновременно были административными единицами, владельцами природных ресурсов и институтами управления этими ресурсами, а также объектами и субъектами фискальной политики. В этом смысле они мало отличались от аналогичных административных единиц Русского Севера.

Спецификой саамской культуры управления явилось то, что погосты («сийт») были основными коллективными акторами. К середине XVII в. права на природные ресурсы перераспределились в их пользу. Эти права погостов позже не только сохранились, но и усилились, о чем свидетельствует сохранение такой их компетенции, как перераспределение угодий между семьями, а также сохранение общих коллективных угодий, сдававшихся погостом в аренду.

Мы не знаем, что представляли собой локальные группы восточных саамов до рассматриваемого времени. Российское государство

использовало мир («общину») как основного контрагента своей политики на протяжении второй половины XVI – начала XIX в. Отсутствие таких коллективов у западных саамов дает основание полагать, что именно политика российского государства оказала решающее воздействие на формирование таких коллективов у восточных саамов. В рамках Терской лопи на протяжении рассматриваемого времени погосты возникали и распадались, а власти в течение некоторых периодов вообще отказывались от фиксации погостов внутри этой группы. Это было связано с тем, что контрагентом государства была вся Терская лопь, а не погосты.

Место проживания, членство в приходе и членство в погосте различались по статусу, коррелировали между собой, но не обязательно должны были совпадать. Стабильность выплаты налогов и выполнения повинностей были гарантированы податным миром. Государственная политика стимулировала административную гомогенизацию, в том числе путем затруднения перехода из одной структурной единицы в другую. Это совпадало с интересами податного коллектива, который в условиях коллективной налоговой ответственности перед государством стремился сохранить у себя рабочие руки.

Среди всех коллективных акторов устойчивую самостоятельную субъектность показывают терские саамы, фигурирующие в статье как терская лопь. Мы предполагаем, что они являются тем же актором, который описывался как *Terfinns* в IX в. и волость Терь в XIII в. Заслуживает внимания не только их специфическая позиция, поддержание общности владения угодьями и управления, пользование самостоятельным тер-саамским (йоканьгским) языком/диалектом, сохранение почти экзогамного брачного ареала. Интересно само по себе существование отдельного не имеющего аналогов коллективного актора среди остальных восточных саамов. Основные экономические и квазиполитические вопросы (сдача угодий в аренду и выплата налогов напрямую в Москве, получение большого кредита) решались всеми терскими саамами коллективно, угодья не приватизировались. Общее самоопределение «тарьялай» было отмечено исследователями в 1930-х гг. и использовалось, по словам информантов до 1970-х гг. Эта общность была преимущественным брачным ареалом для ее членов. На ее основе создавались административные единицы: налоговый округ Терская лопь, крепостное поместье Крестного и Воскресенского монастырей, Понойское сельское общество, а затем – Понойская волость. Границы этой административной единицы совпадали с границами прихода Понойской церкви. В 1926 г. Понойская волость стала Понойским р-ном, а в 1936 г. – Саамским р-ном, который в 1962 г. был объединен с Ловозерским р-ном.

Основу жизнеобеспечения саамов составляло не только собственное природопользование, но и сдача в аренду части угодий. Саамы участвовали в рыночных отношениях с самого начала рассматриваемого периода.

Общая стратегия российского государства была в уравнении правового статуса саамов сначала со статусом других крестьян, затем – со статусом остальных групп населения. Это означало полное равенство прав и обязанностей у саамов и других слоев населения.

В сюжете придания льгот населению отдельных административных единиц проявляются зачатки национальной политики, в соответствии с которыми администраторы предпочитали оставлять подданных на месте, считая, что сохранение налогоплательщиков в сочетании с выплатой за рекрута эффективней призыва северных аборигенов на воинскую службу. Мы имеем дело с льготой, которая распространялась на представителей отдельных народов. Выплата налогов и исполнение повинностей (включая рекрутскую службу) осуществлялись коллективными акторами. В этой системе бенефициарами льгот логично выступали те же коллективы, у которых уже было определение «лопарские». Это определение стало статусом, который приравнивали к статусу сибирских народов. Интересно видеть, как этот же статус был придан соседнему населению, что было обосновано и поддержано губернским начальством.

Мы видим разнообразие социальной структуры восточных саамов, в рамках которой были и блоки между парами погостов, и общности, определявшиеся диалектами или брачными ареалами. Среди прочих особенно выделяется общность терских саамов, которые устойчиво фиксировались как актор. На его траекторию – сохранение и обособленность – во многом влияло внешнее управление.

Критический анализ источников позволил увидеть доминирующую роль российской правовой системы в формировании социальной структуры саамов. Дальнейшим шагом будет исследование продолжения траекторий акторов, а также пересборки социальных структур в последующие периоды, которое поможет разобраться в складывании современной ситуации.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- ГАОО 1 – Государственный архив Архангельской области. Ф. 51. Оп. 11. Т. 2. Д. 2674. Л. 137. 5-я Ревизия Кольского уезда. 1795 г.
- ГАОО 2 – Государственный архив Архангельской области. Ф. 51. Оп. 11. Т. 2. Д. 3261. 6-я Ревизия Кольского уезда 1811 г.
- ГАОО 3 – Государственный архив Архангельской области. Ф. 51. Оп. 11. Т. 4. Д. 8437. 7-я Ревизия Кольского уезда 1816 г.
- ГАОО 4 – Государственный архив Архангельской области. Ф. 51. Оп. 11. Т. 4. Д. 12870. 8-я Ревизия Кольского уезда 1833–1834 гг.
- РГАДА 1 – Российский государственный архив древних актов. Ф. 667. Оп. 1. Земская изба Нотозерского и Сонгьельского погостов.
- РГАДА 2 – Российский государственный архив древних актов. Ф. 350. Оп. 2. Д. 1476. 1-я Ревизия Кольского уезда. 1719 г.
- РГАДА 3 – Российский государственный архив древних актов. Ф. 350. Оп. 2. Д. 1478. 2-я Ревизия Кольского уезда. 1748 г.

ПСЗРИ 1 – Полное собрание законов Российской империи. Часть первая. Т. 12. 1745. № 9245. СПб., 1830.

ПСЗРИ 2 – Полное собрание законов Российской империи. Часть первая. Т. 35. 1818. № 27381. СПб., 1830.

ПСЗРИ 3 – Полное собрание законов Российской империи. Часть вторая. Т. 18. 1846. № 20043. СПб., 1846.

Kansallisarkisto [Национальный архив Финляндии]. Rulla RP-44 [Микрофильм PR-44]. № 17. 30.07.1775. Расписка Архангелогородского гарнизона второго батальона каптенармуса Петра Гарьюсова и солдата Ивана Попова в получении двух документов из земского архива Нотозерского и Сонгельского погостов.

Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2005а.

Бурдые П. Социология социального пространства. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии: Алетейя, 2005б.

Возгрин В.Е., Шаскольский И.П., Шрадер Т.А. Грамоты великого князя Василия III сборщикам дани в Лопской земле // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. XXVI. СПб., 1998. С. 125–135.

Деланда М. Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

Димитриев В.Д. О ясачном обложении в Среднем Поволжье // Вопросы истории. 1956. № 12. С. 107–115.

Ефименко А.Я. Народные юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии. СПб.: Тип. В. Кришбаума, 1877. (Записки Императорского Русского географического общества по отд. Этнографии. Т. VIII. Отдел второй).

Кобищанов Ю.М. Полюдь. Явление отечественной и всемирной истории цивилизаций. М.: РОССПЭН, 1995.

Копанев А.И. Крестьяне Русского Севера в XVII веке. Л.: Наука, 1984.

Кучинский М.Г. Саами Кольского уезда в XVI–XVIII вв.: Модель социальной структуры. Kautokeino: Sami University College, 2008. (Diedut. 2008. No. 2).

Кучинский М.Г. Участие кольских саамов в рынках в XVI–XVIII гг. // Прибыль не ради прибыли? М.; СПб.: Нестор-История, 2021. С. 296–317.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.

Лукьянченко Т.В. Расселение Кольских саамов в XVI–XVII вв. // К истории малых народностей Европейского Севера СССР [Материалы совещ., 13–15 июля 1977 г., г. Апатиты] / отв. ред. Г.М. Керт. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1979. С. 14–23.

Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Татищев В.Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В.Н. Избранные произведения / под общ. ред. С.Н. Валка. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1979. С. 51–131.

Темушев С.Н. Налоги и дань в Древней Руси. Минск: БГУ, 2015.

Харузин Н.Н. Русские лопари: (Очерки прошлого и современного быта). М.: Т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1890. (Известия Общества

любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете. Труды Этнографического отдела).

Blumrose A.W. Legal Process and Labor Law // Evan W.M. (ed.). Law and Sociology. New York: The Free Press of Glencoe, 1962. P. 185–225.

Nickul K. The Skolt Lapp Community Suenjelsijd During the Year 1938. Stockholm: Hugo Gebers Förlag, 1948.

Tanner V. Antropogeografiska studier inom Petsamo-området. I. Skolt-lapparna. Helsingfors, 1929. (Fennia. Vol. 49. No. 4).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Архив СПбИИ – Архив Санкт-Петербургского института истории РАН

ГАО – Государственный архив Архангельской области

ГАМО – Государственный архив Мурманской области

ПСЗРИ – Полное собрание законов Российской империи

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РГО – Русское географическое общество



Батьянова Елена Петровна

ТРАНСФОРМАЦИИ ФОРМ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ТЕЛЕУТОВ В СОСТАВЕ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА В XVII–XX ВВ.¹

Исследование характера этничности на различных этапах истории народов – одна из насущных задач этнологии. В статье анализируются изменения, которые происходили в идентификации телеутов (в настоящее время один из коренных малочисленных народов Сибири) от первых этапов их вхождения в состав российского государства (XVII в.) до начала постсоветских преобразований.

Телеуты – народ, близкий по происхождению и культуре алтайцам, насчитывающий, согласно переписи 2021 г., 2241 человек. Большинство телеутов проживает в Кемеровской обл.: в Беловском, Гурьевском р-нах и в г. Новокузнецке. Небольшие их группы живут также в Алтайском крае и Республике Алтай.

Впервые в российских государственных документах телеуты упоминаются в начале XVII в. В этот период они представляли собой крупное улусное объединение кочевников Верхнего Приобья, игравшее на политической арене южносибирского региона весьма существенную роль (РГИА). На протяжении всего XVII – первой половины XVIII в. отдельные группировки телеутов выезжали из мест своих исконных кочевий «в российские пределы» «на государево имя» и расселялись в «порубежных» землях близ Томска и Кузнецка. «Выезжие телеуты» получали сословный статус служилых или ясачных «иностранцев» и постепенно переходили к оседлости.

В 1750-е гг. в силу ряда разрушительных внутренних и внешних причин, решающей из которых стала война Джунгарии и Китая, улусное объединение кочевых телеутов, входивших в то время в состав Джунгарии, окончательно распалось. Большие группы телеутов, прикочевав к российским границам, приняли подданство России и оказались рассеянными на обширной территории от Волги до Байкала. В одних случаях они полностью растворились в иноэтнической среде, в

¹ Статья представляет собой существенно переработанный и дополненный вариант очерка: Батьянова Е.П. Метаморфозы этнической самоидентификации (на примере телеутов) // Этническая культура: проблема самосохранения в современном контексте (Культурологические очерки). М.; Нальчик, 1997. С. 148–161.

других – послужили важным компонентом в формировании новых этнолокальных образований. Телеуты, обосновавшиеся в тот период и ранее в Томском и Кузнецком уездах, со временем административно образовали несколько «инородческих» волостей.

Территориально телеуты не представляли единства и различались по отдельным этнографическим группам, среди которых наиболее значительными по численности были бачатская, томская, чумышская и алтайская². Бачатскую группу преимущественно составляли четыре волости Кузнецкого уезда (округа): Телеутские «первой половины», «второй половины» и «третьей части» и Ашкыштымская «первой половины». Селения бачатских телеутов располагались в Кузнецкой котловине, по рекам Ур, Большой Бачат и Малый Бачат (отсюда название «бачатские телеуты»). По данным переписи 1897 г., население бачатских волостей, включая обрусевших, насчитывало 4426 человек (Патканов 1912: 65).

Томские телеуты (калмаки) составляли одну Телеутскую волость Томского уезда (округа), селения которой располагались к югу от Томска, по р. Искитиму – левому притоку Томи, и насчитывали в 1897 г. 713 человек (Патканов 1912: 65).

И бачатские, и томские телеуты в XVIII–XIX вв. с успехом осваивали навыки и приемы оседлого земледельческого хозяйствования.

Алтайскую группу представляли телеуты, часть которых переселилась в Горный Алтай из Кузнецкого уезда в начале XIX в. Их селения располагались по берегам рек Сема (приток Катунь) и Черга. По данным переписи 1897 г., алтайские телеуты входили в состав Быстринской и Сарасинской инородных управ Бийского округа. В ведении обеих управ в тот период находилось более 4060 человек, но телеуты составляли среди них лишь небольшую часть (Патканов 1912: 65). Многие из телеутов Горного Алтая занимались отгонным скотоводством.

Чумышская группа телеутов объединяла волости «томско-кузнецких татар», расселенных в Бийско-Чумышской лесостепи, по рекам Томь и Чумыш. В эту группу входило преимущественно население Ашкыштымской второй половины волости, а также Баянских и Тогульских волостей.

Развитие хозяйства и культуры каждой из телеутских групп в XVIII–XIX вв. имело свою специфику, что определялось разницей географических условий их жизнедеятельности, этнического окружения и пр. Наблюдались различия и в этнической самоидентификации представителей этих групп. Томские телеуты использовали для самоназвания этноним «калмак». Историк Сибири, руководитель Академического отряда Великой Северной экспедиции (1733–1743) Г.Ф. Миллер (1705–1783) объяснял бытование этого этнонима таким образом: «Татары <...> себя выезжими белыми калмыками называют, потому что их деды и прадеды из калмыцкой земли на имя Государево

² См.: Батьянова 1979б, 2007.

в Россию выехали» (РГАДА. Л. 1). Название «калмаки» закрепилось за томскими телеутами и в этнографической литературе.

У бачатских телеутов историк, лингвист и этнограф В.В. Радлов (1837–1918) зафиксировал самоназвание «теленгет» (Radloff 1883: 215). Этнограф и композитор А.В. Анохин (1869–1931) обратил внимание на распространенное среди бачатских телеутов самоназвание «паят» (Архив МАЭ 1).

Чумышские телеуты, будучи смешанной группой, не имели общего самоназвания и определяли себя преимущественно по местам расселения, по названию родов (сеоков) или волостей: «ютты», «тёртас», «ашкыштым», «тонгул» и пр.

Самоназвания (как на официальном, так и на бытовом уровне) у телеутов всех четырех групп на протяжении нескольких столетий их нахождения в составе России менялись. Переход телеутов в XVII–XVIII вв. к новым условиям их политического и социального бытия предопределил ломку привычного образа жизни, традиционных этнических ценностей, трансформацию культуры. Одной из форм психологической адаптации телеутов к изменившимся условиям жизни было формирование у них нового пласта самосознания, адекватного их статусу в составе России.

Формы самоназваний у телеутов, принадлежащих к разным группам, имели как общие, так и специфические черты. У всех групп для самоидентификации была свойственна иерархичность, и одной из высших ступеней этой иерархии был уровень государственно-политический. Он предопределялся нормами отношений телеутов с государственной властью, осознанием ими своей сословной инородческой принадлежности, определявшей их место в системе российского государства. Согласно этим нормам, телеуты называли себя «инородцами», «верными подданными», «верноподданными России». Характерно, что эти понятия бытовали в языке телеутов еще в 1970–1980-е гг.: «Верные подданцы, белые калмыки княжеской природы нас звали, потом инородцами стали звать, теперь телеутами зовут» (ПМА 1977).

Принадлежность телеутов к сословию инородцев гарантировала им определенный набор прав и привилегий, способствовавших их адаптации и облегчавших трудности перехода к новому образу жизни. Поэтому на уровне официального представительства сословное самосознание выступало на первый план и как бы поглощало другие его формы, в том числе и собственно этнического самосознания. Это подтверждают многие документы Сибирской губернской канцелярии (жалобы, прошения и пр.), в которых выразителями сословного самосознания выступают представители телеутских волостей и сельских общин. Конечно, форму официальных документов во многом диктовали бюрократические правила и предписания, но они строго не определяли терминологию, используемую телеутами в этих документах для самоопределения. Набор самоназваний, фигурирующих в документации XIX – начала XX в., достаточно разнообразен и включает как собственно сословные определители («инородцы», «ясачные инородцы»,

«кочевые инородцы» и пр.), так и экзоэтнонимы, выступающие в роли таких сословных детерминантов: «телеуты», «белые калмыки», «телеутские татары», «инородческие татары» и пр. То, что этнические имена на официальном уровне нередко отождествлялись и сливались с сословными, подтверждается и тем обстоятельством, что совершенно обрусевшие группы, так называемые ясачные русские, продолжавшие официально числиться инородцами, в письмах и прошениях часто называли себя «телеуты», «телеутские татары» и пр. Характерно, что эндоэтнонимы, используемые обычно на родном языке («теленгет», «паят» и др.), а также родовые имена в официальной документации обычно не употреблялись.

Существование разных категорий инородческого сословия: «кочевые», «оседлые» и «бродячие» – накладывало отпечаток и на сословное, и на этническое самоопределение. Большие привилегии «кочевых инородцев» определяли стремление отдельных волостных и сельских телеутских общин доказать свое право быть причисленными именно к этому разряду, даже за счет этнического противопоставления себя оседлым телеутам, т.е. за счет отнесения себя к другому народу. Так, телеуты, проживавшие в Горном Алтае (селение Улус-Черга), стремясь доказать свое единство с кочевым населением алтайских дючин для получения определенных хозяйственных привилегий, называли себя в документах алтайскими горными калмыками, отрицая свою принадлежность к телеутам: «Нижеподписавшихся жителей улуса Чергинского <...> алтайских калмыков <...> заявление <...> По происхождению своему, по роду нашей жизни, религии и своему занятию мы есть кочевые инородцы, ничего общего не имеющие с инородцами оседлыми» (ГААК 1. Л. 51).

Сословные права и привилегии телеуты воспринимали как вознаграждение за «верное подданство», полученное на основе равноправного договора, как своеобразную плату за ясак. Принадлежность к инородческому сословию связывалась с социальным и этническим самоутверждением. В земельных спорах с крестьянами-переселенцами в начале XX в. телеуты всегда подчеркивали свое особое право на землю, свой более высокий, чем у крестьян (как считали телеуты), социальный статус: «Мы есть издревле оседлые инородцы и по преданию наших предков – крестьяне же есть пришельцы, которые поселились в смежности и записывались в подзаводское ведомство» (ГАТО 1. Л. 19). «Мы и наши доверители происходим от так называемых белых калмыков и всегда были верными подданными Великого Российского государства. Управлялись по особому положению и составляли особое инородческое сословие...» (ГАТО 2. Л. 395).

Документальные источники свидетельствуют о том, что на уровне официального представительства сословное самосознание телеутов выдвигалось на первый план, часто переплетаясь с этническим, а иногда и вступая с ним в противоречие. Экзоэтнонимы выступали в роли своеобразных сословных знаков, зачастую утрачивая свое этническое значение. Переплетение сословного и этнического уже было

заключено в бинарной оппозиции «мы и они» (инородцы – русские), включавшей, с одной стороны, сословный, а с другой – этнический термин.

Таким образом, пребывание телеутов в составе России уже на первых его этапах привело к формированию у них нового пласта самосознания, отражавшего их новый сословно-инородческий статус.

Что касается собственно этнического самосознания, то в XIX в., как отмечали исследователи, телеуты были одним из немногих народов алтайского региона, обнаруживавших таковое. «Это одно из племен Алтая, – писал миссионер и этнограф В.И. Вербицкий (1827–1890), – которое сохранило предания о своем происхождении и подданстве России. Само собой разумеется, что в этих преданиях более вымысла и творческой фантазии, нежели исторической истины, но все же это лучше, чем совершенный бельмес других племен» (Православное обозрение 1866: 79–80). В.В. Радлов также отмечал, что другие народы Алтая, «кроме телеутов, не имеют своего собственного названия» и совершенно утратили национальное самосознание, и что «только у телеутов и алтайских горных калмыков можно найти следы такого национального сознания» (Радлов 1989: 122).

Конечно, эти характеристики не в равной мере относились ко всем телеутским группам: ученые прежде всего имели в виду бачатских телеутов, у которых базой для сохранения и развития этнического самосознания являлась наиболее многочисленная межпоселенная этническая община – Пайат (Пайат, Байат). Пайат служит одновременно и общим названием всех бачатских селений, которые также именуют Баятией, и названием их жителей. Пайат считался и до сих пор считается символом телеутской родины, их родной земли. Телеуты сложили песни, прославляющие Пайат. Ассоциация телеутского народа носит название «Эне-Байат».

Таким образом, после вхождения телеутов в состав России у них достаточно быстро появились новые символы «родной земли», способствовавшие психологической адаптации к изменившимся условиям жизни.

Только те группы телеутов, которые нашли пути адаптации, направленные на поддержание этнокультурной самобытности, сумели в той или иной степени сберечь ее, для остальных же главным способом адаптации стала ассимиляция. Так, менее устойчивые, чем в этнической общине Пайат, территориально-соседские связи чумышских телеутов стали причиной неопределенности, расплывчатости их самоидентификации при превалировании ее локальных, поселенных, генеалогических форм. Степень выраженности этнического самосознания у этих групп определялась степенью их близости к бачатским телеутам. Наиболее тяготели в плане самосознания к бачатским телеутам чумышские ашкыштымы. Но надо отметить, что в той или иной степени к бачатским телеутам тяготело большинство тюркского «инородческого» населения Томской губернии, часть которого сохраняло телеутское самосознание хотя бы на уровне представлений о происхождении.

Так, судя по анкетам 1889 г. Томского статистического комитета, инородцы девяти управ губернии, представлявшие в своем большинстве шорцев, отметили при опросе, что не знают, «какого они рода, а происходят из калмыков (телеутов. – *Е.Б.*)» (ГАТО 3).

Чумышские ашкыштымы также указали на свое «калмыцкое», т.е. телеутское, происхождение (ГАТО 3). Примечательно и то, что в документах по землеустройству конца XIX – начала XX в., в разделе «К какой национальности принадлежат», обычно указывалось, что все кузнецкие инородцы, как оседлые, так и кочевые, «принадлежат к племени телеутов (теленгутов)» (ГАТО 2. Л. 395).

Стремление населения большинства инородческих групп томско-кузнецкого региона связать свое этническое происхождение с телеутами объясняется не только былой славой этого «знатнейшего народа Сибири» и не только его исключительной ролью в этногенетическом формировании многих народов, но и чувством этнического самосохранения, стремлением создать определенный психологический барьер ассимиляции, причислив себя к доминировавшему в регионе в историческом прошлом, родственному по языку и культуре этносу.

Характерно, что сословная инородческая принадлежность обрусевших телеутов определяла некоторую раздвоенность их этнической идентификации. Так, согласно данным Томского губернского статистического комитета за 1889 г., из 517 семей, находившихся в ведении Быстринской инородной управы, 19 глав семей, считавших себя русскими, указали на свое телеутское происхождение и двое – на свою генетическую связь с белыми калмыками (ГАТО 4. Л. 977–987). Почти все обрусевшие жители селения Усть-Кокса Уймонской инородной управы в Горном Алтае указали, что они «из роду белых калмыков» (Там же).

Очевидно, что особое положение телеутов как народа, доминировавшего на политической арене региона в течение продолжительного времени, после вхождения в состав России предоставило им привилегированные возможности этнического самосохранения. Этому способствовал особый психологический фон, поддерживаемый иноэтнической средой и обеспечивающий постоянное воспроизводство исторической памяти телеутов.

Представления об общности происхождения и исторических судеб у телеутов, так же как и у отдельных групп шорцев и алтайцев, поддерживались многовариантными преданиями о мифологическом предке-прародителе богатыре Шуню. Согласно легендам, Шуню передал свой народ в ведение русского царя, но обещал вернуться за ним. В периоды социальных кризисов, радикальных реформ, вносящих дестабилизацию в привычный ход жизни, у телеутов как бы срабатывает механизм психологической самозащиты, и они мысленно обращаются к Шуню как к символу этнического единства и заступнику. Так, в начале XX в., с распространением бурханизма на Алтае и в прилегающих инородческих районах, некоторые бачатские селения буквально жили ожиданием возвращения Шуню. Этнограф А.В. Анохин, принятый жителями одного из телеутских улусов за Шуню, был удостоен торжественного

приема: всем селением телеуты вышли ему навстречу, и старейшина приветствовал его словами: «Ты – наш золотой Шуню, мы тебя узнали. Ты пришел за нами» (Архив МАЭ 2. Л. 23). Во время моей экспедиционной поездки к телеутам в 1976 г. житель с. Челухоева задал мне такой вопрос: «Говорят, Шуню зашевелился и скоро за нами, татарами, придет. Что, у вас в Москве ничего не слышно об этом?» (ПМА 1976).

В 1990-е и в начале 2000-х гг. ожидание телеутами прихода спасителя Шуню усилилось, эти настроения звучали иногда в стихотворениях, печатавшихся в местной прессе:

Шуню – батыр, приди скорей,
В когорту собери детей...
Надежду в души посели,
Дорогу к истине открой,
Я веру обрету с тобой.
Через него любовь придет.
Она народ весь наш спасет (ПМА 2004).

До настоящего времени среди телеутов старших и средних поколений вряд ли найдется кто-либо, кому не знакомо имя Шуню.

В формировании и поддержании представлений телеутов о своей истории важная роль принадлежала их богатому фольклору. Широкое распространение среди телеутов исторических фольклорных сюжетов было отмечено В.В. Радловым: «У телеутов вообще историческая традиция развита гораздо больше, чем у алтайцев», – писал исследователь (Радлов 1989: 192). Особенности общинной и родовой структуры телеутов накладывали отпечаток на исторические представления. Так, у бачатских телеутов важные события их истории связывались прежде всего с несколькими аристократическими сеоками (родами): меркит, ютты, тумат, тодош и пр.

Образы других народов поддерживались также влиянием мифологии и исторического фольклора. В телеутских этногонических легендах рассказывается о происхождении «тунгусов», «остяков» и других народов. (Архив МАЭ 3. Л. 71–72). В фольклоре, отражающем сложные политические коллизии XVII–XVIII вв., постоянно упоминаются монголы-ойраты, китайцы, русские.

В телеутских преданиях и песнях русские предстают как «грамотеи» – чиновники, «ученые люди», «ученая нация»:

В полночь писавший русский писарь был силен
(сообразителен),
Русскую грамоту в руки брал.
Наши предки были сильны (умны).
Темной ночью русский грамотей – пишет,
Голова соображает.
Русский грамотей превосходил,
Прежние старики умны были (Архив МАЭ 4. Л. 7).

«Когда бог создавал разные народы, то специально кидал жребий, кому что достанется. Он созвал всех, разложил разные предметы и

сказал: “Выбирайте”. Русские люди сразу за бумагу схватились, а наши – за чалу (бубен. – *Е.Б.*). Поэтому русские все учатся, а мы все камлаем» (ПМА 1977).

Очевидно, что стереотип о русских как об «ученой нации» формировался внутри волостных и сельских общин и восходил к начальным этапам знакомства телеутов с русскими, когда они имели контакты главным образом со сборщиками ясака, ревизорами и прочими представителями административно-государственной власти, которых телеуты называли общим именем «тарга» (начальник).

Отождествление государственной власти с властью русского народа приводило в определенные периоды к развитию антирусских настроений, что наблюдалось, например, в начале XX в. и было обусловлено недовольством реформами, проводимыми царским правительством, и притоком в алтайский регион переселенцев из Европейской России. Атмосфера социальной напряженности усугублялась влиянием бурханистского учения, связанного с ожиданием прихода мессии-освободителя. У телеутов, как и у других групп коренного населения региона, в тот период получает некоторое распространение антирусский фольклор (Архив МАЭ 5. Л. 13–14).

Антирусские настроения некоторой части населения не перерастали в острые конфликты. Взаимоотношения телеутов и русских определялись преимущественно терпимостью, добрососедством и взаимопомощью. Эти принципы были необходимым условием социальной и этнической экологии в регионе. Но наряду с установками добрососедства действовал социальный механизм этноцентризма. Замкнутый характер многих телеутских общин, условия языковой обособленности части инородческого населения от русских, специфика традиционной религии телеутов определяли эзотерический, скрытый характер многих форм их духовной культуры. Об этом свидетельствует также связь представлений телеутов об их этническом происхождении с шаманистскими и бурханистскими мифами и пр.

Тенденции развития этнического самосознания телеутов определялись процессами, происходившими в их сообществе после вхождения в состав российского государства. К таким процессам относится в первую очередь интеграция бывших улусных группировок, осколков родов и племен в новые этнокультурные корпорации. Этот процесс у различных групп телеутов протекал с разной степенью интенсивности и в наибольшей степени захватил бачатских телеутов, а также томских телеутов, вошедших в качестве одного из основных компонентов в новое этнотерриториальное образование «томские татары».

Процессы этнической интеграции сопровождались трансформацией форм самосознания, что отражалось на судьбе некоторых этнических и этнолокальных наименований. Так, названия отдельных групп, вошедших в состав новообразованных телеутских общностей, нередко приобретали пренебрежительный оттенок, переходили из эндо- в экзогруппу или вообще исчезали, выходя из употребления. Такими «обесцененными» именами стали, например, старинные

этнические названия «тюлебер» и «ашкыштым». Эти имена нередко воспринимались в негативном и оскорбительном смысле: «Они – телеуты, но их в неуважительном смысле тюлебером называли» (ПМА 1977); «Нас называли “кестым”, “кештым”, “кештымinka” – это не русский, не татарин, значит. Сами себя мы так не называем. Это как бы обозвать» (ПМА 1978).

На официальный уровень этническое самоопределение телеутов вышло после Февральской революции 1917 г., когда сословия были упразднены и правовой фактор стал осмысляться не как сословный, а как национальный. Так, анкеты Сельскохозяйственной переписи 1917–1920 гг., в отличие от подавляющего большинства предыдущих ревизий и переписей, содержали вопрос: «К какой национальности себя относите?» (ГААК 2; ГАТО 5). Характерно, что по результатам переписи среди алтайского населения оказалось большое число лиц с пометкой «неизвестной национальности». Для осмысления своего официального национального статуса, к существованию которого инородцы не привыкли, требовалось время.

В период национального районирования конца 1920-х – начала 1930-х гг. телеуты добивались создания у них самостоятельного национального Телеутского р-на, который, по их мнению, мог бы стать гарантом их прав. Это отмечено в дневниковой записи этнографа Лидии Эдуардовны Каруновской (1893–1975) в 1929 г.: «Из первых же бесед выяснилось: основные большие вопросы здешних телеутов – низкая рождаемость и желание иметь свой отдельный район и свои особые права на подобный район» (Архив МАЭ 6. Л. 4). Пожелания телеутов не были учтены: Телеутский национальный район не был создан. Тем не менее телеуты были отнесены к группе национальных меньшинств – «нацменов». Название «нацмен» на какое-то время стало определяющим знаком их социальной идентичности. Два телеутских колхоза получили официальное название «Нацмен». Но постепенно имя «нацмен» утратило прежний статус и почти вышло из употребления.

На официальном уровне телеуты продолжали использовать те же самоназвания, что и в предшествующем столетии: «татары», «телеуты» и пр. В последующие десятилетия, в связи с административно-территориальными новшествами в регионе, телеутская этнонимия несколько изменилась. Так, с образованием Ойротской (впоследствии Горно-Алтайской) автономной области (1948–1991) часть телеутов, проживавших в ней, были записаны алтайцами и впоследствии сами стали так себя называть.

Этноним «телеут» продолжал бытовать главным образом среди бататской группы, а также у жителей селения Улус-Черга в Горном Алтае. Характерно, что в официальной документации этническое имя «телеут» все более вытеснялось названием «татарин» и использовалось до начала 1990-х гг. преимущественно в научной и научно-популярной этнографической и исторической литературе³.

³ См.: Батьянова 1979а, 1992, 2007 и др.

Отсутствие у телеутов многие десятилетия официального национального статуса активизировало процессы их ассимиляции. Психологические установки на «естественную ассимиляцию», вызванные во многом ошибками национальной политики, привели к забвению телеутами многих элементов традиционной культуры. Особенно активно процессы ассимиляции происходили в смешанных (телеутско-русских и пр.) селениях, где дети нередко стеснялись говорить на родном языке, где тщательно скрывалась приверженность части телеутского населения традиционной религии, где постепенно выходила из употребления национальная одежда. В такой обстановке этнического дискомфорта у некоторых телеутов формировался так называемый комплекс этнической неполноценности. Так, согласно данным социологического опроса, проведенного в конце 1980-х гг. в Бековской средней школе Беловского р-на Кемеровской обл., часть телеутов-старшеклассников указала, что они испытывают «комплекс этнической неполноценности».

Избавление от такого «комплекса» некоторые интуитивно искали в ассимиляции. Мотивы установок на ассимиляцию так определены в одной из известных работ по социальной и этнической психологии: «Добровольная ассимиляция, цель которой выжить среди “других” – это стремление психологически защититься от возможной агрессии путем вхождения в более массовое и сильное “мы”, тем самым усиливая его позитивный образ» (Лебедева 1993: 8).

Тем не менее телеуты продолжали сохранять свою этническую специфику, в том числе и этническое самосознание. Исследования, проведенные в 1970-е – начале 1980-х гг., показали, что наиболее распространенными этнонимами у них в тот период были «телеут», «теленгет», «татарин». Причем имя «теленгет» использовалось обычно при общении только на родном языке, а названия «татарин», «татарлар» – и на родном, и на русском языках. Мнения о правомерности использования названий «телеут» и «теленгет» («теленэт») у людей расходились. В одних случаях считали: «Теленгет – так наш народ себя называет». В других же утверждали: «Наш народ – телеуты. Теленэт есть где-то, но это в Монголии. Это совсем не то, хотя они и родственны нашему народу». И, наконец, третий вариант: «По-правильному нас не “телеут” зовут, а “теленэт”. Это русские нас телеутами прозвали». Характерно, что самоназвание «телеут» обычно использовалось представителями телеутской интеллигенции или людьми, знакомыми в какой-то степени с литературой по истории и этнографии. Простые же люди чаще называли себя татарами, иногда и не подозревая, что существует этническое имя «телеут»: «Вы телеут?» – «Я такой народности не знаю – татарин я». «Вообще татары мы, а почему считаемся телеутами, я не знаю». Незнание этнонима «телеут» обнаруживали и многие русские соседи телеутов: «А кто такие телеуты? Это татары, что ли?» Такое забвение этнического имени «телеут» было связано прежде всего с отсутствием у него на протяжении многих лет официального статуса.

В течение нескольких столетий этноним «телеут» был официальным именем, используемым его носителями главным образом на

уровне общения с административной властью. С упразднением же в послереволюционный период Телеутских волостей название «телеут» стало повсеместно забываться. Правда, в пос. Черта, вошедшем в советское время в состав г. Белово, есть улицы с названием Телеут, а близ г. Кузнецка (Сталинска, Новокузнецка) долгое время сохранялось старинное селение Телеуты, вошедшее впоследствии в черту города. Поэтому для части населения слово «телеут» постепенно стало не этническим, а скорее топонимическим понятием.

«Реабилитация» этнонима «телеут» началась в середине 1980-х – начале 1990-х гг. Существует мнение, что почву для нее подготовили «многочисленные этнологические, антропологические и другие экспедиции, работавшие у них (телеутов. – Е.Б.) в последние два десятилетия» (Кимеев 1985: 64). Д.А. Функ, проводивший этнографические исследования у бачатских телеутов в этот период, отметил, что «в настоящее время этноним *телеут* является основным при названии своей национальности в общении на русском языке людям иной национальной принадлежности» (Функ 1992: 154).

С подъемом национального самосознания народов СССР в конце 1980-х – начале 1990-х гг. имя «телеут» стало своеобразным символом борьбы за национальные права этого народа. В 1989 г. Госкомстат РФ признал телеутов самостоятельным народом и подтвердил это акцией по обмену телеутских паспортов (по желанию), где в графе «национальность» названия «татарин», «шорец», «алтаец» и пр. можно было заменить именем «телеут». В 1990 г. была создана телеутская ассоциация «Эне-Байат», и одним из главных направлений ее деятельности стало требование расширения национальных прав телеутов. Эти требования настойчиво звучали на съездах и других представительных форумах.

Подъем этнического самосознания телеутов, метаморфозы их самоопределения в конце 1980–1990-х гг. выразительно отражены в газетной статье «Я – телеут», автором которой является известный телеутский правозащитник Николай Васильевич Калишев. Автор с тревогой и сожалением констатирует утрату телеутами ряда этнических традиций и существование в их жизни многих социальных, экономических и прочих проблем. Но в то же время он выражает надежду и уверенность в том, что объявленные в стране «гласность и демократизация» будут способствовать неизменному обеспечению российским государством национальных прав телеутов (см. Приложение).

Телеуты были внесены в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации, утвержденный Правительством РФ в 2000 г., что гарантировало государственную поддержку развития их национальной культуры.

Примечательно, что томские телеуты-калмаки, признанные в XX в. этнографической группой в составе сибирских татар, в начале 1990-х гг. также добивались признания их самостоятельным народом и включения под именем «калмаки» в список народов России, но не

получили официальной поддержки. Оживление национального самосознания наблюдалось и у телеутов Горного Алтая.

Постепенный спад этнического самосознания телеутов начался в постперестроечное время, что было связано с экономическими трудностями переходного периода, разрушением привычных мировоззренческих и нравственных ориентиров. Материалы моей экспедиции к телеутам середины 1990-х – начала 2000-х гг. показывают, что часть населения утрачивала интерес к проблемам своего национального статуса. Устав от «тягот перехода к капитализму», от политических и финансовых встрясок, телеуты постепенно переключались с задач, связанных с национальным самоутверждением, на «более житейские заботы». Такие настроения отчетливо отражены в высказывании моей собеседницы – молодой телеутки: «Теперь не время думать, телеут ты или кто другой, теперь главное – выжить» (ПМА 1994). Впрочем, у телеутов можно было обнаружить диаметрально противоположные настроения: от культа национальной самобытности и установок на этноцентризм до полного неприятия новой политики «национального возрождения», своеобразной ностальгии по спокойным советским временам, когда «все жили дружно». В этой обстановке менялось отношение к этнониму «телеут», происходила некоторая его девальвация. Подавляющее большинство опрошенных мной в экспедиции 1993–1994 гг. телеутов так и не сменили в паспорте пометку о своей национальной принадлежности, пожелав оставаться «татарами» или «алтайцами». «На том свете паспорт сменим», – шутили по этому поводу старики. Интересно, что новый статус этнонима «телеут» воспринимался часто как некая акция, продиктованная сверху. «Это Горбачев придумал всех нас, татар, телеутами записать», – доказывал мне один пожилой телеут.

Характерно, что в кризисной ситуации один из способов этнического выживания некоторые из телеутских лидеров видели в ориентации на сближение с более крупными, родственными по языку и культуре народами, прежде всего с алтайцами. Представления о собственной этнической культуре связывались с культурой кочевников, которая в среде телеутов имеет высокий престиж. В 1990-е гг. наблюдался подъем самосознания на уровне метаэтнических (надэтнических) общностей (южносибирской, алтайской, тюркской). Среди телеутов распространение такие знаки самоидентификации, как «алтайцы», «тюрки». Впрочем, для самоопределения на родном языке телеуты по-прежнему использовали этнонимы «теленгет», «паят», «татарлар».

Таким образом, анализ телеутской этнонимии в ее историческом развитии (XVII–XX вв.) показывает, что в то время как знаки внутриэтнической идентификации телеутов оставались более или менее устойчивыми, неизменными, самоназвания, обращенные вовне, постоянно претерпевали различного рода трансформации. Они являлись не только официальными именами телеутов, но и определяли их положение в российской государственной системе, часто выступая в роли правовых гарантов. Под влиянием внешних факторов различные

определители официальной самоидентификации то исчезали из обращения, то возникали вновь, меняя правовой, административный и пр. статусы, и в зависимости от этого менялось отношение к ним самих телеутов.

Изменчивость самоидентификации на внешнем официальном уровне служила средством политической и этнической адаптации малого народа к условиям его жизнедеятельности в полиэтничном российском государстве.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Архив МАЭ 1 – Ф. 11. Оп. 1. № 33.
Архив МАЭ 2 – Ф. 15. Оп. 1. № 15.
Архив МАЭ 3 – Ф. 15. Оп. 2. № 26.
Архив МАЭ 4 – Ф. 15. Оп. 1. № 460.
Архив МАЭ 5 – Ф. 11. Оп. 1. № 94.
Архив МАЭ 6 – Ф. 15. Оп. 2. № 27.
ГААК 1 – Ф. 29. Оп. 1. № 1554.
ГААК 2 – Ф. 233. Оп. 1 Б. № 811.
ГАТО 1 – Ф. 3. Оп. 48. № 86.
ГАТО 2 – Ф. 3. Оп. 19. № 867.
ГАТО 3 – Ф. 234. Оп. 19. № 89.
ГАТО 4 – Ф. 234. Оп. 19. № 89.
ГАТО 5 – Ф. Р-231. Оп. 1. № 497.
РГАДА – Ф. 199, портф. 580. Д. 8.
РГИА – Ф. 1264, 1265, 1290 и др.
ПМА 1976 – Кемеровская обл., Беловский р-н, с. Челухоево: Абушкин Д.С., 1898 г.р.
ПМА 1977 – Алтайский край, Кытмановский р-н, совх. Октябрьский: Арлинекова Н.К., 1907 г.р.; Кемеровская обл., Гурьевский р-н, с. Шанда: Тарасова А.С., 1926 г.р.; Кемеровская обл., Беловский р-н, с. Челухоево: Челухоев Н.С., 1904 г.р.
ПМА 1978 – Кемеровская обл., Юргинский р-н, д. Шалай: Суркова А.И., 1914 г.р.
ПМА 1994 – Кемеровская обл., Гурьевский р-он, с. Шанда.
ПМА 2004 – Кемеровская обл., Беловский р-н, с. Беково: Сатин В.И., 1961 г.р.
Батьянова Е.П. Некоторые аспекты этнического самоопределения телеутов // Проблемы истории СССР. М., 1979а. С. 92–110.
Батьянова Е.П. Этнографические группы телеутов в XIX в. Депонир. в ИНИОН РАН, 1979б. № 4188.
Батьянова Е.П. Община у телеутов // Телеуты. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 17. М.: б.и., 1992. С. 141–268.
Батьянова Е.П. Метаморфозы этнической самоидентификации (на примере телеутов) // Этническая культура: проблема самосохранения в современном контексте (Культурологические очерки). М.; Нальчик, 1997. С. 148–161.
Батьянова Е.П. Род и община у телеутов в XIX – начале XXI века. М.: Наука, 2007.

Кимеев В.М. Исторические судьбы телеутов // Социально-культурные процессы в Советской Сибири. Тез. докл. областной научной конференции по этнокультурным процессам. Омск, 1985. С. 63–66.

Лебедева Н.М. Социальная психология этнических миграций. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993.

Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. СПб.: Тип. «Ш. Бусель», 1912. (Записки Императорского Русского географического общества по отделению статистики).

Православное обозрение: богословский журнал. 1866. Т. 19. № 1.

Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

Функ Д.А. Бачатские телеуты. К характеристике современных этносоциальных проблем // Этнос и его подразделения. Ч. 1: Этнические и этнографические группы / отв. ред. Р.Г. Кузеев, В.А. Тишков. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1992. С. 149–157.

Radloff W.W. Aus Sibirien. Bd. 1. Leipzig: T.O. Weigel, 1883.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Архив МАЭ – Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого

ГААК – Государственный архив Алтайского края

ГАТО – Государственный архив Томской области

ПМА – Полевые материалы автора

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РГИА – Российский государственный исторический

Приложение

Я – ТЕЛЕУТ⁴

Долго размышлял, сомневался, наконец, решился и написал короткую строчку: «Я – телеут», которую и выношу в заголовок.

По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года, в области проживают представители 114 национальностей. Но телеутов среди них нет. Почему? Куда исчезла народность? Как это могло случиться? Беру свой советский паспорт и в строке «национальность» читаю – телеут. Я – есть, существую. Значит, народность есть, живет одними заботами, проблемами, радостями и горестями в единой многонациональной семье народов страны. Но где же правда? Вопрос сложный, так как затрагивает исторический и национальный аспекты, и по сути своей он политический.

Гласность и демократизация нашей жизни дали возможность переосмыслить многие страницы и периоды новейшей истории страны. Многие публикации раскрыли допущенные искажения исторической правды, научной основы и в итогах всесоюзных переписей населения. Сегодня, по моей экспертной оценке, численность телеутов составляет

⁴ Статья опубликована в газете «Кузбасс» 13 июля 1989 г.

порядка трех тысяч. Других данных просто нет. Не найдем мы их и в материалах всесоюзных переписей.

Продолжаю поиск потерянной народности и уточняю численность телеутов. Часть телеутов была закодирована и нашла отражение в итогах переписей как алтайцы (1970 г. – 2014 человек, 1979 г. – 1849). Где остальные? Думается, они проходят и числятся как татары. На счет административно-командной системы следует отнести не только преступления против целых народов и народностей своей страны в период сталинизма, но и произвол, имевший место в решении вопроса национальной принадлежности конкретного человека.

Многие из моей малочисленной народности идут по жизни с записью иной национальности в паспорте. Говоря о произволе, имею в виду факты, когда в одной семье одни члены записаны как телеуты, другие как татары и даже есть русские. В этом заключается и историческая, и социальная несправедливость. Кто в этом виноват? Административная система? Работник паспортного стола? Сами телеуты? Считаю, и бюрократическая среда, и аппаратный работник, и сами телеуты. Национальная интеллигенция только возрождалась, советские органы не задавались вопросом, историческая наука молчала.

В поисках истины стараюсь заглянуть в прошлое, в глубь веков. Мне кажется иногда, что вижу своих далеких предков, огонь их костров, слышу их голоса, ржание и топот коней. Стараюсь воскресить в своей памяти сказания, героический эпос, которые длинными зимними ночами при свете керосиновой лампы или при свечах входили в мое детское сознание, но не отложились. Увы, и фантазия не дает простора и успокоения, и память подвела, не сумела сохранить то, что должно бережно передаваться из поколения в поколение, что составляет культурное наследие и духовное богатство народа, что невидимыми нитями связывает крепко и навечно определенную общность людей.

Полученные знания по истории в школе обрывочны. Им недостает полной объективной исторической правды. История Сибири уходит в глубь веков. И берет она начало отнюдь не с похода Ермака. И до Ермака была жизнь. Кровавые войны за выживание чередовались с мирными буднями, так же восходило солнце и люди радовались началу нового дня. Великое движение народов, их борьба за жизненные ареалы исторически определили как телеутам, так и шорцам жить и продолжать свой род на юге Западной Сибири, на территории сегодняшнего Кузбасса. Я пишу об этом с болью в сердце, констатируя, что сегодня, в конце XX века, не знаю и не вынес из школы знания по истории народов Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера.

Писатель и философ современности Чингиз Айтматов в своем романе «И дольше века длится день» приводит предание о манкуртах – рабах, не помнящих своего прошлого. И боль моя в том, что сам я и мои телеуты не знают своего прошлого, своих исторических корней. Тем самым разрывается связь времен и поколений. Я современный манкурт? Нет и нет. Не хочу им быть. Еще не поздно. Народность жива, существует. Нам, живущим сегодня в великой стране, нашим детям и последующим поколениям очень нужна историческая правда, знание своих корней. Полностью согласен с выводами и предложениями академика

Деревянко и его соавторов в статье «Пока не поздно» (газета «Правда», декабрь 1988 года). С трибуны съезда народных депутатов СССР устами народного депутата Е.А. Гаер звучал и мой голос.

Вот эта не только историческая неграмотность, но и в буквальном смысле неграмотность и привела к казусам с записями в паспортах о национальности. Я родился после войны. Моя мама неграмотная, не умеет ни читать, ни писать. А сколько их, неграмотных, было среди поколения моих родителей? Много и очень много. Особенно среди женщин. Можно представить, каким был образовательный уровень моей малочисленной народности в 1917 году, когда Октябрь открыл новую эру в истории народов нашей страны.

Часто задаю себе вопрос, как смогла моя неграмотная маленькая народность выжить, не исчезнуть, до сегодняшнего дня сохранить обычаи, обряды, язык, самобытную культуру? Какая неведомая и невидимая сила сближает и роднит нас, телеутов, сегодня? Может, сила тяготения объясняется тем, что мало нас? А может, есть и действует неоткрытый физический или биологический закон выживания? Адресую вопросы ученым – может, они знают ответы. Эту тайну до 1917 года хранит время, история, а Великий Октябрь дал моей народности гарантию и право на жизнь, развитие.

И что бы ни писали, ни говорили недруги социализма о нашей, о моей революции – я не принимаю их доводы. Октябрь, русский народ, великая русская культура помогли возродиться отсталым нациям и народностям, взрастить национальные кадры, дали возможность развивать и преумножать культурное наследие. В этом я глубоко убежден на примере своего народа.

У меня перед глазами две картины народного художника РСФСР А.Н. Кирчанова: «Телеутка с трубкой» и «Молодость Салаирского края». Две картины, два точно схваченных талантом художника образа. Всматриваюсь внимательно в сидящую старую телеутку с трубкой, и картина оживает в моих глазах – передо мной сидит как живая моя добрая старая бабушка, тихая, безропотная, не умевшая писать и читать, много всего перенесшая в жизни. С двух картин смотрят на меня старая и молодая телеутки. Чувствую время, дистанцию, отделяющую сегодняшнюю жизнь телеутов от прошлого. Две картины, два символа – старого и нового. Две телеутки смотрят и разговаривают с тобой из прошлого и из настоящего. Одна взывает: «Помни!». Вторая вселяет оптимизм и уверенность в будущем своего народа.

Тревога за судьбу малочисленной народности вынудила меня взяться за статью. Есть ли сегодня опасность исчезновения телеутской народности? Да, есть. Исчезнуть не только на бумаге, как случилось в материалах всесоюзной переписи населения, но и реально в жизни. Когда теряется связь с прошлым, когда нет своей письменности, когда исчезает родной язык, тогда народ или народность сходят с исторической арены. При этом следует учитывать происходящие естественные процессы миграции и ассимиляции, а также то, что технический процесс, урбанизация, промышленное освоение мест проживания вносят существенные моменты в сознание и образ жизни людей. Опасность исчезновения

малочисленных народностей есть. И не случайно на Съезде народных депутатов во многих выступлениях звучала тревога за их судьбу.

Смогут ли телеуты сохранить свой этнос? В школе не изучается родной язык. Много телеутских детей не знают своего родного языка. Дети (и не только они) не знают своей истории. Незаметно исчезает самобытная культура – фольклор, обряды, обычаи. Урбанизация уже поглотила ряд телеутских поселений: Телеут (город Новокузнецк), Черта и Улус (город Белово).

Открытая добыча угля – прямая угроза среде обитания телеутов, единственному оставшемуся островку компактного их проживания: деревням Беково, Челухоево, Верховская (Беловский район). Погоня за дешевым углем превратила ближайшие окрестности в свалку горной породы. Телеутская деревня Шанда скоро уже практически исчезнет под действием, напором «промышленного геноцида». Отсутствие данных в материалах всесоюзных переписей населения по телеутам не позволяют сделать анализ ни их численности, ни половозрастного состава, ни уровня образования, ни состава семей, их структурных изменений и в динамике. Если считать, что алтайцы в области, по данным переписей населения, это телеуты, то динамика их численности свидетельствует о четкой тенденции сокращения. Почему? Сказывается миграция? Продолжительность жизни? Сокращение рождаемости? Рост смертности? Все эти и другие факторы имеют место, и их взаимодействие, влияние нужно исследовать и изучать.

Вопросы, вопросы... Пишу и не могу остановить себя. Наверное, долго шел к своей исповеди или время и возраст открыли глаза на многое в жизни и вызывают к действию. Кузнецкая земля, Кузбасс – мой дом, земля моих предков. Здесь мои корни. Кузбасс – родной дом для 3 миллионов 175 тысяч моих земляков, русских, украинцев, татар, белорусов, чувашей, шорцев, латышей, немцев – представителей свыше 100 наций и народностей нашей страны. Здесь жить нам и нашим детям. Надо действовать, искать пути решения накопившихся экономических и социальных проблем, назревших вопросов по совершенствованию межнациональных отношений.

Нужно ставить точку в своих рассуждениях. Не буду редактировать. Что получилось – статья, письмо, мысли вслух? Не знаю. Если будет опубликовано, пусть читатель не судит строго за форму и стиль изложения.

Н. КАЛИШЕВ⁵

член областной комиссии
по совершенствованию
межнациональных отношений

⁵ Николай Васильевич Калишев (1946–1997) родился в телеутском селении Верховская Беловского р-на Кемеровской обл. В 1971 г. окончил Новосибирский институт инженеров геодезии, аэрофотосъемки и картографии. В 1987–1997 гг. работал председателем Кемеровского областного комитета государственной статистики. Член областной комиссии по совершенствованию межнациональных отношений. Один из инициаторов создания телеутской ассоциации «Эне-Байат». Сыграл большую роль в восстановлении национального статуса телеутов и включении их в список КМНС.



Москаленко Нелли Павловна

ТРИ КОЧЕВНИКА ЦЕНТРА АЗИИ: ИСТОКИ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ТУВИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В середине 90-х во время экспедиции мне пришлось сесть в рейсовый автобус Абакан – Кызыл, в то время это был самый доступный транспорт, куда можно было свободно купить билет в кассе железнодорожного вокзала. Еще на вокзале я заметила молодых ребят-тувинцев в солдатской форме, которые занимали очередь за билетом в ту же кассу, где продавались билеты на кызыльский рейс. Ребята вели себя весьма вежливо, помогали людям уложить багаж, садиться в автобус, пропускали вперед пассажиров, уступали места.

Дорога через Саяны была долгая, удивительно контрастная: в Абакане – дождь, на Саянах – настоящая зима, кругом снежные сопки, освещенные ярким летним солнцем, и голубое небо с редкими курчавыми белыми облаками. После перевала автобус помчался быстрее, то поднимаясь, то спускаясь по серпантину горной дороги, большинство пассажиров тихо дремало. Вдруг, совершенно неожиданно, из последних рядов салона автобуса негромко зазвучало горловое пение. Один из молодых людей в солдатской форме исполнял горловое пение, а остальные ребята были в восторге от его пения, и их радости не было конца. «Дембеля – они пьянеют от этого спуска, только что пересекли границу Республики Тыва, они ждут этого момента как звон кремлевских курантов в новогоднюю ночь. Скоро будет остановка, они пойдут целовать и обнимать тувинскую землю», – не дожидаясь вопроса, объяснила мне соседка. Действительно, ребята были на седьмом небе от счастья. На остановке автобуса они поднялись на небольшой холмик, склонив голову, сели на землю, и начали аккуратно подбрасывать небольшую горсть земли, то сжимая ее в кулаках, то поднимая вверх...

Мне подумалось, ведь совсем недавно они были совершенно обычные незаметные ребята. Теперь все внимание пассажиров было вокруг них – молодых людей тувинской национальности, бывших солдат российской армии. Поведение ребят изменилось кардинально: с одной стороны, они были весьма дружелюбны, а с другой стороны –

все остальные как будто вовсе не присутствовали. Этот мир принадлежал только им. «О чем они поют?» – поинтересовалась я у знакомой соседки. Она неторопливо объяснила мне, что «поют о том, что родная земля дает им силу и крылья. Что они непобедимы на своей земле, и умереть им совсем не страшно, когда грудь наполнена воздухом родной тувинской земли: я – мен-тыва-мен, сын тувинской земли, я – в своей колыбели...» (ПМА 1).

Именно тогда впервые я задалась вопросом: ведь они совсем недавно были рядовыми российскими солдатами, гражданами нашей страны, что изменилось так быстро в их судьбе? А что, если вернуться назад на несколько метров по ту сторону границы, сила их покинет, «крылья» отпадут, и они испугаются? В какой битве они непобедимы и кто их враг? Кто ты – сын тувинской земли?

Представленная статья посвящена истокам и основным этапам формирования тувинской идентичности в XX в., т.к. именно в двадцатом столетии произошла кардинальная трансформация самосознания тувинского народа, тувинский кочевник прошел длительный путь самоопределения: от степного урянха, таежного сойота, кочевника-арата Тувинской Народной Республики до гражданина Республики Тыва и Российской Федерации (россиянина). В статье выделены основные этапы (периоды) формирования тувинской идентичности: период Тувинской Народной Республики (1921–1944), советский и постсоветский период и современная Тува. С этими тремя периодами соотнесены три образа тувинского кочевника: дедушка (*кырган-ачай*), отец (*ачай*) и сын (*оглу*) (конечно, эти образы достаточно условны, они даны лишь как ориентиры в восприятии текста).

В исследовании мною были поставлены следующие вопросы: какую роль в самосознании тувинского народа сыграл опыт существования Тувинской Народной Республики (1921–1944)? какая роль в его становлении принадлежала государственным и национальным символам республики – гимну, гербу, флагу? какую роль в формировании этих образов сыграли конкретные исторические личности? как формировалась советская идентичность в период существования Тувинской автономной республики? И, наконец, кто ты – «Мен – тыва мен – Я – тувинец»? (Государственный гимн Республики Тыва 2011).

Кырган-ачай (дедушка) – арат Тувинской Народной Республики

Невозможно понять происходящие в современной Туве процессы, не опираясь на анализ исторического прошлого тувинского народа. Ибо в современной Туве «героическое» прошлое не только переосмысливается учеными и политическими деятелями, но активно используется в современном общественном и гуманитарном пространстве. Говоря об уникальной природе, о своеобразной многовековой кочевой культуре тувинского народа, прежде всего подчеркивается и ее

уникальный исторический опыт – опыт независимого государства в центре Азии – Тувинской Народной Республики (1921–1944). Для большинства тувинцев это не только важный исторический факт, но и фон личной этнической биографии (Москаленко 2018).

Период существования Тувинской Народной Республики (далее ТНР. – *Н.М.*), ее роль в истории Тувы и России до сих пор вызывает неподдельный живой интерес не только у историков, исследующих разные аспекты данного периода, но и у современных этнологов, социально-культурных антропологов, изучающих истоки формирования самосознания (идентичность) тувинского народа (Москаленко 1997; 1998; 2004; 2014; 2018; 2023; История Тувы 2007; Айыжы 2007; Ламажаа 2021).

Время образования ТНР тувинцы охарактеризовали как «эпоху великих перемен». Кардинально менялись не только кочевой образ жизни народа с его многовековым хозяйственным укладом и сезонно-временным ритмом существования, но и родовое самосознание. Впервые создавались новые символы государства и его основные институты: правительство, парламент, судебная система, система надзора и контроля, здравоохранение, профессиональные и культурные союзы, партийные и молодежные объединения.

Геральдические символы Танну-Тувинской Республики появились сразу после ее создания (Аранчын 1982; История Тувы 2007; Монгуш 2014). Причем молодое правительство обратилось к формированию нового флага, опираясь на хорошо понятную для большинства тувинского народа традиционную религиозную буддийскую символику – как если бы герб СССР содержал православный крест вместо пятиконечной звезды. Так, первое знамя ТНР имело вид одного из «восьми благоприятных символов с восемью спицами» «Колеса Учения», символизирующего восьмеричный духовный путь к совершенству и просветлению. В исторических документах эту эмблему называли «хорло» (тув. *хорлуу*), но здесь этот символ уже трактовался в совершенно ином контексте: благодаря победе Тувинской народно-революционной партии кочевой тувинский народ придет к новой счастливой жизни, где каждому человеку найдется свой достойный путь к совершенствованию благодаря новым знаниям и новой идеологии.

Смена национальной символики фактически отражала и смену идентичности. По тому, как менялась национальная символика в период ТНР, можно постепенно проследить, как менялись и ее идеологические смыслы, политические ориентиры, как менялся сам человек. Юридическое оформление новая символика получила лишь в 1926 г., в третьей Конституции ТНР, в которой говорилось: «Государственный герб состоит из изображения “хорло”, внутри которого – земной шар в лучах солнца. Вверху же – серп и грабли, окруженные венцом из колосьев» (Конституция Тувы 1993). В 1941 г. в конституции ТНР была окончательно закреплена символика, уже схожая с советской. «В новом гербе ТНР находилось изображение земного шара, а вокруг него – обрамление из колосьев хлеба и других растений, переплетающихся в

нижней части с красной лентой, и наконец, в нижней части герба было изображение серпа и молота. Вид нового флага соответствовал флагу СССР – только вместо звезды с серпом и молотом на флаге ТНР помещались золотые буквы “ТНР”. Это были последние государственные символы республики, которые просуществовали до 1944 года» (Монгуш 2014: 59–65), и к этому моменту был сформирован новый человек, достаточно далекий от свободного арата, с осторожностью вспоминаящий свое прошлое.

В период ТНР большинство элементов традиционной культуры было отнесено к пережиткам прошлого и подлежало искоренению. Причем подвергались изменению именно те элементы традиционной культуры, которые были связаны главным образом с религиозными чувствами и религиозным самосознанием. Менялся сам человек, его отношение к себе, к своим традиционным ценностям, которые базировались на родовом самосознании, где человек был неотъемлемой частью рода, общины и природы. Теперь основой нового самосознания человека стала идея национального государства; роль общины, а также правила, регламентированные прежним сословным обществом, постепенно утратили свое значение. Мир кочевника значительно расширился, появились новые возможности реализации своих способностей, новые формы взаимоотношения между людьми.

В период ТНР начала формироваться новая идентичность, впервые объединившая все родовые группы под общим названием – «народ Танну-Тува улус» (Создание суверенного государства 1991). Вместе с тем этнический компонент самосознания тувинского народа не всегда был определяющим. В первую очередь человек определял (идентифицировал) себя по родовой, семейной (фамильной), а затем по территориальной принадлежности – по месту жительства, а также по принадлежности к собственности. И этому есть объяснение. Так, исторически сложилось, что наиболее устойчивой и безопасной формой кочевой жизни в уединении оставалось совместное сосуществование и взаимопомощь в общине, где любой человек являлся неотъемлемой ее частью (семьи, рода-сеёка) и где от каждого человека зависел окончательный успех дела. Роль каждого человека имела огромное значение, забота о человеке была первостепенной: создавали лабазы, оставляли провизию, огонь и одежду для других. Доводы были простые: «человек, который пройдет по этой дороге после тебя, такой же “нуждающийся” человек, как и ты, поскольку он здесь оказался» (ПИМА 2). При этом не имело большого значения твое этническое происхождение: тувинец, русский, монгол, улуг-хемский, как-хемский, хемчикский, овюрский и т.д.

В формировании нового тыва-кижи-человека сыграли роль и конкретные исторические личности, прежде всего Иннокентий Сафьянов (Эккендей), минусинский купец, революционер, участник Гражданской войны в Сибири. Именно ему было суждено стать ключевой фигурой в создании нового тувинского государства (Верецагина 2004; Дацышен 2004; Москаленко 2004; 2014; Моллеров 2005). В

современной тувинской литературе эту личность называют «легендарной», т.к. именно он предложил внести в первую Конституцию ТНР новое название Тувы – *Танну-Тува улус*, а прежний г. Белоцарск переименовать в г. Красный (ныне – Кызыл). «Даже этих двух эпизодов из жизни Иннокентия Сафьянова вполне хватило бы, чтобы жители Тувы навсегда должны были вписать его в списки своих национальных героев» (Сафьянов 2012: 5).

Особое отношение тувинцев к этой личности было вызвано не только тем, что Иннокентий Сафьянов хорошо знал тувинский язык, понимал и любил обычаи и традиции тувинского народа, но и тем, что у него была «почти тувинская» любовь к главному символу кочевника – коню. Любовь к коню привил ему его родной дядя Андрей, известный в Урянхайском крае коневод, который вывел отдельную «андреевскую», или «сафьяновскую», породу лошадей, пользовавшуюся большой популярностью в Урянхайском крае и в Монголии (Верецагина 2004: 15). Именно особое отношение к коню позволило Сафьянову приблизиться к пониманию сути кочевой культуры, что вызывало большое уважение у простого кочевника. Ведь для тувинца символ его родины – это коновязь (*баглааш, тув.*), место возле юрты или дома, где он привязывал своего коня. Интересно отметить, что коновязь – это первое, что появляется на место кочевья (*аала*) и последнее, что остается после ухода кочевника. Конь для кочевника – «это нечто больше, чем просто полезное животное. Уходя из жизни, наши предки прощались с близкими людьми и с конем. Тувинца в мир иной был призван сопровождать только конь» (Даржа 2003: 7). Издревле к коню относились как к лучшему другу, свое утро человек начинал с молитвы и общения со своим конем: «Говорят, лошади узнают друг друга по ржанию, а люди узнают друг друга по разговору», – так начинается роман известного тувинского писателя Степана Сарыг-оола «Повесть о светлом мальчике» (Сарыг-оол 1974: 9).

Появление новой государственной идентичности имело не только политическое, но и психологическое значение в самосознании тувинского народа. Ибо прежнее название Тувы – «Урянхай», «Урянхайская земля», а ее народа – «урянхайцы» сами тувинцы воспринимали резко отрицательно¹. По их мнению, оно несло в себе негативный и даже оскорбительный оттенок. В первую Конституцию ТНР не вошло и

¹ О возникновении названия «урянх» достаточно подробно написано в книге С.И. Вайнштейна «Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографические очерки» (М., 1961). Ученый отмечал, что термин «урянхат» (урянх) является древнейшим тюрко-монгольским этнонимом. Среди сподвижников Чингисхана «сокровенное название» указывает на нескольких лиц из племени «урянхана». Один из видных чингисхановских представителей – эмир Субэдей-бахадура – был из племени урянхат. О том, что «урянхат» служило этническим именем, косвенно свидетельствует то, что сын Субэдей-бахадура носил имя Урянхата. Этноним «урянкат» сохранился в качестве самоназвания отдельных монголоязычных групп. Среди волжских калмыков был род урянхус. Якуты в торжественных случаях называли себя урянхай-саха. В последние столетия монголы называли всех тувинцев урянхами. В русских источниках термин «урянх», «урянхайцы» был заимствован у монголов, так же, как и термин «сойот».

прежнее наименование тувинцев – «сойоты», которое также воспринималось негативно².

Переименование Урянхайского края в Танну-Тува улус (Танды Тыва) имело, безусловно, историческое значение: впервые на официальном уровне была сформулирована и закреплена новая общегражданская идентичность, основанная на общезнаменательном компоненте – «Я танну-тувинец».

В период ТНР начинается колхозное строительство. Известный исследователь Тувы Н.А. Сердобов³ писал в своей книге, что коллективизация явилась одним из главных условий формирования общности экономической жизни тувинцев и достижения социальной однородности аратских хозяйств. «Члены коллективных объединений осваивали новые профессии, связанные со строительством, земледелием, общественным животноводством. Вместо старых аратских общин в рамках коллективных объединений происходило формирование новых, качественно-отличительных общностей. Если аратские общины и территориально, и экономически во многом были отделены друг от друга, и это определяло разобщенность аратов, то в колхозах последние уже были связаны между собой общей социалистической экономикой, единым производственным процессом <...> все это содействовало сложению новой общности экономической жизни тувинцев» (Сердобов 1971: 333–334).

Одновременно с коллективизацией аратских хозяйств начинается постепенный переход их на оседлый образ жизни. Местом первичного оседания стали русские населенные пункты и вновь образованные в период ТНР хошунные, сумонные административные центры. Таким образом, колхозные поселки явились новыми экономическими и культурными микроцентрами.

В ноябре 1930 г. парламент Тувы принимает новую конституцию, в которой закрепляется иная идентичность, Тувинская Аратская Республика (ТАР) – «государство трудящихся аратских масс, стремящихся к обеспечению некапиталистического развития страны» (История Тувы 2007. Т. 2: 185).

В словаре С.И. Ожегова значение слова «арат» – это «крестьянин-скотовод», а в переводе с тувинского языка «арат» – это «народный»⁴. Арат – не этническая идентичность, не родовая, а социально-

²До конца XIX в. тувинцев в русской литературе называли сойотами, сойонами, а Туву – Сойотией. И это название сохранилось вплоть до начала XX в. В ходе обсуждения проекта новой конституции Тувы в 1921 г. представитель оюнарского хошуна Демир Чайгарсы внес предложение «уничтожить наименование *сойоты*». См.: Создание суверенного государства 1991: 80.

³Николай Алексеевич Сердобов приехал в Туву по личному приглашению политического лидера Советской Тувы Солчака Тока. В 1946 г. он возглавил Отдел народного образования Тувинского облисполкома, а в 1951 г. стал директором Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Его перу принадлежит очень интересный роман «За хребтами Саянскими» (Кызыл, 1966).

⁴«Арат – в Монголии: крестьянин-скотовод» (Словарь русского языка 1991: 34); «Арат – народный» (Тувинско-русский словарь 1968: 65).

политическая. Арат – это свободный человек, прежде всего воин, который готов защитить свой народ.

В период ТНР начала формироваться новая национально-государственная культура. Важным этапом в этом процессе стало создание в 1930 г. национальной письменности, разработанной на основе латинской графики. В ее разработке участвовали советские ученые, среди которых был А.А. Пальмбах (Александр Пальмбах 1967) – блестящий тюрколог, прекрасный знаток тувинского языка, писатель и переводчик. Велась массовая и очень успешная работа по ликвидации неграмотности среди тувинского населения. Особая роль в этом процессе принадлежала школьному начальному образованию и воспитанию. Именно школа стала ключевым звеном в процессе воспитания «нового человека» и формировании новой идентичности. Строительство школ в ТНР было первым общим социальным делом, где осваивались новые социальные и культурные практики. Сами тувинцы относились к строительству первых школ чрезвычайно трепетно, ибо они возводились на народные деньги, а в их строительстве принимали участие все жители аала (кочевое стойбище, объединяющее несколько родственных семей. – *Н.М.*).

У нас, в Хондереге, собирались строить школу. Я был еще мал, но хорошо помню все, что тогда происходило. Каждое хозяйство принимало в строительстве посильное участие: доставало какой-нибудь груз, выделяло доску. У кого не было своих коней или быков, выполняли другую работу. Школу строили «всемирно», ничего за это не получали, бесплатно.

В те времена мой отец председательствовал в нашем арбане (административно-территориальная единица Тувы, или «десятидворка», объединявшая десять домохозяйств. – *Н.М.*) и часто ночевал на Даштыг-Кужурге, где возводили школу: возился с материалами, наблюдал за работающими.

<...>

Вдруг отец вскочил на ноги и стал во что-то всматриваться. Я тоже взглянул в том направлении: к нам приближался всадник на черном коне с белой отметиной на лбу. Конь двигался как-то странно, вихляясь по дороге из стороны в сторону.

– Послушай, – сказал отец, по-моему, к хвосту лошади что-то привязано.

Наконец, всадник подъехал. Мы его узнали. Это был Сат Давын-оол, навестивший однажды наш аал как раз в тот момент, когда началось лунное затмение.

<...>

– Что он такое за собой тащит? – спросил отец, глядя на Давын-оола.

<...>

– Да он бревно приволок! – вскричал отец. – Один конец продырявил, арканом зацепил – и тянет по земле! Вот чудак!

– Руби аркан! Лошадь оступится! – замахали руками рабочие. – Зашибешься!

Но Давыд-оол только крепче уперся ногами в стремя.

– Коней укрощал, неужели с бревнами не справлюсь? – засмеялся он и натянул поводья.

Мне вдруг показалось, что наш старый знакомый похож на богатыря из тех сказок, которые рассказывала бабушка.

Черный конь попробовал встать на дыбы, но Давыд-оол умело его осадил.

– Принимайте подарок! – крикнул он, дернув аркан, которым было привязано бревно, продырявленное, словно нос у быка (Монгуш Кенин-Лопсан 2007: 230–231).

Общезначимая идентичность – «я гражданин республики Тыва» – все больше утверждалась как внутри республики, так и за ее пределами. Однако сами тувинцы идентифицировали себя скорее как «подданных нового государства», нежели как ее граждан. По всей видимости, слово «гражданин» не соответствовало внутреннему пониманию арата и имело иное историческое значение, не отвечавшее требованиям прежней сословной империи (прежде всего китайской. – Н.М.). Регулирующим инструментом общественных отношений выступило новое право вместо прежней неограниченной власти назначенного представителя (*нойона*, *дужумета*). Новым словом, определяющим положение человека в обществе, стало «хамааты» (гражданин), к которому араты отнеслись с большим недоверием и непониманием. Так, например, пожилые люди к русским жителям Тувы обращались со словами «хамааты» (гражданин) или «хамааты-кижи» (человек-гражданин). При этом под данным словом подразумевалось: учитель, инженер, строитель, механизатор, т.е. не тувинец, не местный житель. «Русских называли *хамааты* их родители. Когда Тува вошла в состав РСФСР, араты долгое время еще не получали документы. Приезжие русские имели при себе документы – паспорт гражданина РСФСР, а имена приезжих ничего не значили на тувинском языке, поэтому называли их просто – *хамааты*» (ПМА 3).

Нарицательное значение слово «хамааты» приобрело в период коллективизации: именно хамааты-кижи вели учет скота в колхозе, принимали решение о том, сколько отчуждать крупного рогатого скота; в случае сокрытия привлекали к ответственности. *Хамааты* воспринимался как надзиратель, наподобие монгольского *дужумета* (местный чиновник исполнительной власти. – Н.М.). Но удивительно, что со временем данное слово постепенно утратило свой негативный оттенок и приобрело иной, позитивный смысл. Это связано прежде всего с тем, что роль «хамааты-кижи» в тувинской истории

чрезвычайно велика. Человек, который лечил больных людей, обучал тувинских детей грамоте, также относился к «хамааты»:

...Однажды мама и ее сестры уговорили меня съездить на сельскохозяйственную опытную станцию в местечко Теве-Хая. Там, говорили, пекут вкусный хлеб, и там есть большая водяная мельница, и живут русские.

<...>

Русских называли «хамаатылар». Мать наказала мне, что надо быть осторожным. У русских свои порядки жизни.

<...>

Переехали речку Чадан. ...Впереди виднелись дома, загороженные забором. «Зачем, – думаю, – нужно себя загораживать? У нас овец загораживают. А у них что? Потом понял, что вместо овечек там картошка посажена и другие овощи. Увидел русских, действительно, они все белые. <...> они ходят не так, как мы. Одеваются также по-другому.

Подъехали к избе. Выходит хозяин из нее, видимо, услышал нас. Встретил нас дружелюбно. Дали нам хлеб, потом молоко. Было действительно вкусно.

Получив разрешение у хозяина, вышел из дома погулять и понаблюдать. Сначала походил вокруг дома, думаю, как бы не заблудиться. Потом чуть дальше пошел, дошел до водяной мельницы. Смотрю, крутится огромное колесо, шумит и скрипит. Управляет ею большая полная белая женщина. Видел, как она по лестнице поднималась вверх. А сам думаю, наверное, она очень образованная, раз управляет такой машиной. Может быть, это первое впечатление от увиденного чуда, как мне казалось, подтолкнуло меня в детстве быть инженером (Он-дар 2013: 6–7).

Для ликвидации неграмотности среди тувинского населения постепенно создавались передвижные школы, которые работали на летних стойбищах животноводов (*чайлагах*) в «красных юртах», но чаще всего под открытым небом, а также особые воспитательные учреждения – интернаты. Для подготовки первого отряда тувинских учителей широко практиковались краткосрочные курсы; издавался методический бюллетень «В помощь учителю» (Сердобов 1971: 414).

Несмотря на то, что большинство советских исследователей в формировании ТНР особое значение придавали классовой борьбе и социальной революции в России (Сердобов 1971), именно этнический фактор сыграл ключевую роль в ее создании. Исторический опыт существования ТНР чрезвычайно важен, ибо он свидетельствует, что сам факт создания республики – это и есть выражение и реализация коллективной этнической идентичности тувинского народа. В ее формировании большую роль сыграли не только социальные, политические процессы, но и конкретные исторические личности. Особая роль отводилась школьному образованию, а личность учителя в этом процессе

стала ключевой⁵. Как правило, это была русская женщина, взявшая на себя высокую просветительскую миссию в формировании гражданина Тувинской Народной Республики. Не случайно в знак благодарности в 2010 г. в столице республики, в г. Кызыле, был торжественно открыт памятник «Первым русским учителям Тувы»:

Это дань благодарности многонационального народа Тувы памяти первых русских учителей, по велению долга приехавших в далекую чужую страну – Тувинскую Народную Республику. Памятник дает нам возможность не только «материализовать», но и увековечить нашу искреннюю признательность, наше глубочайшее уважение этим истинным подвижникам просвещения. Их роль в становлении нашей республики выходит далеко за рамки развития школьного образования. Они не только учительствовали в самом высоком смысле этого слова, но и занимались социальным и просветительским служением. Учителя обучали не только грамоте, но и правилам этикета, а также новым для тувинцев навыкам ведения домашнего хозяйства, огородничеству, цветоводству, появились увлечения книгами, музыкой, театром⁶.

Ачай (отец) – становление советского человека

Новый этап формирования тувинской идентичности был связан со вступлением Тувы в состав СССР в 1944 г. Одним из важнейших факторов ее развития стал переход к оседлости и коллективизация кочевых аратских хозяйств, что привело не только к унификации многих сторон быта, но и к стиранию ареальных форм традиционной культуры, в том числе за счет преодоления родовой изоляции и значительного усиления общетувинской идентификации. В период коллективизации и на заре построения совхозов появилась дополнительная характеристика для самоопределения: род занятий и социальное положение, которое постепенно вытеснило этническую принадлежность человека на второй план. Скорее люди стали идентифицировать себя следующим образом: «Я механизатор», «Я рабочий», «Я чабан», «Я коммунист». В тот период начался сложный процесс формирования советского человека (советской идентичности).

Известный исследователь Тувы С.И. Вайнштейн, резюмируя основные выводы, относящиеся к вопросам происхождения и исторической этнографии тувинского народа, а также размышляя о характере современных этнокультурных процессов в советской Туве, писал: «Быстрое развитие социалистической экономики и культуры в Туве оказало очень существенное прогрессивное слияние на этнические процессы. Важнейшее значение для национальной консолидации имело государственное строительство. Расширение и укрепление

⁵ Не случайно в тувинском языке слово «учитель» переводится как «башкы», что означает «первый (головной)». См.: Башкы (Тувинско-русский словарь 1968: 95).

⁶ URL: Памятник первым русским учителям открыт // Центр Азии. 2010. № 40. URL: www.centrasia.ru/issue/2010/40/3582-pamyatnik-pervim-russkim-uchitelyam.html.

экономических и культурных связей между отдельными районами способствовало преодолению былой разобщенности отдельных локальных групп тувинцев» (Вайнштейн 1969: 42; 1972).

В 1971 г. было опубликовано монографическое исследование Н.А. Сердобова «История формирования тувинской нации». В книге дан детальный анализ истории формирования тувинской нации (тувинской идентичности. – *Н.П.*), показана особая роль государства, ее институтов, в том числе и школьного образования, в советской Туве. Автор монографии, в частности, пишет: «Развитие социалистической промышленности, победа колхозного строя, полное утверждение социалистической собственности на средства производства – все это рассматривается как материальная основа для преодоления частнособственнической психологии, для воспитания всего населения Тувы в духе коллективизма, советского патриотизма и пролетарского интернационализма, иначе говоря – для сложения нового духовного облика тувинцев» (Сердобов 1971: 479).

В настоящее время в общественном и гуманитарном пространстве происходит переосмысление советского исторического опыта. Часть национальной элиты оценивает этот исторический этап достаточно положительно, чему свидетельствует опубликованная книга «Созидатели советской Тувы. Чтобы помнили...» (2017): «Созидатели Советской Тувы – кто это? Это те, кто участвовал в создании системы? Не только и не столько. Это просто те люди, которые много сделали, чтобы Тува процветала <...> Мы живем в домах, которые ими построены, ходим в аптеки, которые создавала Галина Федорова, посещаем театр, который запланировал Матпа Хомушку, слушаем музыку, которую написал Ростислав Кенденбиль, читаем книги по истории, написанные Юрием Аранчыном. Человек, который не знает своей истории, жалок. Но гораздо более жалок тот, кто не испытывает благодарности к создателям (созидателям. – *Н.М.*)» (#Тува24 Созидатели Советской Тувы 2018).

В советской Туве утверждалась наднациональная, общегражданская идентичность – советский человек – и значительно нивелировалась этническая идентичность. Вместе с тем распад прежней советской системы явился основной причиной глубокого кризиса тувинской идентичности в современной Туве. Разрыв культурной преемственности «настоящего арата» и «гражданина» в традиционной системе ценностей явился фактором «маргинализации» молодого поколения, появления поколения так называемых манкуртов.

Проблема «манкуртства» в современной Туве

Сложный процесс формирования новой идентичности в тувинском обществе связан прежде всего с распадом прежней социальной структуры некогда единого государства – СССР. До сих пор распад советского государства имеет большие социально-экономические последствия. В этой связи огромное число людей, вне зависимости от уровня образования, вынуждены были заниматься традиционными формами хозяйствования. Однако основная проблема заключается в том, что

наиболее активное молодое поколение городской и сельской молодежи не было приспособлено к кочевой форме жизни, ибо многие из них уже утратили прежние ее навыки. А главное, в современном тувинском обществе образ кочевника-арата не является престижным, кочевник воспринимается как нечто отсталое, т.к. он вынужден жить на пенсию своих родителей или на социальные пособия (материнский капитал, детские пособия и т.д.).

В настоящее время со стороны правительства Тувы делается попытка изменить кризисную социально-экономическую ситуацию, например, в республике существует долгосрочная программа «Кыштаг (стойбище. – *Н.М.*) для молодой семьи», в рамках которой сельская молодежь имеет возможность на льготных условиях организовать свое овцеводческое хозяйство и построить личную усадьбу. Однако критерии получения ссуды в банке для реализации этого проекта достаточно жесткие, и многие молодые семьи, получив денежную поддержку, не смогли вовремя расплатиться по текущим платежам взятых кредитов. Современная тувинская молодежь не только не имеет навыков кочевой жизни, но и базовых навыков регулирования взаиморасчетов в финансово-кредитной сфере.

Вместе с тем исторический опыт показывает, что именно кочевое хозяйство как самоорганизованная социальная структура являлось основой существования тувинского народа. Так, в традиционной тувинской культуре мальчик к трем годам уже имел маленькое стадо, полученное от своих родственников как дар при первой стрижке волос; к шести годам он должен был уже крепко сидеть на лошади и мог скакать галопом без седла, а иногда и побеждать на скачках; к восьми годам – стрелять из ружья без промаха, а к двенадцати годам, обзаведясь своим хозяйством, мог уже жениться и ставить свою отдельную юрту. Важен тот факт, что ребенок к двенадцати годам становился вполне самостоятельным членом общества и выступал как самостоятельный субъект хозяйствования. Именно родители и близкие родственники постепенно готовили своих детей к взрослой жизни, подключали их к социальным отношениям в традиционном обществе. Известно, что дети, которые прошли хорошую школу традиционного домашнего воспитания, позже успешно получали среднее и средне-специальное, а иногда и высшее образование.

Что касается девочек, то они так же, как и мальчики, в двенадцать лет становились самостоятельными: могли ухаживать за животными, вести домашнее хозяйство, обучать детей. До сих пор в современном тувинском обществе профессия учителя, ветеринара или фельдшера высоко ценится и является ключевой специализацией для традиционного быта.

В среде городской молодежи из социально неблагополучных семей проявляются крайние формы этнической изоляции. Потеря связи поколений, разрыв культурной преемственности опыта «настоящего арата» в традиционном контексте быта является основной причиной маргинализации молодежи и увеличения уровня криминала среди

молодого поколения современной Тувы. Не секрет, что для полноценной адаптации к современному миру молодому человеку необходимо больше усилий, чтобы поступить в престижный институт и получить соответствующее высшее образование. К сожалению, уровень подготовки в средней школе не позволяет абитуриенту самостоятельно поступить в престижные российские учебные заведения, к тому же и языковой барьер существенно увеличился по сравнению с поздним советским периодом. Данное обстоятельство показывает, что в постсоветской Тuve появилось целое поколение молодых людей, не имеющих навыков традиционного аратского хозяйствования и не адаптированных к современным рыночным социально-экономическим условиям. Впоследствии это стало главной причиной кризиса личностной идентичности.

Традиция как среда формирования и сохранения тувинской идентичности – сын (оглу)

Анализируя жизненный опыт кочевников или просто описывая события далеких времен в прошлом, мы часто оперируем такими понятиями, как «традиционная культура», «традиционный образ жизни». Безусловно, традиция – это положительный результат длительного исторического опыта, устойчивого существования сообщества людей, она может всегда оказаться инструментом решения многих проблем в современном мире. Однако в быту современного тувинского кочевника мы порой не можем найти ничего из «традиционной культуры»: бензиновый генератор, спутниковое телевидение, сотовая или спутниковая связь, одежда, посуда, вещи – все современное, и пользуются этим так же, как и в городской среде.

В одной из своих экспедиционных поездок, будучи в гостях, я увидел настоящий аркан, висевший на стене юрты слева от входа: огромный моток толстой кожаной веревки. Хозяин рассказал, что он получил его от дедушки (*кырган-ачай*). Во времена его дедушки мужчины с легкостью бросали этот аркан и ловили коня, аркан передавался по наследству как дань памяти. В настоящее время современный тувинский кочевник пользуется динамическими веревками альпинистов, весьма легкими и прочными. Если внимательно посмотреть, то обнаружишь, что в хозяйстве кочевника с большой эффективностью применяются плоды цивилизации. Где же тогда традиция? Может быть, она скрыта в чем-то другом: в образе действия, в иных смыслах и стилях? Видно, как кочевник с удивительной точностью и легкостью бросает аркан на шею коня и ловит его, а жена кочевника с чрезвычайной аккуратностью наливает чай в современную пиалу и подает с особым утонченным жестом. Традиция и есть образ действия, это отношение к предмету действия, неважно, какой формы предмет и из какого он времени. Традиция всегда отвечает на вопрос не «что?», а «как?». Как быть, как делать, говорить, любить, воспитывать детей и уважать старших. В этом смысле традиция является бесценным социальным и культурным опытом и отправной точкой при формировании идентичности личности.

Отдаленность от больших культурных центров, самобытное сосуществование в компактной группе в экстремальных природных условиях сформировали чрезвычайно устойчивую и многогранную систему ценностей, которая «почти» не подлежала изменениям: «Мой отец в тайге – охотник, в поле – пахарь и пастух, в битве – храбрый воин, дома – любящий муж и отец. Люди, которые считают нас отсталыми – ни дня не продержатся в нашей среде. Мне не нужны царства или деньги, я просто хочу пасти лошадей в степи... И крик степного орла – моя колыбельная» (ПМА 4).

В настоящее время современные технологии изменили жизнь тувинца. Любой человек, который пользуется достижениями современных технологий, покупая (инвестируя) и потребляя, явно или косвенно участвует в развитии технологического процесса: «Мы – это тувинцы (тыва-кижи), которые носят европейскую одежду, ездят на западных машинах, с удовольствием смотрят голливудские блокбастеры, но помнят, что есть свое тувинское и можно всегда вернуться к себе. В этом смысле надо учиться у японцев, которые прекрасно сохранили свои традиционные ценности при невероятном развитии технологий, с легкостью перенимая все правила современного мира» (ПМА 5).

Современный мир чрезвычайно сложен, глобализация и высокотехнологичные средства коммуникации значительно ускорили общение и расширили его границы. В настоящее время перед современным тувинским кочевником стоит очень непростой выбор: сохранить свой традиционный уклад жизни, опираясь на современные технологические новшества, или использовать «традицию» лишь как «наследие предков», где опыт передается не столько через личные практики, сколько через знания об этом опыте (институты). Действительно, что легче для человека, получить ключи от дома в виде наследия (наследство) или научиться строить дом своими руками, осознавая, что для него это станет главным смыслом всей жизни? Этот вопрос остается во многом открытым, и на него может дать ответ только сам кочевник: «Перемены не всегда к лучшему для нас <...> Жизнь там, вдали от нашего очага – не наша жизнь, там граница между добром и злом размыта. Что бы ни случилось, надо быть благодарным и проявлять должное уважение духам нашей земли, тайги, рек и гор. Пока высокие Саяны защищают нас от ветра (перемен), мирно пасутся на зеленых лугах наши стада, журчит чистый ручей рядом с нашей юртой и горит огонь в очаге – мы есть и останемся. В колыбели родной природы под убаюкивающими звуками горлового пения скачет все тот же кочевник, принимающий в меру все новое, цепляясь за седло и крепко держась за вожжи лошади» (ПМА 6).

Осознание себя – сложный, а в отдельных моментах жизни и болезненный процесс, в какой-то степени это и самозащитный слой «одежды», в которую человек может в нужное время одеться и которую в то же время легко снять с себя. Но вместе с тем тот древний кочевой дух остается и поныне.

В двадцатом столетии тувинский кочевник (дедушка – *кырган-ачай*, отец – *ачай* и сын – *оглу*) прошел очень непростой путь поиска себя, своего рода, своей страны, но вместе с тем сохранилось его глубинное осознание «Мен – тыва мен» – «Я – тувинец»:

На оваа самого священного перевала
возложил камень, молясь,
святые вершины Танды, Саян
Белым молоком обрызгал я – тувинец.
Я – тувинец,
Сын вечно заснеженных гор,
Я – тувинка,
Дочь страны серебряных рек⁷.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Абакан – Кызыл, Республика Тыва.

ПМА 2 – Полевые материалы автора 2016 г. Кызыл, Республика Тыва. Информант: человек 48 лет, служащий (интервью записано в июне 2016 г.).

ПМА 3 – Полевые материалы автора 2016 г. Кызыл, Республика Тыва. Информант: пожилой человек, пос. Ишкин (интервью записано в июне 2016 г.).

ПМА 4 – Полевые материалы автора 2016 г. Информант: пожилой человек, пос. Ишкин (интервью записано в июне 2016 г.).

ПМА 5 – Полевые материалы автора 2016. Кызыл, Республика Тыва (интервью с молодым человеком, студентом 3 курса Тувинского государственного университета, май 2016 г.).

ПМА 6 – Полевые материалы автора 2016 г. Пос. Ишкин, Республика Тыва. Информант: бабушка Онмаадар из Чадана, 83 года (интервью записано в июне 2016 г.).

Айыжы Е.В. Тувинцы Кобдинского аймака Монголии: этничность и культура. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 2007.

Александр Пальмбах – писатель и человек: к 70-летию со дня рождения / сост. М.А. Хадаханэ. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1967.

Аранчын Ю.Л. Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1982.

Вайнштейн С.И. Происхождение и историческая этнография тувинского народа: Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 1969.

Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев: проблемы кочевого хозяйства. М.: Наука, 1972.

Верещагина Т.Е. Эккендей. Абакан: Хакаское кн. изд-во, 2004.

Государственный гимн Республики Тыва. Мен Тыва – Мен – Я тувинец // Тувинская правда. 2011, 13 августа. № 85.

Даржа В.К. Лошадь в традиционной практике тувинцев кочевников. Кызыл: ТувИКОПР СО РАН, 2003.

⁷ Слова из гимна Республики Тыва (Государственный гимн Республики Тыва 2011).

Дацышен В.Г. Сафьянов – «свободный гражданин свободной Сибири» // Енисейская провинция. Вып. 1. Красноярск, 2004.

История Тувы: в 3 т. / под общ. ред. В.А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007.

Конституция Тувы 1921–1993: Сборник. Кызыл, 1993.

Ламажаа Ч. Очерки современной тувинской культуры. СПб.: Нестор – История, 2021.

Моллеров Н.М. История советско-тувинских отношений (1917–1944 гг.): Монография. М.: б.и., 2005.

Монгуш Б. Угнетенные араты, соединяйтесь: символы тувинской государственности 1921–1944 // Родина. 2014. № 7. С. 59–65.

Монгуш Кенин-Лопсан. Небесное зеркало. Книга сказок, преданий, рассказов и повестей. Новосибирск: Новосибирское кн. изд-во, 2007.

Москаленко Н.П. Составляющие тувинской национальной культуры: культура этническая и культура национально-государственная // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах: Сб. статей / под ред. М.Б. Олкотт и др. М.: Внешторгиздат, 1997. С. 418–432.

Москаленко Н.П. Историческая память как фактор этнокультурной границы в Республике Тыва // Социальная и культурная дистанция: опыт многонациональной России / авт. проекта и отв. ред. Л.М. Дробижева. М.: Институт социологии, 1998. С. 167–191.

Москаленко Н.П. Этнополитическая история Тувы в XX веке. М.: Наука, 2004.

Москаленко Н.П. Русские защитники Урянхая: Алексей Турчанинов и Иннокентий Сафьянов в истории Тувы // Родина. 2014. № 7. С. 30–33.

Москаленко Н.П. Тувинская Народная Республика как фактор формирования новой тувинской идентичности // Вопросы истории. 2018. № 2. С. 99–108.

Москаленко Н.П. Метаморфозы «тувинского поля» // Антропологический вестник. 2023. № 1. С. 31–41.

Ондар Ч.-Д.Б. Путь инженера. Кызыл: б.и., 2013.

Сарыг-оол С.А. Повесть о светлом мальчике. М.: Современник, 1974.

Сафьянов И. Тува в прошлом. Т. 1. Художественное творчество тувинского народа: Фотоархив. М.: б.и., 2012.

Сердобов Н.А. За хребтами Саянскими. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1966.

Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1971.

Словарь русского языка / под ред. С.И. Ожегова. М.: Русский язык, 1991.

Создание суверенного государства в Центре Азии: протоколы хуралов 1921 года: к 70-летию образования Республики Тыва-Тува улус / сост. и авт. введения В.А. Дубровский. Село Бай-Хаак: б.и., 1991.

Созидатели советской Тувы. Чтобы помнили... / Культурный фонд имени Кужугета Шойгу, Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований; отв. ред. М.М. Харунова. Кызыл: б.и., 2017.

«Тувинско-русский словарь / под ред. Э.Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия, 1968.

#Тува24 Созидатели Советской Тувы // Телеканал «Тува 24». 2018, 14 марта. URL: https://vk.com/video-54122259_456240122.



Мочалова Мария Алексеевна

РАЗВИТИЕ СЕТИ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ НА ТАЙМЫРЕ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ: МОДЕРНИЗАЦИЯ И НОВЫЙ БЫТ

«Всякий, кто хоть немного знаком с жизнью нашего Севера, знает, что вся обстановка, окружающая туземца, как будто нарочно рассчитана на то, чтоб он легче заболел, а заболевши, не вылечился», – писала этнограф Л.Н. Доброва-Ядринцева, одной из первых после революции исследовавшая положение коренных народов Туруханского края и участвовавшая в обсуждении «путей к новому быту», по которым государство планировало вести людей в советское будущее (Доброва-Ядринцева 1928: 49). «Воспитание гражданина» из арктического кочевника для его полномерной интеграции в хозяйственные системы молодого советского государства было напрямую связано с сохранением жизни и здоровья этого человека, однозначно признанного «отсталым», но обладающим безграничным потенциалом превращения в «тотального пролетария» в силу своего такого же «тотального угнетения» (Слезкин 2008: 173). При этом малая численность коренных жителей «северных окраин» объяснялась тогда прежде всего «условиями существования и быта» – а потому, если их изменить, люди «несомненно в своем большинстве будут увеличиваться в своей численности» (Доброва-Ядринцева 1928: 49)¹.

Весь процесс сохранения жизни и здоровья коренного населения Севера, который в конечном счете должен был привести к общему улучшению уровня жизни и благополучия, стал осуществляться через централизованную систему советских медицинских учреждений, подобных которым ранее в тундре не было. Исследование взаимодействия индигенного мышления с совершенно новыми практиками, пропагандируемыми государством, которые, помимо прочего, касались и обращения с собственным телом, кажется возможным в рамках комплексного междисциплинарного изучения с опорой на разнообразные

¹ Большевики подчеркивали, что вымирание туземцев носило не «естественный, физиологический», а социальный характер (Бутурлин 1929: 34–35).

кейсы разных районов проживания коренных народов Севера. В данной статье предпринята попытка разобраться с несколькими составляющими вопросами данной обширной темы и представлены некоторые итоги работы над проблемой развития сети здравоохранения и производства нового опыта взаимодействия с советской медициной у коренного населения п-ва Таймыр в 1920–1980-е гг. Хронологические рамки задаются началом «культурного строительства» на Таймыре (1919–1920-е), когда после прихода советской власти Революционный комитет развернул в Дудинке активную работу, и концом 1980-х гг. – временами перестройки и последними годами существования СССР.

В целом все мероприятия советской власти из различных «рубрик» национальной политики вроде «культуры», «просвещения», «здравоохранения» в своей основе имеют стремление выстроить на Таймыре, как и в других отдаленных экстремальных ресурсных регионах, в сообществах коренных народов (долган, ненцев, нганасан, энцев и эвенков) новую систему хозяйствования и быта, удовлетворяющую запросы государства. В эту систему так или иначе были вписаны и традиционные практики, которые подверглись отбору по принципу, который может быть обозначен как «добрые традиции и вредные пережитки», а также были просеяны через сито партийных установок по обнаружению «классовых врагов» (преимущественно в случае лечебных практик – шаманов и шаманствующих). Развитие учреждений здравоохранения, образования и культуры вместе с многоуровневой пропагандой новых паттернов поведения и бытовых привычек, а также непосредственное переустройство основ ежедневной деятельности стали основой стратегии активного вовлечения всеми доступными способами местного коренного населения в строительство нового общества и функционирование его новых институтов.

Хронология возникновения медицинских учреждений, их размещение, капитальное строительство, данные по хозяйственному учету, количеству пациентов и врачебного персонала, описания различных проблем в работе медиков были выявлены в фондах архивов (преимущественно Таймырского архива, далее – ТА), при полевых исследованиях² и с опорой на научные публикации советских и российских исследователей разных лет.

Одним из наиболее ранних исследований, в котором, наряду с другими проблемами, были достаточно подробно освещены вопросы развития социальной инфраструктуры в регионах проживания коренных народов Севера в первой половине XX в., является труд М.А. Сергеева «Некапиталистический путь развития малых народов Севера» (1955). Раздел «Здравоохранение» помещен в главе, посвященной первым мерам по «приобщению малых народов к советскому строю и подъему их хозяйства и культуры», что отражает воспитательную и

² Интервью с представителями коренных народов, живущими в Дудинке и поселках Таймырского Долгано-Ненецкого р-на Красноярского края проводились в рамках экспедиций в 2021 и 2022 гг.

просветительскую логику всех мероприятий и исключительно положительную их оценку исследователем. В тексте не представлены конкретные сюжеты, касающиеся Таймыра, но дана общая характеристика истории развития здравоохранения в регионах проживания коренных народов.

Более поздние публикации по итогам комплексных исследований по этнографии коренных малочисленных народов Таймыра проводимых в 1960–1970-е гг. (именно на этот период приходится активизация исследований региона), касались развития медицинской инфраструктуры в возникших населенных пунктах. По большей части эти работы подтверждали высокие достижения советской власти в сфере развития социальной инфраструктуры в районах проживания переводимых на оседлость кочевников³. Многие подобные исследования проводились одновременно с организацией деятельности медицинских учреждений и другими мероприятиями органов власти, поэтому они содержат большое количество фактических данных, в том числе полученных при общении как с представителями коренного населения, так и с медицинскими работниками. Особенно ценны публикации, в которых нашли отражение суждения самих коренных северян о новых для них клинических практиках. Поскольку такого рода материалов очень мало, нарративное пространство историй о советской медицине на Севере сформировано в основном медиками, почти всегда приезжими. Этим объясняется тот факт, что большинство публикуемых сегодня работ по истории советского здравоохранения на Севере продолжает фукольдианскую логику исследования пространства клиники через изучение врача, его позиции власти, паттернов принятия решений и т.п., оставляя пациента во многом лишенным субъектности (Михель 2019).

Рассматриваемая проблема формирования опыта взаимодействия представителей коренных малочисленных народов Таймыра с советской медициной в рамках «культурного строительства» является также частью междисциплинарного дискурса медицинской антропологии. В России это направление получило активное развитие в начале XXI в., в значительной степени благодаря исследованиям В.И. Харитоновой и группы медицинской антропологии ИЭА РАН. Последние годы в России в понятие «медицинская антропология» обычно включают три направления: одно из них представлено медицинской, физической и/или биологической антропологией; два других – медицинской этнографией и медицинской социокультурной антропологией, к которой примыкает социология медицины (Харитонova 2015: 6–7). В наиболее близком к данному исследованию проблемном поле изучаются представления и практики, относящиеся к тому, что принято называть народной или традиционной медициной (Батьянова 1999; Григорьева 2012), к опытам заболевания и врачевания (Михель 2015), к столкновению коренных народов с

³ См., напр.: Долгих, Файнберг 1960; Бычкова 1963; Еремина 1971; Васильев, Симченко 1971; Носов 1972; Попов 1984 и др.

«колониальными» болезнями и эпидемиями (Содномпилова 2016; Романова, Степанова 2021) и многие другие вопросы, хотя Таймыр как регион не становился центральной темой подобных исследований.

В отношении коренных народов Севера вопросы, разрабатываемые в рамках медицинской антропологии, зачастую связаны с мифологическими представлениями, индигенным мышлением и шаманизмом, которые, в свою очередь, изучались в ходе комплексных этнографических исследований на протяжении всего XX в. (Shirokogoroff 1935; Гурвич 1974; Иохельсон 2005). Представления о болезнях, эпидемиях, заражении и излечении у коренных народов Таймыра также находили отражение в изучении системы мировоззрений, культовых практик и фольклора (Долгих 1976; Грачева 1983; Симченко 1996; Добжанская 2020).

В конце XX – начале XXI в. проблема изучения индикаторов и факторов здоровья, а также современных (сохранившихся и/или трансформировавшихся) практик здоровьесбережения у коренных народов стала частью исследований современного положения северных сообществ, описания перспектив их развития и адаптации к природным, социальным и техногенным трансформациям. Эксперты из числа представителей коренных народов также работали в этом направлении. Нельзя не отметить публикации врача, политика и индигенной исследовательницы Чукотки Л.И. Абрютиной (1999, 2013), касающиеся как современных вопросов, так и анализа данных медицинской статистики советского периода. При постановке некоторых проблемной также использовались материалы Е.А. Пивневой, опубликованные в независимом экспертном докладе ИЭА РАН «Современное положение и перспективы развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» (2004) в разделе «Здоровье и медико-социальные проблемы». В основе этой публикации лежит подход, помещающий в центр исследования столкновение народов Севера с «индустриальной цивилизацией» и итоги его влияния на уровень здоровья людей.

Следует отметить, что по итогам изучения историографических источников создается впечатление, что комплексного исследования истории развития системы здравоохранения и производства нового опыта взаимодействия с клиникой у представителей коренных народов Таймыра пока не было проведено. В данной работе предпринимается попытка подступить к этой проблеме. Стоит также сказать, что в моем исследовании не приводится специальный анализ индигенных представлений о болезнях и методах борьбы с ними, т.к. эта задача требует отдельного внимания. При этом далее рассмотрены некоторые сюжеты, иллюстрирующие осмысление практик взаимодействия представителей коренных сообществ с советской медициной в рамках традиционных представлений. Как точно отмечает С.П. Батьянова, традиционные способы предупреждения заболеваний и борьбы с ними неразрывно связаны с системой мировоззрения, где

искусственное разделение на «рациональное» и «иррациональное» неуместно: система, которая веками обеспечивала выживание в экстремальных условиях, формировалась через последовательные этапы «эмпирического поиска» (Батьянова 1999: 45).

1920–1940-е гг.

Исследование начального этапа взаимодействия коренных малочисленных народов Севера с советской системой здравоохранения представляется важным этапом, на котором необходимо выявить особенности восприятия этих народов большевиками, стремившимися «спасти их от угасания» (Богданов 1929: 183), и определить условия становления государственной политики в сфере охраны их здоровья. После 1917 г. и до образования СССР в 1922 г. проблемы «малых народов Севера» (называемых так для того, чтобы отличать их от «автономных» и «активных» соседей – например якутов-саха) и возможности промышленного освоения этого региона еще не находились в зоне внимания государственных органов. По выражению Юрия Слезкина, «Сталину и его конторе было чем заняться и без северян» (Слезкин 2008: 165), хотя рассмотрение проблем малочисленных жителей высоких широт входило в компетенции Народного комиссариата по делам национальностей. После создания СССР управление делами национальностей было передано новому союзному законодательному органу, что привело как к прекращению существования самого Наркомнаца, так и к исчезновению в юридическом плане «племен северных окраин», которые не имели автономий и представительств в правительственных органах, а потому оставались как бы в слепой зоне для государства. Однако с учреждением в 1924 г. Комитета содействия народностям северных окраин (коротко – Комитета Севера) коренные малочисленные народы Севера оказались под более пристальным вниманием правительства. Отмечу, что М.А. Сергеев, критически подходивший к некоторым проектам членов Комитета Севера, считал ошибочным мнение своих современников о том, что национальное строительство и в целом развитие инфраструктуры в данных регионах началось только с образованием самого Комитета (Сергеев 1955: 213). Он подчеркивал постановку Наркомнацем «исчерпывающих задач» и достижение высоких целей, однако, описывая региональные ситуации, признавал, что Красноярский Север был охвачен советским влиянием совсем незначительно (Там же: 219), поэтому говорить о каких-либо «заслугах» этого органа в отношении Таймыра мне кажется затруднительным.

В основе политики Комитета Севера лежала идея об образовании и воспитании представителей коренных народов, которые, по мнению его партийных членов, все без исключения были жертвами нищеты и угнетения. Общие взгляды членов Комитета, многие из которых являлись этнографами (в числе активных «комитетчиков» были В.Г. Богораз и Л.Я. Штернберг), отчасти можно назвать протекционистскими, а саму работу – своеобразным активизмом и «миссионерством»

(Слезкин 2008: 184) новой советской культуры. При этом основой для такого «проповедования» культуры и нового быта должно было стать всестороннее изучение сообществ северян, а устройство их жизни в молодом государстве – ненасильственным, учитывающим их хозяйственные практики, родовые и семейные отношения, а также, по мере возможностей, культурные традиции, если те не содержали в себе глубоких противоречий новой идеологии. Впрочем, именно этот последний пункт, касающийся культурных традиций, и стал камнем преткновения для всей деятельности Комитета.

Восприятие работниками Комитета Севера индигенного населения так или иначе основывалось на суждениях руководства страны об «отсталости малых народов» в различных ее формах. Однако само определение этой «отсталости» можно уложить в несколько слов: «грязь, невежество, алкоголизм и угнетение женщины» (Слезкин 2008: 180). Решение каждой из этих проблем, как в работе Комитета Севера, так и далее после его упразднения в 1935 г., в целом на протяжении большей части XX в. было связано с общим процессом просвещения и улучшением базового уровня жизни людей через решение более узких вопросов, связанных с бытовыми практиками и приобретением нового социального и хозяйственного опыта. Так, к примеру, сам процесс «борьбы с грязью» был связан с объяснением понятий гигиены и убеждением, что именно соблюдение санитарных норм поможет с выздоровлением от многих недугов, а изменения в социальном положении женщин отражаются и на их здоровье, протекании беременности, выживаемости матерей и детей и т.п.

Первые этапы работы Комитета Севера в сфере охраны здоровья северных кочевников связаны с поддержкой деятельности отрядов Красного Креста РСФСР, отправившихся в отдаленные районы тундры и тайги в 1924 г. По данным М.А. Сергеева, в 1924–1927 гг. проводилось первое широкомасштабное медико-санитарное обследование групп коренных народов Севера, охватившее широкие территории (Сергеев 1955: 291–292), однако Таймыр обследован не был. По сообщениям Л.Н. Добровой-Ядринцевой, на Таймыре медицинские отряды работали в 1928 г. в низовьях Енисея и восточнее по рекам Хатанга и Авам (Шнейдер, Доброва-Ядринцева 1928: 105). Характер их деятельности во многом определил общий вектор медицинского обслуживания северных кочевников на ближайшие десятилетия: врачебный персонал в первую очередь проводил медико-санитарные обследования населения для выявления распространенных заболеваний и сбора информации для последующей организации медпомощи. Комитет Севера утверждал, что «в дореволюционное время туземные северные районы не видели ни одного медицинского квалифицированного работника», а данные о состоянии здоровья и гигиены были построены «лишь на предположениях» и не соответствовали действительности (Богданов 1929: 183–184).

Советские медики, отправившиеся работать на Таймыр, подтверждали данные о том, что до революции государственная медицинская помощь населению оказывалась бессистемно и ограничено, а больничных учреждений как таковых не существовало: «2–3 раза в год фельдшер с Туруханска объезжал по станкам жилища купцов, кулаков, шаманов и оказывал им услуги. Беднота же не могла заплатить и оставалась без врачебной помощи» (ТА 6. Л. 28). Этим же фактом в отчетах системы здравоохранения Таймыра объясняется высокая смертность: несмотря на высокую рождаемость, смертность как матерей, так и новорожденных была частым явлением. Также большой опасностью были эпидемии различных болезней: «Старожилы Усть-Енисейского района по сих пор помнят эпидемию оспы в 1906 году, когда в низовьях Енисея вымерла третья часть всего населения, в последующие годы были повальные эпидемии гриппа (испанка)» (Там же. Л. 91). Упоминаются также тяжелейшие эпидемии натуральной оспы, которые уносили в могилу до трети всего населения полуострова (Там же. Л. 28). Известно также, что в 1916 г. из Красноярска и Туруханска на Таймыр был отправлен специальный отряд врачей для ликвидации эпидемий оспы, кори и брюшного тифа (Там же. Л. 114).

Натуральная оспа – заболевание, которое внушало особенный страх представителям коренных сообществ, по наблюдениям экспедиций Комитета Севера в 1920-е гг. Слухи об оспе быстро распространялись по тундре, и оленеводы, подходя к стойбищу, сначала отправляли гонца узнать, нет ли больных. Только после того, как становилось известно, что заболевших нет, с жителями стойбища вступали в контакт. В противном случае – быстро покидали стоянку. Ф.Р. Богданов отмечал (1929: 186), что «ни один шаман не берется излечить инфекционные заболевания, он бессилён изгнать “злого духа”», однако истории борьбы с оспой все же известны.

В традиционных верованиях таймырских нганасан источником многих недугов выступали «охотники за человеческими душами», злые духи нижнего мира *баруси* (Попов 1984: 62–63). Оспа же, как одна из самых серьезных болезней, имела сильный персонифицированный образ и представлялась как мифологическое существо из «высшей» категории – *нгуо*, которую можно соотнести с «небожителями» (Долгих 1976: 21). А.А. Попов (1948) собрал различные жуткие истории о бегстве кочевников-нганасан с зараженных оспой стойбищ, оставлении больных взрослых и даже детей на произвол судьбы, т.к. это было единственным способом выживания еще не зараженных людей. Борьба с оспой – поле профессиональной деятельности нганасанских шаманов, которые лечили больных и пытались предотвратить распространение эпидемии, т.е. «торговались» с Оспой-*нгуо* за жизнь человека (Грачева 1981: 81), но могли и сами погибнуть в случае неудачи. Одна из таких историй «торговли» и договора шамана с Оспой-*нгуо*, записанная А.А. Поповым, иллюстрирует, по мнению О.Э. Добжанской (2020), то, как мифологические представления соединяются с бытовыми предписаниями,

помогающими избежать заражения: в случае своей смерти шаман наказал не хоронить его и даже не приближаться к трупам.

Борьба с оспой, с точки зрения советской медицины, заключалась прежде всего в прививочной кампании, которую, хоть и с большими сложностями, но пытались проводить уже в 1920-е гг., сразу вместе с открытием первых медицинских учреждений на Таймыре: в 1923 г. в Дудинку прибыл первый врач, а сам медицинский пункт с тремя работниками тогда располагался в одном из 12 домов поселения. Уже в 1927 г. была открыта первая в округе больница на пять пациентов (ТА 6. Л. 115). При этом появление медучреждений в городе тогда никак не могло изменить ситуацию в тундре: только передвижные врачебные отряды могли добраться до кочевников.

Показательна история медицинского отряда под руководством доктора С.И. Ривво, прибывшего осенью 1928 г. в хатангскую тундру. Об отношении местного населения к первым медицинским отрядам вспоминала работавшая в одном из них фельдшер: «Наконец мы прибыли на станок Урядник, где должен был находиться наш отряд. Это, наверное, было где-то посредине хатангской тундры. Мы взяли на учет всех малышей до семи лет, беременных женщин, выявили заболевших. Доктор Ривво принимал сам, выписывал рецепты, назначал процедуры, я готовила лекарство, объясняла, как его надо принимать. Больных, которые сами обращались к нам, было мало. Сильна еще была вера в колдунов и шаманов, им верили больше, чем нам. Доктор Ривво был близорук. Он носил очки в толстой черной оправе с двойными выпуклыми линзами. Местные называли его “четыrehглазый доктор”. А надо мной просто смеялись: “Девка – доктор, смехота на всю тундру”» (Никифорова, Кирюткин 2021: 121). Однако за год плодотворной работы медицинский отряд Ривво помог сотням пациентов, в Хатанге был открыт стационар на два места, сам доктор часто выезжал к больным на удаленные станки.

Открытие медучреждений в отдаленных населенных пунктах могло упростить передвижения медицинских отрядов на огромные расстояния. Уже в середине 1920-х гг. в том числе для поддержки развития здравоохранения началась разработка программы устройства «туземных культурных баз» Комитета Севера, вошедших в историю под кратким наименованием «культбаза». Главными предпосылками их создания, по мнению одного из инициаторов, стало удешевление всех мероприятий «культурного строительства» у народов Севера, эффективное привлечение для работы активистов, по возможности прежде всего – ученых, создание для них пригодных, а не «ссылных» бытовых условий, активное вовлечение и обучение представителей коренных сообществ для подготовки «младшего персонала» просветителей и медработников, привычного к местным условиям жизни и работы (Львов 1926: 30–31). В основе идеи обустройства культбаз лежало стремление создать условия, в которых «холодный и голодный учитель или врач не должен будет гоняться за кочевниками по всей

тундре» (Слезкин 2008: 182). По плану, привлеченные полезными услугами, кочевники должны были приезжать сами. При культбазе содержались школа-интернат, больница, ветеринарный пункт, краеведческий пункт и метеостанция (Протокол заседания 1929: 12). Поскольку культбазы были немногочисленными по отношению к огромным пространствам, их задачей было служить некими примерами, притягательными центрами, «узловыми пунктами» распространения новой «культуры быта».

Медицинское обслуживание было одной из основных задач каждой культбазы. По планам Комитета Севера (Львов 1926: 32) при культбазе должна была находиться больница на полтора десятка пациентов, амбулатория с аптекой и передвижные отряды медицинских работников. Медперсонал должен был включать не менее шести человек, исключая сиделок и санитаров, в том числе трех квалифицированных врачей. Такое устройство медицинского обслуживания должно было решить серьезную проблему «слабой изученности местных условий и неразработанности методов врачебной помощи, при которых врачи не знали физиологии северной жизни и влияния местных особенностей на течение и терапию болезней» (Там же: 29).

Несмотря на масштабное планирование, строить культбазы в условиях Крайнего Севера было дорого и сложно. К 1930 г. было создано только пять культбаз, многие находились в состоянии постоянного «доставивания», и вышеописанные планы по укомплектованию и количеству медработников часто оставались только на бумаге.

На Таймыре первая культбаза частично начала свою деятельность в Хатанге в 1932 г. и была полностью обустроена к 1934 г. За 1931–1932 гг. по амбулаторному направлению медработники Хатангской культбазы оказали помощь 1100 человек (Никифорова, Кирюткин 2021: 122), при том что общее количество проживающих в районе оценивалось примерно в 1500 человек (ТА 4. Л. 47). Именно при этой культбазе работала известная таймырская просветительница, заведующая красным чумом Амалия Хазанович, кочевавшая с долганами Исаевского станка, а затем – с нганасанами Вадеево-Нганасанского кочевого совета со стойбища у о. Лабаз в 1936–1938 гг. Красный чум, кочующий вместе с группой оленеводов, был оборудован, помимо учебных пособий, журналов, канцелярии и т.п., с помощью которых велась культурная работа, еще и аптечкой и всем, что необходимо для соблюдения санитарных норм.

Из опубликованных записок и дневников просветительницы мы узнаем о ее работе по прививанию взрослым людям навыков гигиены, которые вступали в столкновение с традиционными представлениями о теле и его внешнем виде. Так, Хазанович рассказывает, как она уговаривала помыться, по ее мнению, «самого грязного жителя стойбища» – пожилого нганасанина Тамтумаку. Этот человек, по словам просветительницы, носил свою парку уже второй год подряд и страдал от вшей, но отказывался мыться, говоря: «Шибко боюсь грех делать. Бывает слепой стану, бывает волос белый станет. Это беда...»

(Хазанович 1939: 43). Действительно, у Тамтумаку после промывания волос обнаружили седые пряди. Хазанович писала о своем испуге, т.к. хорошо понимала, что жители стойбища могут увидеть в седых волосах «наказание за кощунство» (Там же: 44). Девушка решила заплести в волосы мужчине красные ленты, чтобы скрыть седину. В итоге, по ее словам, все закончилось хорошо: многие последовали примеру Тамтумаку, помыли свои волосы, чтобы также получить от Хазанович в подарок красивые ленты. Обнаружил ли позже пожилой нганасанин то, чего он боялся, и если да, то как истолковал появление белых волос? Об этом нам уже неизвестно.

В целом в 1930-е гг. были заложены основы для развития сети окружного здравоохранения Таймырского округа. В 1934 г. построена больница на 25 мест в ставшей окружным центром Дудинке (ТА 6. Л. 309). В 1937 г. там открыли роддом, а также женскую и детскую консультации. По статистическим данным системы здравоохранения Таймыра, в 1932 г. всего у 57 женщин из коренного населения приняты роды с медпомощью (Там же. Л. 23), что признавалось очень низким показателем и требовало активизации мероприятий по развитию медицинских учреждений для помощи матерям и новорожденным в борьбе советских врачей с детской смертностью у коренных народов, которая была высокой вплоть до 1950-х гг. В Дудинке и Толстом Носу в зданиях бывших церквей открыли одни из первых детских яслей (Там же. Л. 295–296). Открытие и последующее развитие детских яслей в рамках государственной системы здравоохранения позволяло медработникам осуществлять постоянный контроль за здоровьем детей. Сеть детских яслей получила развитие в 1940-е, 1950-е гг. и далее, когда для детей представителей коренных народов стали открываться дополнительные ясли полного дня и недельного пребывания с полным обеспечением и питанием.

В середине тридцатых годов начинают развиваться медучреждения в разбросанных по тундре на маршрутах кочевий станках. В 1935 г. на станке Иннокентьевск был организован фельдшерско-акушерский пункт. В 1936 г. открыты такие пункты на других, более удаленных от Дудинки, станках – Попигай, Долганы-Пясино, Потапово. В 1937 г. окончено строительство больниц в крупных населенных пунктах – в Воронцово и Карауле на р. Енисей и Волочанке в авамской тундре (ТА 6. Л. 308–309).

Интересны наблюдения, опубликованные работниками Комитета Севера в 1930-е гг., которые приводит М.А. Сергеев (1955). Представители коренного населения (например, эвенки, также проживающие и на Таймыре) вполне положительно относились к лекарствам, особенно выделяя те, которые напрямую воздействовали на больное место – например, йод или мятные капли, которые использовали от проблем с желудком. Такие препараты легче встраивались в имевшийся эмпирический опыт традиционного лечения северных народов.

Во второй половине 1930-х гг. государственные медицинские практики начинают понемногу входить в жизнь представителей коренных сообществ, осмысляться и встраиваться в их систему понимания мира. А.А. Попов приводит такой рассказ о взаимодействии врача с Оспой-*нгуо*, записанный у нганасан и объясняющий действие прививок. «У нас вверху среди русских невидимо ходит Оспа. Там, говорят, бывают большие колдуны – русские доктора. Заметит русский доктор Оспу – ничего не скажет, раскроет толстые книги и сидит. Когда Оспа подойдет, он испугает ее криком, и она исчезает, оставив свой нож. Тогда русский доктор берет этот нож, чтобы Оспа не узнала, прячет его и, как можно скорее, посылает сюда. Здесь русские этим ножом делают надрезы, и этих надрезанных людей Оспа не трогает <...> русские доктора вырезывали ножом на людях тамги – знаки собственности Оспы так же, как люди делают это на оленях. Оспа видит свою метку на руке человека и не трогает его, считая своей собственностью» (Попов 1984: 63–64).

Если оспа была пусть и страшным, но уже хорошо знакомым как местным жителям, так и прибывающим советским медикам заболеванием, то эпидемия туберкулеза, которая на долгие годы станет одной из главных проблем региона, стала выявляться только к началу 1940-х гг. В отчете по здравоохранению в Таймырском национальном округе за 1941 г. высказано предположение: из-за антисанитарных условий и скученности людей в кочевых жилищах «есть данные думать, что среди национального населения имеется заболевание туберкулезом легких цветущей формы» (ТА 6. Л. 284). Однако масштабные массовые обследования коренного населения на туберкулез в колхозах округа врачами окружной и районных больниц были начаты уже после войны (ТА 7. Л. 5–7).

По состоянию на 1941 г. в округе насчитывается 5 больниц (в Дудинке на 50 мест; в районах: Хатанга – 13, Караул – 10, Воронцово – 4, Волочанка – 8); 14 фельдшерско-акушерских пунктов (Хантайка, Мунгуй, Летовье, Кресты, Боярка, Хета, Сындаско, Лескино, Часовня, Никольск, Ананьевск, Попигай, Долганы, мыс Входной); 4 женские консультации; 4 детских яслей (Дудинка – на 50 мест, Волочанка – 10, Хатанга – 20, Усть-Порт – 8) (ТА 6. Л. 292).

После войны с каждым годом в округе увеличивалось количество мест в больничных стационарах, а также росла противотуберкулезная сеть. Так, в 1946 г. в Авамском р-не был открыт туберкулезный кабинет, в 1947 г. в том же районе появилась больница на 10 человек в пос. Боярка. В 1949 г. функционировал туберкулезный кабинет в Дудинке, была открыта больница на 10 мест в колхозе «Новая жизнь» Усть-Енисейского р-на, участковая больница на 5 мест в колхозе «РККА» Дудинского р-на, специально предназначенные для госпитализации туберкулезных больных (ТА 7. Л. 16–24). С 1946 г. в Дудинском р-не функционировала окружная лесная оздоровительная четырехлетняя школа на 50 детей, куда ежегодно направлялись больные туберкулезом дети из числа представителей коренных народов.

В 1949–1950 гг. и в 1952–1953 гг. были проведены масштабные обследования населения Таймырского округа, которые показали, что около четверти осмотренных имели поражение туберкулезом в различных стадиях. Заболеваемость туберкулезом по районам: Хатангский 37–41 %, Авамский 28–33 %, Дудинский 14,5 %, Усть-Енисейский от 7 до 11 %⁴ (ТА 6. Л. 13–15).

По данным медицинской статистики, в структуре заболеваемости представителей северных народов болезни легких занимали первое место на протяжении долгих лет. По мнению Абрютиной (2013: 219), одна из возможных причин, помимо скученности населения в жилом пространстве (как чума или балка, так и в домах в поселках, куда заселяли перешедших на оседлый образ жизни), это особенности механизма дыхания коренных северян: фаза вдоха укорочена, а выдоха – удлинена, в легких после выдоха остается большой объем воздуха, что защищает от воздействия холодного вдыхаемого воздуха.

«Лучшим средством против косности и предубеждения населения оказывались результаты лечебной помощи», – писал М.А. Сергеев (1955: 293). Несмотря на очевидные предубеждения автора и его идеализацию советских практик по внедрению государственного медицинского обслуживания, сложно отрицать его вывод относительно появления у людей позитивных впечатлений по итогам избавления от недугов. Эта тема будет подробнее раскрыта далее на материалах более поздних периодов.

1950–1980-е гг.

Весной 1957 г. вышло постановление Совета Министров РСФСР № 300 «О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера», продублированное на краевом уровне в том же году постановлением Красноярского краевого комитета КПСС «О мероприятиях по оказанию помощи в развитии хозяйства и культуры районов Севера» (Бычкова 1963: 144, 146). Постановление сыграло большую роль в развитии сети медицинских учреждений Таймыра. В частности, оно предписывало: на 30 % повысить нормы расходов на питание больных в больницах, детей в детских яслях, домах ребенка, в детских садах и детских домах; на 25 % повысить нормы расходов для приобретения медикаментов и перевязочных материалов больницами; осуществлять бесплатное медикаментозное лечение населения районов Севера, а также вывоз больных из глубинных пунктов в больницы, расположенные в городах и районных центрах.

В рамках этого постановления Министерство здравоохранения СССР и Совет Министров РСФСР также обязали совместно разработать и осуществить в 1957–1958 гг. в районах Севера широкую программу лечебно-профилактических мероприятий по снижению заболеваемости туберкулезом и трахомой, обеспечить укомплектование

⁴ Процент от общего числа обследованных.

врачебными кадрами медицинских учреждений в районах Севера, организовать и поддерживать постоянно действующие передвижные медицинские отряды и санитарные авиастанции.

На Таймыре проблема с развитием туберкулеза была связана со сложностями выявления заболевания на ранних стадиях. В свою очередь, плохая диспансеризация была связана с трудностями в обследовании людей в отдаленных районах из-за отсутствия бесперебойных источников электроэнергии, необходимых для рентгеновских установок. Таким образом, вместо комплексного обследования с применением современных методов исследования списки больных туберкулезом составлялись на основе опросов и визуального осмотра (Никифорова, Кирюткин 2021: 124).

Несмотря на принимавшиеся на протяжении 1950-х гг. меры по борьбе с болезнью, в отчете о здравоохранении округа за 1960 г. утверждается, что основным заболеванием, регистрируемым среди коренного населения, оставался туберкулез (ТА 6. Л. 15).

В целом в 1950-е гг. система здравоохранения в Таймырском округе была сконцентрирована на особенно активной работе с представителями коренных народов. С опорой на демографические данные формировались бригады для проведения постоянных экспедиций по медицинскому обследованию населения Авамского и Хатангского р-нов – наиболее удаленных, менее оснащенных, где проживало наибольшее количество коренных жителей. Однако процент получивших медицинскую помощь в начале десятилетия оставался невысоким: отчет врачебной экспедиции за 1952 г. сообщает о 42 % охваченного населения в Хатангском р-не и 69,1 % в Авамском (ТА 6. Л. 106). Тем не менее в течение 20 лет с момента своего образования сеть медицинских учреждений Таймырского национального округа быстро росла, а также улучшалось качество и увеличивался объем оказываемой коренному населению помощи.

В отчетах о медицинском обслуживании увеличение количества обращений представителей коренных народов объясняется «общим ростом уровня культуры» и реорганизацией колхозного строительства (ТА 6. Л. 97). Оба этих пункта мыслились представителями власти так или иначе связанными с частичным или полным переходом на оседлость и с жизнью в поселках.

Б.О. Долгих и Л.А. Файнберг, основываясь на данных экспедиций 1950-х гг., писали о ситуации в пос. Волочанка: «Фельдшера медпункта проводят большую работу по пропаганде гигиенических навыков. Они ежедневно обходят чумы. Ведут настойчивую борьбу за чистоту жилища, за внедрение гигиенических навыков. На центральной площади поселка колхоза в 1957 г. ежедневно вывешивалась табличка с результатами соревнования за чистоту» (Долгих, Файнберг 1960: 53). Таймырский сельсовет тогда обслуживался постоянно двумя медицинскими работниками: фельдшером красного чума и фельдшером стационарного медпункта. В оленеводческих бригадах находился еще один фельдшер, выделенный районной больницей на летний период.

В трудных случаях к больным приезжал врач районной больницы, куда они помещались для стационарного лечения. При необходимости больных отправляли на самолетах. Б.О. Долгих и Л.А. Файнберг отмечают такой случай: в 1953 г. нганасанка Копта Яроцкая, тяжело заболевшая, была вывезена самолетом с фактории Пайтурма. Пробыв полтора года в больнице, она полностью выздоровела и вернулась домой (Там же: 60).

Тем не менее такие факторы, как удаленность небольших населенных пунктов и наличие в них (далеко не во всех) лишь фельдшерско-акушерских пунктов, вынуждали представителей коренного населения, которым была необходима качественная медицинская помощь, приезжать в поселки и находиться там до полного выздоровления. Реализованная в конце 1950-х гг. идея работы при красных чумах фельдшеров не могла полностью решить проблему наличия в тундре медицинской помощи.

Главной причиной нехватки медицинской инфраструктуры на всей территории округа в отчетах о здравоохранении из года в год называется кадровая текучка и недостаток персонала, что отчасти является и современной проблемой удаленных населенных пунктов. Таким образом, «притяжение» населения в поселки в рамках перевода на оседлость, помимо прочего, осуществлялось и через предоставление возможности качественно улучшить жизнь – свою, своих родственников и детей – получив высококвалифицированную медицинскую помощь. Так, Б.О. Долгих и Л.А. Файнберг утверждали, что в конце 1950-х гг. нганасаны, жители поселка Волочанка, «раньше лечившиеся только у шаманов, теперь охотно обращаются к врачам, понимают пользу чистоты и стремятся соблюдать правила гигиены» (Долгих, Файнберг 1960: 60).

Общий курс государства на перевод кочевого населения на оседлость являлся «главным условием для решения задачи оздоровления быта» (Долгих, Файнберг 1960: 61). При этом подчеркивалась важность отказа от таких «национальных форм культуры», как традиционная одежда, ради соблюдения правил личной гигиены (Там же). В быт должны были еще активнее внедряться навыки по содержанию жилища в чистоте, соблюдению гигиены при хранении и приготовлении пищи, что, по мнению исследователей, было невозможно без государственного снабжения материалами для постройки усовершенствованных передвижных жилищ-балков, для изготовления летней и зимней одежды, спальных принадлежностей и т.п.

В целом к началу 1960-х гг. качество медицинской помощи и количество представителей коренных народов, ее получающих, выросли. Родовспоможение оказывалось подавляющему большинству матерей, и сокращалась детская смертность. Вероятно, этим во многом объясняется рост численности коренного населения в округе за 1960-е гг.: в 1959 г. – 6844 человек, а в 1970 г. – 8029 человек (ТА 1; ТА 2. Л. 1).

Важно и то, что к 1960-м гг. в распоряжении государства оказался значительный объем информации об особенностях образа жизни северных кочевников. Так, в 1960 г. Б.О. Долгих в своем обращении к секретарю ЦК КПСС говорил о сложностях перевода на оседлость, отмечал связанные со скоростью и непродуманностью этого процесса ошибки прошлого, которые необходимо учесть (например, в 1940-х гг. «наполовину погибли вадеевские нганасаны, переведенные на оседлость на мысе Карго, Хатангский район»), отстаивал необходимость наращивания темпов строительства, скорости снабжения и в целом финансовой поддержки коренных народов Севера, в частности для более эффективной борьбы с рядом заболеваний, которые «требуют создание специальной системы мероприятий» (Долгих 2005: 169–180).

Несмотря на общий рост численности представителей коренных народов Таймыра в 1960-е гг., появилась тенденция увеличения смертности по так называемым внешним причинам, связанная с началом активного промышленного освоения северных регионов. К этим причинам относятся несчастные случаи, травмы, отравления, убийства и самоубийства. Е.А. Пивнева объясняет это влиянием на коренное население Севера «модернизационного» стресса, связанного с резкой сменой образа жизни: оседанием населения в крупных поселках, появлением в больших количествах новой техники и транспорта, а также увеличением внешней миграции на Север (Пивнева 2004: 78).

По архивным данным (ТА 9. Л. 90), к 1963 г. количество медицинских учреждений на Таймыре значительно выросло, прием пациентов осуществлялся в Дудинке, поселках и факториях в районных и участковых больницах, а также в фельдшерско-акушерских пунктах. Так, в Дудинке (окружном центре) работали разноплановые медицинские учреждения для детей и взрослых, а крупные поселки стали центрами медицинского обслуживания: в Хатанге (центр Хатангского р-на), Волочанке (центр Авамского р-на) и Карауле (центр Усть-Енисейского р-на) заработали большие районные больницы, а в последних двух также сельские детские ясли. В растущих поселках открылись участковые больницы: в Дудинском р-не – в Потапово и в Озере Хантайском; в Усть-Енисейском – на фактории Воронцово и в пос. Мунгуй, Усть-Порт и Носок; в Хатангском – на факториях Хета, Сындасско, Ново-Рыбная, Катырык. В Авамском р-не, помимо районной больницы в Волочанке, заработала врачебная амбулатория в Усть-Аваме. Что касается фельдшерско-акушерских пунктов, они оставались достаточно нестабильными единицами, не имели отдельных специализированных помещений и зависели от наличия персонала: кадровая текучка оставалась одной из серьезных проблем Севера.

В тот период активно велось оказание медицинской помощи коренному населению выездными отрядами. Передвижной противотуберкулезный отряд в округе, по данным отчета за 1963 г., работал постоянно. Он занимался обследованием населения на туберкулез, организацией лечения выявленных больных, проверял правильность проведения текущей дезинфекции в очагах распространения болезни,

проводил противотуберкулезную вакцинацию и санитарно-просветительскую работу. Окружной отчет о работе здравоохранения за 1963 г. сообщает, что «в основном, каждый житель Таймырского нац. округа раз в два года обследуется передвижным отрядом на туберкулез» (ТА 8. Л. 233). При этом среднее пребывание больного туберкулезом в стационаре было коротким, и врачи испытывали большую трудность в связи с нежеланием части больных находиться в больнице постоянно. Так, 15 % больных, поступивших во взрослое отделение окружного противотуберкулезного диспансера, были выписаны за систематическое нарушение правил пребывания в больнице. В отчете отмечена «настоятельная необходимость применения к этим контингентам различных больных строгих мер принудительного характера» (Там же). Это свидетельствует о сложностях, испытываемых врачами при убеждении больных из числа представителей коренных народов проводить в стационаре необходимое количество времени и соблюдать режим, хотя в большинстве случаев люди приняли новый опыт нахождения в больнице.

Мероприятия в сфере здравоохранения в 1960-е гг. были связаны с обеспечением всеобщего доступа к медицинской помощи и борьбе с эпидемией туберкулеза, сокращению которой не способствовала скученность оседающего в небольших поселковых квартирах населения: так, в докладных записках этнографов мы находим упоминания о квартирах площадью 12 кв. м, где проживают девять человек с собаками.

Общая тенденция развития медицинских учреждений была связана со стремлением государства как можно скорее обеспечить полный переход на оседлость, что обусловило развитие больниц именно в крупных поселках – центрах колхозов, однако и кочующее население могло получить врачебную помощь от передвижных отрядов медработников, которые, впрочем, продолжали испытывать сложности с перемещением по тундре. Так, в докладной записке по итогам полевых исследований на Таймыре в 1963 г. В.И. Васильев и Ю.Б. Симченко представляют свой список конкретных предложений по развитию региона, в том числе в сфере здравоохранения, и говорят о необходимости выделения средств на приобретение катеров для обслуживания коренного населения в бассейнах р. Енисей и Пясины (Васильев, Симченко 2006: 10). Нельзя не отметить, что данная записка этнографов представляется неким рупором для донесения нужд сферы здравоохранения до представителей власти: все описано очень конкретно и подробно, вплоть до нехватки игл для зашивания швов и пижам для больных.

Люди переживали свой первый опыт основательного лечения в медицинских учреждениях. Рассказы об этом наполнены воспоминаниями о социальных взаимодействиях и столкновениях с собирательным «другим». Так, в 1960-е гг. свой первый опыт взаимодействия с советской медициной уже в раннем возрасте получила одна из наших

собеседниц (ненка), которая ребенком кочевала с родителями в носковской тундре:

Я так хотела учиться, но перед этим заболела, и моя сестра <...> Заболели и попали в больницу. Я первый раз увидела, что такое русский дом. Ни одного слова не знаю, я лежала в больнице, и вот первое впечатление о том, что, во-первых, это разные, другие, совершенно не похоже на твою жизнь запахи <...> Вот когда я попала в больницу, я помню уже сразу как-то по движениям начала понимать, что от меня хотят. Сначала я плакала, но мне понравилось, как нас водили. Вот я запомнила картину, у нас в небольшой больнице в столовой висели картины, копии картин, обрамленных. Картина Айвазовского, до сих пор помню, «Девятый вал», она мне так запомнилась, хотя мне было только, наверно, шесть лет. Да, я запомнила первое слово, которое я выучила, ну чтоб меня, наверно, похвалили, – ложка. Это потому, что моя сестра раньше легла в больницу, она маленько говорила (по-русски. – М.М.). Повариха <...> финка была, ее звали Альма, вот она тоже из репрессированных была эта бабушка, такие пироги вкусные пекла, и вот она, я сестру свою ревновала, она помладше была, она ее на руки и что-то с ней болтала, и сестра моя там отвечала. И вот чтобы на меня обратили внимание, я выучила слово и знала, что это такое – ложка (ПМ 2022).

В этом больничном опыте ребенка смешались впечатления от взаимодействия в различных социальных пространствах. В приведенном воспоминании само лечение как бы уходит на второй план, более важным становятся новые контакты и знакомства, новый бытовой опыт нашей собеседницы. На мой взгляд, это хорошо иллюстрирует то, чем больничный опыт становился для северных кочевников и как он встраивался в восприятие происходивших бытовых изменений в целом.

К началу 1970-х гг. подавляющая часть семей колхозников и рабочих совхозов проживали в поселках. Круглый год в тундре в этот период находятся лишь оленеводы, у многих из которых семьи также живут в колхозных и совхозных центрах и в поселках отделений хозяйств (Васильев, Симченко 1971: 271). Именно поэтому, по мнению исследователей, большая часть коренного населения на тот момент была обеспечена всем спектром медицинских услуг, т.к. в округе не было поселков, которые не имели бы больниц, фельдшерских пунктов и других медицинских учреждений (Там же: 272), а бюджет здравоохранения рос с каждым годом.

В начале 1970-х гг. в округе функционировали 3 окружные больницы, расположенные в г. Дудинке, городской родильный дом, окружная санитарно-эпидемиологическая станция (СЭС), 3 районных больницы, 3 районных СЭС, 12 участковых больниц, 6 фельдшерских здравпунктов, 22 фельдшерско-акушерских пункта, 2 передвижных медицинских отряда, 6 яслей. Обеспечение больничными местами населения округа на 1000 жителей составляло 21,6 коек по городу и 18,6 коек по селу. Вероятно, здесь можно говорить о некоем демографическом «самосбывающемся пророчестве»: люди переселялись в поселки, имея

одной из целей улучшить качество своей жизни под влиянием мероприятий по переводу на оседлость и пропаганды оседлого образа жизни, и именно в крупных поселках уже было доступно и развивалось с каждым годом квалифицированное медицинское обслуживание.

Были почти полностью ликвидированы оспа, трахома, кожно-венерические заболевания, продолжалась борьба с туберкулезом путем проведения ежегодных специализированных обследований коренного населения. Главной причиной продолжения распространения туберкулеза в отчете за 1975 г. называется отсутствие жилой площади в поселках для изоляции хронических больных, являющихся носителями инфекции (ТА 10. Л. 8). 99 % родов происходили на тот период под наблюдением медицинских работников. Новорожденные находились достаточное время под надзором в больничных условиях. 1970-е гг. отмечены также борьбой с алкоголизмом, который постепенно становился острой социальной проблемой.

К концу 1970-х гг. один терапевтический участок обслуживал около 2200 взрослых, а один педиатрический участок – 950 детей. Поэтому в 1980-е гг. с продолжающимся ростом населения округа (в том числе и коренного) активно шло капитальное строительство, расширялись медицинские учреждения, пополнялся штат медработников.

В отчете за 1975 г. отмечается, что «отдельные участковые больницы села (Сындасско, Новорыбная, Байкаловск) выполняют план “койко-дней” (т.е. занятости больничных коек в день. – М.М.) в пределах 30–75 %, и в то же время районные и окружные больницы работают с большой перегрузкой за счет большого количества больных с сельских районов округа» (ТА 10. Л. 11). Можно сделать вывод, что материальное обеспечение и кадровый состав участковых больниц не позволял справляться со всеми специфическими обращениями пациентов, поэтому больные направлялись в районные медучреждения.

Туберкулез оставался одной из самых распространенных инфекций среди коренного населения округа и в 1970-е гг. Медики проводили активную работу по снижению количества случаев этого заболевания. Основным способом борьбы была изоляция больных от здоровых и дальнейшее проведение лечения всеми необходимыми способами: химиотерапия, хирургия, санаторно-курортное лечение (ТА 10. Л. 18). При этом в архивных документах отмечается, что «в сельской местности больные туберкулезом практически не имеют изолированных квартир, и контакт с туберкулезными больными остается» (Там же). Борьба с распространением этой болезни напрямую была связана с капитальным строительством как специализированных медицинских учреждений, так и жилищного фонда. За трендом на концентрацию населения в поселках не успевало наращивание жилплощади, в итоге ее недостаток оборачивался постоянной невозможностью изолировать заразных больных туберкулезом. Поскольку заболеванию были подвержены все возрастные группы, строились также специальные образовательные учреждения, как, например, детские сады для детей с легкой формой туберкулеза (ТА

10. Л. 17). В середине 1970-х гг. велась разработка проекта строительства окружного тубдиспансера (Там же. Л. 19).

Помимо туберкулеза в отчетах все чаще фиксировалась смертность от другой «социальной болезни» – алкоголизма. В докладной записке по итогам экспедиционной работы в Хатангском р-не этнограф В.В. Лебедев приводит следующие данные по Хетскому сельскому совету: в 1974–1978 гг. из 35 умерших ни один человек не скончался от туберкулеза, а на почве употребления алкоголя – 13 человек (Лебедев 2006: 272).

Сеть медицинских учреждений оставалась достаточно стабильной, обращение представителей коренного населения за медицинской помощью стало регулярным. К концу 1970-х гг. медицинская помощь в поселках – районных центрах осуществлялась на достаточно высоком уровне. Наши собеседники, кочевавшие в детстве с родителями в тундре, а потом учившиеся в школе-интернате в Волочанке, вспоминали про это время в поселке:

Собеседница 1: Больница вообще [была]! Там и хирурги были, и рентген, и акушерство, и детская педиатрия...

Собеседница 2: Да. Большая-большая больница.

Собеседница 1: Все-все [было]! И туберкулезное отделение, и простое отделение...

Собеседница 1: Там приезжали именно специализированные... Специалисты прямо... Там врачи широкого профиля. Ну конечно же... медикаменты. Из Дудинки вот. У нас там был отдельный аптечный пункт.

Собеседница 1: Да. Аптека даже была своя.

Собеседница 2: Там все могли спокойно покупать необходимые лекарства (ПМ 2022).

В 1980-е гг., с общим ухудшением экономического состояния в стране, система здравоохранения на Таймыре перестала развиваться и с течением времени стала приходить в упадок. Для качественной и бесперебойной работы масштабных учреждений хоть и в поселках, но все еще посреди тундры, требовались большие и постоянные вложения средств, а также наличие медицинского персонала. Постановление ЦК КПСС № 115 от 7 февраля 1980 г. «О мерах по дальнейшему экономическому и социальному развитию районов проживания народностей Севера» осталось декларативным: одновременно с износом зданий и оборудования происходил отток населения, что возвращало ранее преодоленную проблему нехватки профессиональных медицинских работников. С сокращением кадрового состава и ветшанием построек ситуация в сфере здравоохранения стала ухудшаться. М.Я. Жорницкая, работавшая в составе Северной экспедиции Института этнографии на Таймыре в 1980 г., отмечала антисанитарное состояние, сложившееся в интернате в пос. Усть-Порт на Енисее: среди детей распространены часотка и педикулез, а из-за постоянной нехватки теплой воды часто

не моется посуда, что «фактически сводит на нет работу, которая проводится коллективом врачей против туберкулеза» (Жорницкая 2006: 375). Также исследовательница обращала внимание на широкое распространение алкоголизма и винила в том ситуацию ограниченного ассортимента местных магазинов и ларьков, которые при этом имели высокие требования по выполнению плана товарооборота (Там же): продавать алкоголь было выгоднее.

Общее ухудшение жизни в стране в тот период не могло не сказаться и на коренном населении. «Социальная ненужность», отмечаемая в 1985 г. в докладной записке этнографом Лебедевым (2007: 19), приводила к дальнейшему распространению алкоголизма. Так, говоря о положении населения Хатангского р-на, который продолжал оставаться территорией проживания преимущественно долган, Лебедев писал, что в пос. Новая за 1984 г. родилось 7 новорожденных, а «из 10 умерших 8 погибли в результате алкогольного опьянения (интоксикация, замерзание, убийство, самоубийство, утопление)», всем из них, кроме одного, было меньше 30 лет (Там же).

В дискуссии о проблеме алкоголизации коренного населения Севера до сих пор иногда упоминается стереотип о «генетической предрасположенности» коренных северян к употреблению алкоголя, который был опровергнут генетиками и биологами с подробными объяснениями несостоятельности данной идеи (Боринская, Козлов, Янковский 2009: 126). Повышенная алкогольная заболеваемость и смертность, по мнению исследователей, стали результатами отсутствия практик социальной защиты индигенных сообществ от влияния алкоголя, неимения выработанной системы ограничений и запретов, связанных с алкоголем («культуры питания»), а также отхода от традиционного типа питания, который за счет обилия жиров обладает антистрессовым эффектом. Снижение количества жиров, таким образом, ведет к повышению уровня тревожности, а алкоголь становится порой единственным способом преодоления подобного состояния (Там же: 127).

В последние годы существования СССР обращения за медицинской помощью стали для представителей коренного населения, перешедшего на оседлость, регулярным бытовым делом. Поездки людей по округу (чаще из малых населенных пунктов в более крупные) обычно стали включать, помимо других дел, прохождение медицинских осмотров у узкопрофессиональных специалистов, как это практикуется и сегодня. Продолжалась борьба с распространением туберкулеза, использовалось современное оборудование и практики лечения, пациенты со сложными случаями отправлялись в медицинские учреждения Дудинки или за пределы округа.

Политика принудительной седентаризации коренного населения, проводившаяся советской властью около полувека с целью установления контроля над бытовыми практиками и внедрения советской модели благополучия, не достигла полного успеха. Значительная часть населения сохраняла кочевой образ жизни: в 1972 г. из

7375 представителей коренных малочисленных народов Таймыра кочевали 2643 человека, в 1988 г. — 1258 из 8294 (ТА 5. Л. 4, 6; ТА 3. Л. 1–4). Однако в позднесоветский период началось сокращение традиционного оленеводства на Таймыре и в других северных регионах. Этот процесс создал серьезные социально-экономические проблемы: не все бывшие оленеводы смогли переквалифицироваться в охотников, что вынуждало их искать стационарную работу в поселках. Такая «привязка» к населенным пунктам в условиях сокращения производства и роста безработицы в последние годы существования СССР становилась одним из факторов распространения социальных болезней среди коренного населения.

* * *

В заключение можно сказать, что развитие сети здравоохранения в регионах проживания коренных народов Севера имело огромное значение для интеграции северян в новое советское общество и последующее государственное управление их бытом, культурными и экономическими практиками через воспитание новых паттернов и привычек. Власть медицинского знания играла важную роль в управлении обществом и «социальным телом» через тело физическое, в контроле практик хозяйствования через бытовые привычки. Советская модернизация в сфере здравоохранения обеспечила на Таймыре распространение социальной медицины, которая имела две главных цели: (1) лечение людей для улучшения демографической ситуации, т.е. осуществление государством заботы о работниках; (2) накопление знаний о болезнях для более эффективного лечения.

Советская модель здравоохранения на Таймыре доказала свою эффективность в улучшении демографической ситуации и качества жизни коренных народов. Строительство медицинских учреждений и проводимые в разные периоды мероприятия по борьбе с эпидемиями позволили снизить смертность и повысить доступность медицинской помощи. При этом все действия власти по развитию здравоохранения так или иначе были частью большой кампании по полному переводу кочевников на оседлый образ жизни, который позиционировался государством как главное бытовое благо.

При всех плюсах создания системы доступной медицины необходимо учитывать, что внедрение новых практик было частью системы по разрушению традиционного уклада жизни и системы мировоззрения, которые были направлены в том числе на поддержание здоровья населения. Советская власть создала прочный «организационный каркас» для существования доступной системы здравоохранения и позитивной динамики в медицинской статистике (Абрютина 2013: 221). Однако, как только экономическая основа этого каркаса, функционирующая за счет командно-административного распределения средств, пошатнулась и система здоровьесбережения перестала получать необходимую поддержку, быстро сложилась кризисная ситуация.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ПМ 2022 – Полевые материалы, собранные экспедицией отдела Севера ИЭА РАН в Таймырском Долгано-Ненецком районе Красноярского края осенью 2022 г.

ТА 1 – Таймырский архив. Ф. Р-10. Оп. 1. Д. 309.

ТА 2 – Таймырский архив. Ф. Р-12. Оп. 1. Д. 404.

ТА 3 – Таймырский архив. Ф. Р-12. Оп. 1. Д. 902.

ТА 4 – Таймырский архив. Ф. Р-18. Оп. 1. Д. 6.

ТА 5 – Таймырский архив. Ф. Р-18. Оп. 1. Д. 225.

ТА 6 – Таймырский архив. Ф. Р-23. Оп. 1. Д. 1.

ТА 7 – Таймырский архив. Ф. Р-23. Оп. 1. Д. 23.

ТА 8 – Таймырский архив. Ф. Р-23. Оп. 1. Д. 90.

ТА 9 – Таймырский архив. Ф. Р-23. Оп. 1. Д. 147.

ТА 10 – Таймырский архив. Ф. Р-23. Оп. 1. Д. 288.

Абрютина Л.И. Меж двух огней. Влияние социальных и экологических факторов на здоровье коренных малочисленных народов Севера // Современное состояние и пути развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ / отв. ред. В.А. Штыров. М.: Издание Совета Федерации, 2013. С. 214–231.

Абрютина Л.И. Народы Севера России: право на здоровье. М.: б.и., 1999.

Батъянова Е.П. Из народной медицины Крайнего Северо-Востока // Народы Российского Севера и Сибири. Сибирский этнографический сборник. Вып. 9 / отв. ред. З.П. Соколова, Д.А. Функ. М.: Старый сад, 1999. С. 16–49.

Богданов Ф.Р. Медицинская помощь малым народностям Крайнего Севера // Советский Север: Сб. статей. М.: Комитет содействия народностям северных окраин при президиуме ВЦИК, 1929. С. 182–199.

Боринская С.А., Козлов А.И., Янковский Н.К. Гены и традиции питания // Этнографическое обозрение. 2009. № 3. С. 117–138.

Бутурлин С.А. Что такое «Север», кто там живет и будущее мировое значение его // Советский Север: Сб. статей. М.: Комитет содействия народностям северных окраин при президиуме ВЦИК, 1929. С. 5–65.

Бычкова Р.А. Деятельность коммунистической партии по развитию социалистической культуры у малых народов севера в 1930–1959 гг: по материалам Таймырского национального округа: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.00. Иркутск, 1963.

Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Переустройство хозяйства, быта и культуры коренного населения Таймырского национального округа // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера / отв. ред. д-р ист. наук И.С. Гурвич. М.: Наука, 1971. С. 245–275.

Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Поездка в Таймырский национальный округ // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 7–14.

Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (По материалам второй половины XIX – начала XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1981. С. 69–89.

Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л.: Наука, 1983.

Григорьева А.М. Народная медицина саха. Якутск: Бичик, 2012.

Гурвич И.С. Якутско-юкагирские предания об оспе (К вопросу о путях формирования демонологических образов) // Социальная организация и культура народов Севера: Посвящается памяти Б.О. Долгих / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1974. С. 249–269.

Добжанская О.Э. Сказание про оспу (Болезни и эпидемии в повествовательном фольклоре нганасан) // Научный вестник Арктики. 2020. № 9. С. 50–55.

Доброва-Ядринцева Л.Н. Пути к новому быту // Охотник и пушник Сибири. 1928. № 9. С. 48–50.

Долгих Б.О. (сост.). Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М.: Наука, 1976.

Долгих Б.О. О положении малых народов Севера и о мероприятиях по подъему их хозяйства, культуры и улучшению быта // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1959–1962 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 155–180.

Долгих Б.О., Файнберг Л.А. Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера / отв. ред. Б.О. Долгих. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 9–62.

Ермина Т.С. Очерк истории Таймырской окружной партийной организации: 1930–1940 гг.: Дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.00. Москва, 1971.

Жорницкая М.Я. Некоторые вопросы современного положения коренного населения Таймырского автономного округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 373–379.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / пер. с англ. В.Х. Иванова и З.И. Ивановой-Унаровой; отв. ред. Н.А. Алексеев. Новосибирск: Наука, 2005.

Лебедев В.В. Некоторые вопросы социально-экономического и культурно-бытового развития коренного населения Хатангского района Таймырского автономного округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1981–1984 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 262–280.

Лебедев В.В. О современном положении коренного населения Хатангского района Таймырского автономного округа // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1985–1994 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2007. С. 9–20.

Львов А.К. Культурные базы на Севере // Устроение северных туземных племен. М., 1926. С. 28–37.

Михель Д.В. Медицинская антропология: исследуя опыт болезни и системы врачевания. Саратов: Саратовский гос. технический университет, 2015.

Михель Д.В. Мишель Фуко и западная медицина // Логос. 2019. Т. 29. № 2 (129). С. 64–81.

Никифорова В.А., Кирюткин С.А. Система медицинского обслуживания в районах традиционного проживания коренных малочисленных народов Севера Красноярского края и Иркутской области (исторический

анализ). // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2021. № 4. С. 120–128.

Носов В.Е. Развитие промышленности, сельского и промыслового хозяйства Енисейского Крайнего Севера: Учеб. пособие. Красноярск: б.и., 1972.

Пивнева Е.А. Здоровье и медико-социальные проблемы // Современное положение и перспективы развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Независимый экспертный доклад / отв. ред. В.А. Тишков. Новосибирск, 2004. С. 77–92.

Попов А.А. Нганасаны. Вып. 1. Материальная культура. М.; Л.: АН СССР, 1948. (Труды Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Т. III).

Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования / отв. ред. Г.Н. Грачева, Ч.М. Таксами. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1984.

Протокол заседания шестого расширенного Пленума Комитета Содействия Народностям Северных Окраин при Президиуме ВЦИК, состоявшегося с 20–31 марта 1929 г. М.: Книжная фабрика Центр. изд-ва народов СССР, 1929.

Романова Е.Н., Степанова Л.Б. Антропология болезни. По следам эпидемий полярного круга: полевые материалы И.С. Гурвича // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2021. № 3 (54). С. 218–230.

Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. М.; Л.: АН СССР, 1955. (Труды Института этнографии. Новая серия. Т. XXVII).

Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1–2. М.: ИЭА РАН, 1996.

Симченко Ю.Б. Основные черты современных этнических процессов у коренного населения Авамской тундры Таймырского национального округа // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич, Б.О. Долгих. М.: Наука, 1970. С. 164–178.

Слёзкин Ю.Л. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Содномпилова М.М. Эпидемические заболевания в жизни монгольских народов // Вестник Бурятского НЦ СО РАН. 2016. № 3 (23). С. 41–51.

Хазанович А.М. «Красный чум» в Хатангской тундре. Л.: Из-во Главсевморпути, 1939.

Харитонов В.И. Медицинская антропология: российские реалии // Медицинская антропология, проблемы, методы, исследовательское поле: Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ООО «Публисити», 2015. С. 5–8.

Шнейдер А.Р., Доброва-Ядринцева Л.Н. Население Сибирского края (русские и туземцы). Новосибирск: Сибкрайиздат, 1928.

Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1935.



Сирина Анна Анатольевна

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЭТНОГРАФИЯ В ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ (1920-е гг.)

Введение

Быстрое развитие этнографии в начале 1920-х гг. в СССР было вызвано задачами советского национального строительства и широким краеведческим движением. Востребованность научного знания привела к увеличению финансирования исследований, созданию новых институций, подготовке профессиональных кадров. В то время этнология претендовала на роль мегадисциплины, наподобие антропологии в Америке: в рамках этой науки мыслились не только языкознание, фольклористика, археология, но и география, экономика и др. Социология в то время в СССР не развивалась, поэтому анализ общественных процессов (и их переформатирование), особенно в национальной сфере, брала на себя, наряду с историей, и этнология. Но уже в 1930 г. факультет этнологии МГУ был закрыт (Соловей 2022).

Время становления советской этнографии было отмечено «уникальной партнерской парадигмой» взаимоотношений власти и науки (Соловей 2022: 38). Изменилась сама идеология этнографических исследований, когда наука прямо призывалась на службу практике, становясь элементом социальной инженерии (Сирина 2013). Профессор В.Г. Богораз в 1922 г. считал, что «использование этнографического знания в формировании Советской политики по отношению к “туземным племенам” Сибири поставит Советскую Россию в ряд “современных государств”, таких как Британия и США, именно поскольку там это знание используется в колониальной политике» (Ссорин-Чайков 2016: 101). Сотрудничество этнографов с властью в национальном, экономическом, культурном строительстве у народов Севера нашло отражение в термине «государственная этнография» (Андерсон 1998).

Вклад этнологов 1920-х гг. в советское строительство у народов Севера невозможно переоценить. Благодаря их знаниям, подвижничеству, энтузиазму и социальному оптимизму, искреннему желанию помочь северным народам, помноженному на волю и ресурсы государства, в кратчайшие сроки были собраны уникальные данные, найдены неординарные решения в рамках советского национально-культурного и модернизационного проекта, которому в историографии соответствует широкая шкала оценок от позитивных до негативных. И хотя период 1920-х гг. привлек внимание многих историков науки (Д.В. Арзютов, С.С. Алымов, Н.Б. Вахтин, Е.А. Волжанина, В.А. Данилейко, А.И. Кириллова, И.И. Крупник, Е.В. Лярская, Е.А. Пивнева, М.В. Рагулина, А.А. Сирина, Ю.Л. Слезкин, Т.Д. Соловей, Н.Н. Ссорин-Чайков, Л.Н. Хаховская и др.), до сих пор мы мало знаем о так называемой государственной этнографии, в частности о вкладе региональных ученых в советское национальное строительство. Данная работа направлена на восполнение этого пробела. В ней рассмотрены особенности развития практической этнографии в 1920-е гг. в контексте государственной национальной политики в отношении так называемых малых народов Севера в одном из тех регионов Восточной Сибири, где сотрудничество этнографов и других специалистов с властными структурами было наиболее активным, – в Иркутской губернии / Иркутском округе (сейчас – область). В статье выявлены критерии, по которым намечались первоочередные объекты изучения и модернизации; сделаны наброски портретов ученых, помогавших решать государственные задачи, проанализированы особенности их научно-экспедиционной и научно-практической деятельности в условиях выполнения политического заказа.

Советская национальная политика и Комитет Севера

Советское государство поставило цели модернизации и реформирования жизни населяющих СССР народов. На протяжении 1920–1930-х гг. происходило «национальное строительство» – комплекс мероприятий, связанных с автономизацией, культурным и языковым развитием нерусских национальностей¹. Особенно значительным в те годы было культурное развитие северных регионов, которое проводилось при активном участии Комитета содействия народностям северных окраин при Президиуме ВЦИК РСФСР (1924–1935). Эта «государственно-общественная организация имела планово-организационные и научно-исследовательские задачи, разрабатывала и проводила мероприятия через другие государственные учреждения, по отношению к которым располагала директивными правами» (Скачко 1930: 6). Комитеты Севера привлекали внимание партийных и государственных

¹ См.: Тишков В.А. «Национальная политика» довоенного советского периода (Доклад на международной научной конференции «История сталинизма: Итоги и проблемы изучения», 5 декабря 2008 г., г. Москва).

органов, широкой общественности к проблемам народов Севера и освоения Арктики, но не все они могли быть решены в те годы (Исаев 2019; Пивнева 2022). Деятельность Комитета Севера получила отражение в научных работах таких авторов, как М.А. Сергеев, В.А. Зибарев, С.В. Бобышев, Н.Б. Вахтин, Ю.Л. Слезкин, А.А. Асеев, А.В. Ахметова, В.И. Исаев и др.

Во многих работах о малых народах Севера, написанных в 1920-е гг., заметна драматизация действительно непростой ситуации, в которой они находились после революции (Слезкин 2008: 176). «В научно-политическом дискурсе, – замечает М.В. Рагулина, – схема восприятия инородца ассоциировалась с эксплуатацией, гнетом, национально-этнической дискриминацией», противовесом чему должна была стать политика государственного патернализма (Рагулина 2015). Свой доклад по случаю седьмой годовщины Октябрьской революции профессор Иркутского университета Б.Э. Петри, сотрудничавший с Иркутским Комитетом Севера, начал так: «Иноходец! Как унижительно звучит это слово, прилепленное пришельцами русскими к прежде свободным сынам Сибири <...> Триста с лишним лет бесчеловечной эксплуатации, триста с лишним лет унижений и бесправия вынесли наши туземцы <...> А царское правительство всех времен смотрело на туземцев Сибири, как на колониальных рабов, предоставив их всецело на растерзание торговцев» (Петри 1928а: 4). Сегодня, благодаря выявлению и анализу новых источников, ученые склоняются к той точке зрения, что тяжелое положение в стране в 1920-е гг. было вызвано не столько царской политикой, сколько разрушением прежних экономических связей в результате революции и затянувшейся гражданской войны, сопровождавшей их анархией и законодательным вакуумом. «Советские органы, в частности Комитет Севера, создали устойчивый нарратив об эксплуатируемом местном “отсталом” населении, что вписывалось в концепты классовой теории большевиков», – отмечает М.С. Каменских (Каменских 2022: 38). М.В. Рагулина на фактических материалах поставила под сомнение «популярную в XIX веке парадигму “вымирания инородцев” и наследовавшую ее политизированную установку исследований первых лет советской власти на преувеличение социальных противоречий в регионе, а также хозяйственной и культурной отсталости коренных народов» (Рагулина 2020: 445).

Новая государственная национальная политика в СССР предполагала «преодоление отсталости» северных меньшинств, для чего планировалось проведение экономических и социальных реформ. Для этого были необходимы новые данные о демографии и экономике этих народов.

В деятельности Комитета Севера (1924–1935) выделяются два периода: до и после 1930-х гг. (Бобышев 2001), их противопоставление определяется переносом приоритета от локальных национальных проектов к общегосударственному строительству (модернизации). Реформы имели довольно противоречивый характер. «Охранительная стратегия, стремление соблюсти права на этническое и культурное

своеобразие народов, оградить от русских, нарушающих их хозяйственные ареалы, сопровождались противоположными тенденциями. Они заключались в стремлении интегрировать туземцев в народно-хозяйственный комплекс, повысить их культурный и образовательный уровень» (Рагулина 2020: 446). Изменился подход к определению границ идентичности: от сословных границ к внешним, но не менее жестким критериям родства, языка, традиций, проживания (Там же).

Проблемы с проведением реформ в жизнь руководители и сотрудники Комитета списывали на русских кулаков, несознательных туземцев, недостаток финансирования, стремление местных органов власти «отпихнуться от работы» (Скачко 1934) и др. Все это имело место, но были и другие, более глубокие причины – формирование нереализуемых планов, волюнтаристские, порой ошибочные, решения, ведомственные недоработки.

Государственная этнография в 1920-е годы

Вопрос о взаимодействии науки и власти был одним из центральных на Совещании этнографов Москвы и Ленинграда в 1929 г. Н.Н. Маторин в докладе «Этнография и советское строительство» отметил, что «этнографы участвуют и были действительными инициаторами в создании факультета северных народов, в работе Комитета Севера, последний пленум проходил при участии целого ряда работников нашего этнографического отделения. Наши этнографы работают на Культбазе, среди северных народов. <...> мы хотим работать и хотим помочь тем этнографическим материалом, который мы собираем при наших научных исследованиях» (От классиков 2014: 143). Будущий глава Института антропологии и этнографии в Ленинграде в первую очередь имел в виду покойного Л.Я. Штернберга, В.Г. Богораза и их бывших студентов. Он предлагал «признать работу, выполняемую этнографами, как работу общегосударственного значения и осуществлять планирование ее в соответствии с конкретными задачами национальной политики и социалистического строительства» (Там же: 145–146). Т.Д. Соловей описала отношения власти и этнологической науки в 1920-е гг. как «неравноправное партнерство», где наука была «слабой стороной» (Соловей 2022: 302). Поскольку в 1920-е гг. государством вкладывались огромные средства в национальное строительство, то и финансировались многочисленные научно-практические экспедиции, велась подготовка этнографов, благодаря чему этнография быстро оформилась в самостоятельную науку. Уязвимость позиции ученых-практиков изначально состояла в том, что им приходилось работать в условиях идеологического пресса, действовать в обстановке непримиримости и разделения, культивировавшихся в обществе диктатом государства. Этап тесного взаимодействия науки и власти окончился охлаждением и репрессиями (Тумаркин 1999, 2003).

Среди исследователей (этнографов и историков) отношение к практической работе было разным. Московские ученые, профессора П.Ф. Преображенский, Б.А. Куфтин и др., не были сторонниками прикладной этнографии. Их не воодушевляла инициатива В.Г. Богораза, который, будучи активным членом Президиума Комитета Севера, и своих студентов настраивал на совмещение научной и советской работы. Прикладная наука «вовлекала ученых в сложную политико-идеологическую игру, подвергая серьезному интеллектуальному и моральному риску» (Соловей 2022: 320). Те, кто работал в рамках политического заказа, имели большие опасения относительно предстоящих реформ. Ученик Л.Я. Штернберга Е.А. Крейнович писал своему учителю с Сахалина: «Больше всего меня смущает широта, неопределенность и размах работы моей среди туземцев. Ведь это не шутка, работать по изменению всего хозяйственного уклада, т.е. надо помочь им вылезти из нищеты...» (Роон, Сирина 2003: 53). Б.Э. Петри замечал: «Эта своеобразная индустриализация наших туземцев – опыт, крайне опасный. Он требует большой осторожности. От наших изучений вправе ожидать точных данных...» (Петри 1927а: 2; Сирина 1999: 73). Тем не менее они считали, что результаты научных исследований пригодятся при выработке наиболее безболезненных вариантов преобразований (Ходукин 1927; Петри 1927а, 1927б, 1927в, 1927д) и в конечном счете улучшат жизнь бывших инородцев. Возможно, на этом пути они реализовывали свои представления о более справедливом социальном устройстве, политические взгляды и амбиции.

Если молодых студентов, начавших работать в 1920-е гг. в Сибири, называли «миссионерами» новой власти, многие из которых сами были бывшими «инородцами» черты оседлости, то более старшее поколение этнографов скорее заслуживает эпитета адвокатов, защитников народов Севера. К адвокатству их подталкивали и представители этих народов, использовавшие этничность в качестве ресурса для получения различных льгот и привилегий от государства (Гончаров 2023). Б.Э. Петри докладывал в Иркутский Комитет Севера: «Каково же было мое изумление, когда я увидел делегатов сойот, приехавших искать меня, поделиться со мной своими горестями и поведать мне, что ничего не сбылось из того, о чем им летом 1926 года рассказывал» (ГАИО 1. Л. 67). Сойотские активисты верхом на лошадях, преодолевая большие расстояния, восемь раз (!) приезжали в Иркутск для решения вопроса их причисления к малым народам Севера (Ступин 2022: 106). В феврале 1929 г. Б.Э. Петри писал Иркутскому Уполномоченному Комитета Севера: «На днях ко мне вновь явился делегат от Окинских сойот <...> Я предлагал делегату лично ехать для дачи показаний в Верхнеудинск (ныне Улан-Удэ. – А.С.) в Бурятский Комитет Севера, но сойот отказался, мотивируя дальностью пути и отсутствием средств и говоря: “Мы тебя знаем, ты сам пиши бумагу куда надо, хлопочи, пожалуйста”. <...> Я не считаю возможным отказать приехавшему ходоку сойоту в его праве просить меня обратиться к власти с просьбой

предоставить его народу права, которыми он должен пользоваться на основании постановлений ВЦИКа» (Иванов, Калихман, Калихман 2008: 90).

Иркутский Комитет Севера и объекты его преобразований

Комитет Севера с центром в Москве имел разветвленную сеть отделений в регионах европейского Севера, Урала, Сибири и Дальнего Востока, где жили малые народы Севера, до революции известные в основном как бродячие, отчасти кочевые инородцы, в отношении которых были развернуты реформы. Как же соотносились задача этнографических исследований и задача преобразований в экспедициях Комитета Севера (Ссорин-Чайков 2011)? Рассмотрим этот вопрос на примере сотрудничества ученых и Иркутского Комитета Севера, который возник как одно из отделений центрального Комитета в 1925 г.²

В Иркутской губернии / Иркутском округе жили горнотаежные охотники-оленоводы карагасы (тофалары), несколько групп тунгусов (эвенков), сойоты-оленоводы (территория последних после административных реформ вошла в состав Бурят-Монгольской АССР). О них почти не было сведений в научных трудах. Поэтому прежде всего предстояло определиться с объектами преобразований с целью сделать их субъектами новой советской истории. Экспедиции были отправлены к карагасам (1925), сойотам (1926), тунгусам (эвенкам) (1925–1931).

Ситуация с окинскими сойотами, потомками самодийского населения, испытавшего на себе несколько ассимиляционных «волн»: сначала тюрков, затем – бурят, была неоднозначной. Б.Э. Петри, вернувшись из сойотской экспедиции, снаряженной Иркутским Комитетом Севера в 1926 г., сделал вывод, что «процесс ассимиляции зашел уже так далеко, что ни о каком возрождении окинских сойот думать не приходится. Нам остается предоставить им окончательно раствориться в бурятской массе» (Петри 2013 (1928): 296). И хотя очень скоро он изменил свое мнение на противоположное, вопрос о сойотском самоопределении положительно был решен лишь в XXI в.

Тунгусов еще предстояло найти в тайге, некоторые группы ушли из прежних мест вследствие нарушения сложившихся социально-экономических связей. Я.Н. Ходукин, посланный от Комитета Севера в

² В 1926 г. в связи с упразднением губерний и образованием округов Комитет Севера при Иркутском губисполкоме был расформирован и учрежден Комитет Севера при Киренском окрисполкоме (центр – г. Киренск), сфера работы которого охватывала группу тунгусов (эвенков), проживавших в верховьях р. Нижняя Тунгуска (Киренский округ). В мае 1927 г. в Иркутском (г. Иркутск) и Тулуновском (г. Нижнеудинск) округах при исполкомах были созданы должности Уполномоченных Сибирского Комитета Севера (ГАИО 2. Л. 15). В сентябре 1930 г. в связи с административно-территориальными реформами и созданием Восточно-Сибирского края на месте Красноярского, Иркутского Комитетов Севера был образован Восточно-Сибирский краевой Комитет Севера. Документы отложились в Государственном архиве Иркутской области в нескольких фондах.

1926 г. к тунгусам на р. Куту (приток Лены), выяснил, что они откочевали в верховья Нижней Тунгуски на ее левый приток Непу. В 1929 г. среди них работала экспедиция под руководством И.П. Копылова (Копылов, Погудин, Романов 2009). Я.Н. Ходукин отправился к оседлой группе илимских тунгусов на р. Коченге, до революции они входили в Илимскую инородную управу. По итогам поездки эта группа обрусевших тунгусов, перешедших к земледелию при сохранении роли охоты, была признана ассимилированной, и Комитет Севера не проявил к ней интереса (Ходукин 1927). Однако собранные материалы относительно «ясачных» являются уникальными с научной точки зрения (Сирина 2013; Рагулина 2020).

В сфере деятельности Комитета Севера попали тутурские тунгусы, которые до революции относились к Очеульской и Киренско-Хандинской инородным управам. Они издавна находились в тесных экономических и культурных связях с русскими земледельцами и бурятами-скотоводами. Особое внимание к ним было обусловлено планами земледельческой колонизации Верхоленинского р-на, которые стали неактуальными с началом индустриализации. Обследование бодайбинских (витимо-олекминских) тунгусов из-за их удаленности и труднодоступности, а также нехватки специалистов, началось только в 1929 г. и продолжилось в начале 1930-х гг.

Таким образом, первыми объектами реформаторского внимания Комитета Севера стали относительно удобно расположенные с точки зрения транспортной доступности и имевшие давние контакты с русским и бурятским населением этнические группы, начавшие переходить к оседлости, причем предпочтение отдавалось тем группам, которые переходили к скотоводству. Внимание к смешанным группам населения было связано в 1920-е гг. и с поиском теоретических позиций преобразования туземного хозяйства (Рагулина 2020: 433). Такая методология была найдена в ходе экспедиций. Задача перевода на оседлый образ жизни требовала выработки научных схем и алгоритмов действия, которых ожидала от ученых власть. И такой алгоритм искали в практиках смешанных групп населения, уже изменивших до определенной степени свой бытовой и культурный уклад (Там же).

Ученые-практики

В первое десятилетие советской власти найти специалистов в сфере этнографии народов Севера было нелегко. В Иркутске, экономическом и культурном центре Восточной Сибири, ситуация несколько отличалась в лучшую сторону.

Профессор Иркутского университета Бернгард Эдуардович Петри (1884–1937) был одним из самых активных ученых-практиков. Выпускник Петербургского университета, сотрудник Музея антропологии и этнографии, в 1918 г. он переехал в Иркутск, где преподавал в университете и проводил археологические и этнографические изыскания (Сирина 1999). От монголоведческих исследований в сфере традиционной этнографии он перешел к изучению народов Севера в аспекте

современности. Научно-практическая деятельность захватила всю его энергию и время. В этой связи интересно отметить, что среди предков Б.Э. Петри был шведский религиозный реформатор Олаус Петри. Далекий потомок, несомненно, унаследовал дух реформаторства (Медведев и др. 2014). Он был председателем организации «Союз воинствующих безбожников» в Иркутске (Медведев, Свинин 1999: 4), активно сотрудничал с Комитетом Севера. Конечно, в определенный период своей жизни он верил в необходимость реформ.

Землеустроитель и экономист Иннокентий Прокопьевич Копылов (1897–1976) родился в Сибири в семье священника, в 1918 г. окончил Иркутскую духовную семинарию, учился в Иркутском университете (Рагулина, Сирина 2009). С 1922 г. работал в Иркутской Переселенческой партии. И.П. Копылов часто выезжал в командировки в разные районы Средней и Восточной Сибири в качестве экономиста-землеустроителя. Он состоял членом экономической секции Совещания при Уполномоченном Комитета Севера. Внес большой вклад в создание охотничьего хозяйства Иркутской обл. (Копылов 1928; Копылов, Погудин, Романов 2009; Рагулина, Сирина 2009).

Среди тех, кто на временной или постоянной основе сотрудничал в Комитете Севера, можно упомянуть также Е.И. Титова – уроженца Сибири, который окончил семинарию и Иркутский университет. Я.Н. Ходукин и П.Н. Мочульский имели за плечами опыт политической деятельности и/или политической ссылки. В.Ч. Дорогостайский был биологом, К.Н. Миротворцев – географом, В.А. Некипелов – экономистом-землеустроителем, П.Г. Полтораднев – историком и музейным работником. Это были люди с разным образованием и жизненным опытом, активной жизненной позицией (Сирина 2013).

Экспедиции к народам Севера

1920-е гг., и особенно их середину и вторую половину, можно назвать годами экспедиционного бума. Как отметил Н.Н. Ссорин-Чайков, «социальная жизнь государства в 1920-е гг. приняла форму научной и реформаторской экспедиции», которая пересекается с путями кочевков северных народов (Ссорин-Чайков 2011: 12–13).

В своем донесении от 12 июля 1926 г. в Комитет Севера о ходе работ сойотской экспедиции, которое было опубликовано и в газете, профессор Б.Э. Петри сообщал: «Сейчас пишу от подножия Мунку-Сардыка, величественной снеговой вершины <...> Экспедиция закончила снаряжение в Тунке, где были закуплены лошади и части вьючного снаряжения <...> Первых сойот экспедиция нашла у подножия Мунку-Сардыка <...> Сойоты приняли нас очень радушно <...> Они не только откровенно сообщают все сведения о своем хозяйстве, семейном составе и др., но даже охотно подвергаются медицинскому освидетельствованию» (ГАИО 3. Л. 175). Нередко сразу после окончания экспедиций ученые попадали прямо в кабинеты власти, где в докладах представляли свои выводы, основанные на собранных в поле данных, как это

было, например, после экспедиции Б.Э. Петри к тутурским эвенкам (ГАИО 4). Научное знание, будучи востребовано властными структурами, вышло за пределы узкопрофессиональной среды и стало использоваться для принятия практических решений.

Стационарный метод полевой работы не имел применения в практической этнографии Иркутского Комитета Севера в 1920–1930-е гг., т.к. власть ожидала немедленных результатов от научных исследований. Интенсивный сбор материала и его обсуждение должны были уложиться в сжатые сроки, обычно от одного до трех месяцев. Если позволяли выделяемые средства, формировался расширенный отряд в составе этнолога-экономиста, его помощника-этнографа, врача с помощником, охотоведа, набирался технический персонал. Это давало возможность в сложных таежных условиях проводить так называемые кустовые экспедиции, обследуя наиболее удаленные труднодоступные районы. В состав землеустроительных экспедиций в места расселения народов Севера входили: экономист, землеустроитель, охотовед, иногда географы и биологи. Для сбора материалов местные ученые написали программы экономического (Б.Э. Петри, К.Н. Миротворцев), медико-санитарного (Анастасиев), охотоведческого (В.Ч. Дорогостайский), оленеводческого (П.Г. Полторацков) обследований. Все экспедиции проводились по одинаковой схеме: сбор материалов о современном демографическом и родовом составе, расселении, об охоте, оленеводстве, землепользовании и бюджетах. М.В. Рагулина обнаружила в методике, предложенной этим ученым и применявшейся в экспедициях Иркутского Комитета Севера, множество параллелей с подходами Приполярной переписи (Рагулина 2015). Исходя из этих данных, ожидалось рекомендации относительно возможности преобразования хозяйства, проведения землеустройства и выбора места под будущую культуру. Ученые были заинтересованы в публикациях, на которые Комитет Севера изыскивал средства.

В 1920-е гг. были выдвинуты методологические принципы, обусловленные поставленными задачами. Б.Э. Петри предложил метод обследования целых народностей. Метод был найден опытным путем, апробирован в экспедициях, снаряженных и финансируемых Комитетом Севера, и представлен для обсуждения на I Всесибирском краеведческом съезде (Петри 1928б). Ученый предлагал ввести в этнографические исследования плановость, разбить Сибирь на квадраты по географическому и национальному признакам и планомерно изучать их в соответствии с приемами статистико-экономических обследований (Петри 1928б; Сирина 1999: 70). Объектами исследований становились отдельные этнографические группы. В основу этого метода был положен, в сочетании с географическим, эссенциалистский подход, когда одной территории соответствовал один народ/этническая группа. В отношении карагас такой метод был обоснован их компактным расселением (Рагулина 2015).

Землеустроителями в 1920-е гг. практиковался другой метод, который состоял в комплексном изучении как минимум двух или трех

территориально, экономически и культурно взаимосвязанных этнических групп (например, тутуро-очеульских тунгусов/эвенков, русских верхоленских старожилов), был кросс-культурным, системным (Рагулина, Сирина 2009).

Сравнивая результаты работ, проведенных с использованием разных методологических подходов, можно сказать, что и те и другие давали важную научную информацию, но во втором случае видение реальности было более объемным. Рассмотрение и изучение этнографической группы как замкнутой и самодостаточной, без учета культурных взаимовлияний, не могло не привести и к некоторым ошибочным выводам (Сирина 1999: 71).

Совещание при Иркутском Уполномоченном Комитета Севера

Осенью 1927 г. при Уполномоченном Комитета Севера в Иркутске был создан постоянный совещательный орган («Совещание»), который играл роль своеобразного фильтра при принятии решений, касающихся реформирования жизни северных народов.

В состав Совещания входили шестнадцать человек, представители научных сил Иркутска и знатоки жизни и быта тунгусов. По архивным данным, большинство членов Совещания работали в Иркутском университете, трое – в Переселенческой партии, по одному – во ВСОРГО, Охотничьем союзе, Окружном отделе народного образования и Окружном отделе здравоохранения. Работа Совещания проходила в четырех секциях (созданы 27 декабря 1927 г.): экономической (Б.Э. Петри), правовой (Б.Б. Черепашин), здравоохранения (Рубцова) и народного образования (Я.Н. Ходукин). В экономической секции, кроме Б.Э. Петри, работали К.Н. Миротворцев, Зубков³, В.А. Некипелов и И.П. Копылов (ГАИО 5. Л. 2). На заседаниях рассматривались вопросы, решение которых нужно было соотносить с актуальными на тот момент задачами национальной политики и социалистического строительства. Обсуждения проходили в полемике, поскольку планируемые реформы не имели прецедента, готовых рецептов не было. Следует отметить, что, хотя подходы землеустроителей (Наркомзема) и Комитета Севера к разграничению территорий между разными этническими группами заметно различались, имелось стремление достичь согласованного результата, поверенного полевыми исследованиями.

Члены экономической секции Совещания не поддерживали планы Центрального Комитета Севера переселить качутских (тутуро-очеульских) тунгусов в район среднего течения р. Нижняя Тунгуска. На заседании Совещания 24 сентября 1928 г. Б.Э. Петри доложил о результатах своего обследования тунгусов Качутского р-на, подчеркнув необходимость резервирования для них особой территории. Это мнение поддержал Уполномоченный Комитета Севера, но оспорили

³ Инициалы в документе не указаны.

представители Переселенческой партии (ГАИО 6. Л. 17). Было решено еще раз проработать вопрос, согласовать место под строительство культбазы в ходе экспедиции к тутурским тунгусам представителя Комитета Севера, российского Общества Красного креста, Сибирского земельного управления.

Да и внутри Комитета Севера имела место полемика по различным вопросам преобразований. Не прошло предложение П.Н. Лыткина (Сибирский Комитет Севера) о создании при Иркутском университете особого отделения для туземцев, которое он выдвинул на Совещании 14 января 1928 г. Вместо этого Б.Э. Петри предложил создать стипендии для обучения тунгусов при педагогическом и медицинском техникумах и на рабфаке (ГАИО 7. Л. 4). Был отклонен план строительства на культбазах «длинных домов» прямоугольной формы «ирокезского типа» по принципу общежития, с одной общей кухней и отдельными комнатами, предложенный Орготделом Сибкрайисполкома (Сирина 1999). 8 декабря 1929 г. на первом заседании комиссии по охотоведению и делам Комитета Севера при Биолого-географическом институте ИГУ Б.Э. Петри сделал доклад «Типовые постройки для малых народов Севера, переходящих на оседлость», в котором, помимо квалифицированной критики предложенного проекта, выдвинул свой проект (выполнен архитектором Богатыревым), основанный на «учете потребностей и бытовых особенностей переходящих на оседлость туземцев таежной полосы Сибири <...> вся постройка типовой избы обойдется в 1890 руб.» (ГАИО 8. Л. 1).

Таким образом, на площадке Совещания происходили обсуждения, что давало возможность принятия более взвешенных решений, если, конечно, они не шли вразрез с основной политической линией. Но далеко не все рекомендации и коллегиально выработанные в рамках Совещания решения удавалось претворить в жизнь.

Вопросы организации культбаз

Новой формой продвижения советской власти в северные районы была культбаза. В идее культбаз «нашли отражение максимальные этносберегающие практики», основанные на романтике революционных преобразований и близком к утопическому представлении «о возможности идеального устройства ограниченного сообщества» (Хаховская 2018: 301), встроенного в европейскую цивилизацию. Культбазы должны были стать центрами притяжения туземцев и последующего постепенного оседания. Всего, по данным И.М. Суслова, на начало 1936 г. было построено 17 культбаз, на которых работало около 750 служащих различных специальностей (Чурсина 2021: 9). Если Чаунская культбаза на Северо-Востоке Сибири по разным причинам не имела особого эффекта от своей деятельности (Хаховская 2018), то культбазы на Ямале сыграли свою роль в решении многих сложных вопросов жизнедеятельности, став на короткое время альтернативным источником власти в районе (Кашмакова 2018). Некоторые культбазы, организованные в 1920–1930-х гг., прекратили свое существование только в

начале 1960-х гг. (Там же), а другие обрели статус новых административных центров, как, например, Тунгусская (Туринская) культбаза, основанная в 1927 г. (сейчас – пос. Тура Эвенкийского муниципального р-на) и сыгравшая заметную роль в формировании эвенкийской национальной автономии и идентичности при участии выдающегося советского и общественного деятеля, руководителя Красноярского Комитета Севера и члена Президиума Центрального Комитета Севера, ученого-тунгусоведа И.М. Сулова. Культбазы в северных регионах заменила общегосударственная партийно-советская административная система управления (Хаховская 2012: 171).

Основные принципы создания культбаз были обозначены в директивах государства, но их конкретное воплощение зависело от местных условий. Б.Э. Петри разрабатывал практические и методические принципы организации культбаз для тофаларов и тугурских эвенков на основе экспедиционной работы, консультаций с местными властями и представителями народов. Свои мысли ученый обобщил и представил в 1926 г. в докладе «Проект культбазы для малых народов Сибири» (Петри 2013 (1928)) на Первом Сибирском краевом научно-исследовательском съезде в Новосибирске. Ключ к вопросу о путях перехода народов Севера к оседлости он увидел в практике сойот, которые начали самостоятельно переходить от оленеводства к скотоводству (Там же: 300). По его мысли, при переходе к оседлому скотоводческо-промысловому типу хозяйства население должно было остаться охотниками, т.к. государству требовалась пушнина как ценный экономический ресурс. Культбаза должна была стать самокупаемым центром оседания, медицинской помощи и образования народов Севера, построенном на «строго выдержанном национальном принципе» (Там же: 301). В докладе был нарисован идеальный патерналистский образ советской культбазы, но ученый верил, что «это не фантазия, не утопия <...> это возможная конструкция самокупаемого таежно-промыслового коллектива» (Там же: 309). Предполагалось, что «если туземец будет сдавать в кооператив всю пушную продукцию, то <...> не будет ни в чем нуждаться» (Там же: 307, 308). Однако перспективы, намеченные в Комитете Севера, во многом разбивались о неготовность подопечных государства жить по установленным извне правилам.

Инициатива создания культбаз как будущих центров оседлости, социально-экономического и культурного строительства исходила от государства. С народами Севера согласовывали выбор конкретного места для культбазы. Рекомендации Б.Э. Петри по этому вопросу были довольно трудновыполнимы: удаленность от русских поселков должна была дополняться транспортной доступностью и возможностью контроля за приезжими; место должно было иметь поблизости летние выпасы для оленей и луговины для сенокошения и др. (Петри 2013).

В Иркутском округе в 1920-е гг. были организованы несколько культбаз. Деятельность Б.Э. Петри отражена в архивных документах и

опубликованных работах (Петри 1927г, 1928а, 1928б, 1930, 2013 (1928)). Рассмотрим кратко историю создания двух культбаз.

Карагасская культбаза. Место для строительства карагасской культбазы (сейчас – пос. Алыгджер) при слиянии р. Уды и Кара-Бурени у подножия Саян было предложено Петри на основании его удаленности от торговых путей, по которым проникали нелегальные торговцы спиртом; есть мнение, что оно было выбрано неудачно (Мельникова 1994: 218). В настоящее время в поселке живет около 500 человек. Государство профинансировало строительство школы, медпункта, кооператива и 20 домов для осевших карагас (тофаларов). «...Маленький народ карагасы казалось должен был вымереть бесследно <...> Самая маленькая в мире республика в пределах одного сельсовета “Карагасия” – мечта, воплотившаяся в действительность в течение только трех лет» (ГАИО 9. Л. 50–55). В строительстве культбазы, налаживании работы кооперации и по другим вопросам большую помощь оказал бывший политссыльный П.Н. Мочульский, прекрасно знавший карагас и много лет проживший рядом с ними.

Петри переоценивал готовность карагас к переходу к оседлости, к занятиям скотоводством и жизни «отдельными хуторами» с круглогодичной трудовой занятостью, рисовал идеальную картину, но такие выводы отвечали политическому заказу и целям Комитета Севера.

Вершино-тутурская культбаза. При организации культбазы для группы тутурских тунгусов (эвенков) Петри следовал ранее опубликованным установкам. Непросто было определить место для строительства культбазы в районе, на который имела виды и Переселенческая партия. Вопрос прорабатывался на всех уровнях: в экспедициях в отдаленные стойбища, на Тунгусских сугланах 1928–1929 гг., на заседании Качугского районного исполкома и Президиума Иркутского окрисполкома. Выбор был сделан в пользу Вершино-тутурского стойбища (сейчас – пос. Вершина Тутуры), места лугового, где жили тунгусы-скотоводы, переходящие на оседлый образ жизни, более доступного по сравнению с отдаленным «каменным местом» на Киренге, где тунгусы еще держали оленей и охотились. Но ни желания переселяться, ни единства мнений по этому вопросу среди тунгусов не было, что показал тунгусский суглан, состоявшийся в период с 26 по 30 февраля 1929 г., на который собрались 91 взрослый тунгус и 25 детей и подростков, а также представители Иркутского Комитета Севера, Иркутского Охотсоюза, Качугского РИК. На суглане Б.Э. Петри выступил с докладом «О выборе территории для тутурских тунгусов». Он отметил, что «к единогласному решению о выборе места для культбазы тунгусы не пришли. При объезде экспедиции тунгусы высказывались всегда за устройство культбазы на тех стойбищах, где опрашиваемые жили» (ГАИО 10. Л. 64–67; Петри 1930). В обсуждении вопроса на суглане тунгус Петр Иргинеев заявил: «Мы илгинцы с оленями не умеем обращаться. Мы уже давно скотоводы, нам нужны луга для покосов и выгона. Если в Киренгском районе нет лугов – мы туда не поедem. На Тутуре хорошие луга. Мы выражаем желание переселяться на Тутуру».

Тунгус Александр Попов от имени тунгусов стойбищ Дудовка, Чанчур, Муринья, Ханда и Тырка, напротив, заявил о нежелании переселяться в Вершину Тутуры. «Я летом (1928 г. – А.С.) объехал все стойбища и убедился, что примирить горных тунгусов и луговых нельзя, – сказал Б.Э. Петри. – Киренгские и Ленские хотят иметь место – горы, Тутурские и Илгинские – обязательно луга. Вы и на будущий год не сговоритесь, потому что у вас разные формы хозяйства. Все-таки, большинство высказалось за луговое место, а поэтому надо остановиться на Тутуре. <...> Кто не захочет поехать, может оставаться на своем месте». Уполномоченный Комитета Севера Широких резюмировал: «Все тунгусы переселяются постепенно и по желанию. Не переехавшие не лишаются охоты и охотятся на одних правах с русскими» (ГАИО 11). Вскоре началось строительство медпункта, школы, жилых домов на Вершино-тутурской культбазе. На 5-м суглане прозвучали следующие цифры: на каждого учащегося тунгусской школы ассигновано 268 руб. 65 коп., на одного русского полагалось 18 руб. 75 коп.; расход на одного больного тунгуса составлял 18 руб. 40 коп., на русского – 1 руб. 28 коп. (ГАИО 12. Л. 58, 58 об.).

Переход эвенков к оседлости растянулся на много лет, форсированного переселения на Вершино-тутурскую культбазу не было. Участники 6-го суглана, состоявшегося в марте 1930 г., поддержали предложение Колпакова из Ирохотсоюза о сохранении, помимо культбазы, рассредоточенных стойбищ, что поможет более эффективно опромыслить территорию и сохранить ее от пожаров (ГАИО 13. Л. 216). Еще в 1940-е гг. эвенки жили в небольших поселениях-стойбищах, разбросанных по тайге. Их быт описал в своих воспоминаниях бухгалтер эвенкийского колхоза И.И. Бурлаев. Микроареальная система расселения, помимо сохранения культурных особенностей, помогла эффективно освоить таежные ресурсы для нужд населения и армии в годы Великой Отечественной войны (Бурлаев 2019). Укрупнение мелких населенных пунктов в конце 1950-х – начале 1960-х гг. прервало сложившиеся практики этнокультурного освоения ландшафта, принесло больше необратимых изменений в жизнь эвенков, нежели реформы 1920-х – 1930-х гг. На месте бывшей Вершино-тутурской культбазы возник постоянный поселок Вершина Тутуры с сезонно мобильным населением, осваивающим близлежащую тайгу (ср.: Davydov 2022). Люди полагаются и на ресурсы природы, и на ресурсы государства и балансируют между ними, поскольку опыт их жизни свидетельствует о возможных флуктуациях как природной, так и социальной среды. Население поселка сохраняет эвенкийскую идентичность, но слабо владеет языком своих предков. В поселке проживают 185 человек, из них 180 считают себя эвенками, шестеро владеют эвенкийским языком⁴.

⁴ См.: Вершина Тутуры // Малые языки Сибири: наше культурное наследие. URL: <https://siberian-lang.srcc.msu.ru/ru/naselennyy-punkt/vershina-tutury>.

Землеустройство, национальное и классовое разделение

В изучении и модернизации жизни северных народов велика роль Комитета Севера и землеустроительных экспедиций Наркомзема (Волжанина 2014: 6). Цели землеустройства народов Сибири включали следующие основные линии: во-первых, политические, для облегчения управления «разрозненной туземной массой», во-вторых, экономические, которые предусматривали «правильную постановку доходности» хозяйства, и, наконец, протекционистские (защита угодий туземцев от «пришлых элементов»). Решение всех вопросов изменения жизненного уклада туземцев виделось в предстоящей коллективизации. Практически все экономико-статистические обследования малочисленных сибирских этносов в первой трети XX в. не избежали политического заказа и были заточены под определенную цель (Сирина, Рагулина 2009: 11–12).

Необходимо было определить, кто станет субъектом нового землепользования на Севере. Принципы землеустройства изначально были двойственны: с одной стороны, четкое размежевание земель по национальному признаку, с другой стороны, согласно постановлению VI Пленума Комитета Севера, с 1928 г. землеустройство должно было охватывать «всех трудовых землепользователей, находящихся в землеустраиваемых районах, без различения национальности» (Стась 2018: 64).

Первоначально территории намеревались закрепить за реконструируемыми родовыми советами, затем – за туземными советами. Среди вопросов, которые задавали тунгусы на собрании Уроканского участка Токминского р-на, входившего в сферу деятельности Киренского Комитета Севера, работавшего на севере Иркутского округа, были такие: «Что такое тузсовет?»; «Что такое эксплуатация?»; «Кто такой уполномоченный райисполкома?» (ГАИО 14. Л. 500б.). Родовые/туземные советы существовали поначалу на бумаге; с отъездом руководителей переставал работать и родовой совет (Слезкин 2008; Ссорин-Чайков 2011). Так, ревизионная Комиссия из Иркутска обнаружила «полный развал» работы Тутуро-Очеульского туземного совета. По мнению Б.Э. Петри, высказанному в письме в адрес Сибирского Комитета Севера, развалил работу тузсовета тунгус Поликарп Зуев, который проходил обучение в Ленинграде. Письмо не содержит описания фактов плохой работы, но любопытна характеристика Зуева как инертного и «денационализированного элемента»: «Столичная жизнь оставила на нем глубокие следы. Тайга, повседневная работа, интересы своего народа не влечет больше. Жить в столице, удобно уклоняться от занятий под видом болезни в апартаментах Александрo-Невской Лавры⁵ куда приятнее. Брак с тунгуской непривлекателен. Зуев женится на кокетливой русской девушке. Отношение к своим – высокомерное, начальственное. Щеголяет своим комсомольским билетом, хотя политически

⁵ Студенты-северяне жили в бывших кельях насельников Александрo-Невской Лавры.

абсолютно безграмотен...» (ГАИО 15. Л. 30б.). Ученые активно вовлекались в происходившие процессы, незаметно проникались патерналистским мышлением.

Тема национального самоопределения, провозглашенная государством, а фактически – во многом искусственного разделения по национальному признаку в местах давних межэтнических контактов – внедрялась и проникала в сознание людей. Так, на 6-м суглане рассматривали заявление о принятии в тунгусское общество Николая Николаевича Щапова, тунгуса по рождению, усыновленного русским крестьянином из с. Анга. Из протокола суглана:

Х.Х. Дорофеев: Предлагаю не принимать. Хотя он и тунгус, но женат на русской и дети его русские, старший сын даже красноармеец. Приняв его одного мы не нарушим единства нашей национальности, но у него большой хвост из чуждых нам по духу и воспитанию людей. Теперь каждому выгодно быть тунгусом и к нам лезут со всех сторон.

В.К. Дорофеев: Щапов родной брат нашего старика Сидора. Он хорошо земледелие знает и нас научить этому может; надо принять.

А.И. Дорофеев: Тогда принять и Сафонову Веру придется, у которой муж русский и дети тоже не тунгусы. Если так пойдет, то настоящие тунгусы выведутся и мы растворимся в русской народности.

Возгласы с мест: Щапова надо принять (ГАИО 16. Л. 220 об., 221).

В итоге «за» проголосовали 33 человека, «против» – 13 человек. А Вере Сафоновой отказали, хотя ради вступления в Тунгусское общество она была согласна уйти от мужа. Конечно, мы не знаем всех перипетий отношений в местном сообществе, например, почему голосовали не все, почему высказывался только «клан» Дорофеевых, почему тунгуску Веру Сафонову не приняли в свой круг. По архивным документам, Харитон Харитонович Дорофеев наиболее близко сотрудничал с учеными и представителями власти (в 1930-е гг. был репрессирован). Тунгусские активисты, как и этнографы-практики, чутко реагировали на запросы власти, которая в то время взращивала и поддерживала национальную составляющую, и приспособлялись к этим запросам.

Непросто было решить вопрос о проведении границ между эвенкийскими и русскими охотниками в таежных регионах юго-восточной Сибири. Жалобы тунгусов на русское промысловое население, захватывавшее таежные угодья, соседствовали с нежеланием отделяться в особый район-резервацию, что было отмечено в отчетах исследователей: «Даже в том случае, если стойбища оказывались заселенными наполовину и более русскими и в русском окружении как Тырка (7 тунгусских и 7 русских хозяйств) или Дудовка (11 тунгусских и 22 русских), все равно тунгусы уверяли, что лучше их стойбища места не найти. “Городи поскотиной деревню пополам: там будет русский конец, а здесь тунгусский”, – предлагали мои собеседники» (ГАИО 17. Л. 64–67; Петри 1930: 16–17). Такая ситуация складывалась в местах

исторического соседства с русским старожильческим населением – в верховьях р. Нижняя Тунгуска, на Илеме, на Лене.

Противоречие между установками, спущенными сверху, и результатами полевой работы приводило Б.Э. Петри к противоречивым высказываниям. Так, с одной стороны, он оценивал аккультурацию тунгусских эвенков как средство их адаптации к меняющейся социоприродной среде: «Заметные следы метисации говорят скорее за то, что быть может только благодаря восприятию русской крови тутурским тунгусам удалось не только выжить, но и усвоить отдельные элементы русской культуры и вполне приспособиться к ним» (Петри 1930: 18). С другой стороны, он делал выводы о губительности влияния соседей. Обследовав состояние тунгусской школы-интерната, расположенной в русском с. Бутаково Качугского р-на, Петри докладывал на совещании в секции народного образования при Иркутском Уполномоченном Комитета Севера: «Особо следует обратить внимание на засорение туземного состава учащихся чуждым по национальности элементом. <...> Поскольку мы стремимся создать чисто туземную национальную школу, нет никакой надобности денационализировать ее посторонними включениями» (ГАИО 18. Л. 50–55). Таково было политическое требование, которому ученый стремился соответствовать, на тот момент это было его убеждением: «Политику Советской власти, проводимую Комитетом Севера в отношении культурного и экономического возрождения тутурских тунгусов, признать правильной» (ГАИО 19. Л. 216).

Хотя участники экспедиций имели на руках определенные инструкции, не все следовали им буквально. Многие зависело от личной позиции ученого, его отношения к происходящему⁶. Землеустроительная экспедиция И.П. Копылова по разграничению территорий между эвенками и русскими старожилами верховьев р. Нижняя Тунгуска в своем подробнейшем отчете, написанном на основе полевых наблюдений и статистических данных, отметила негативное явление проникновения русских охотников в уголья тунгусов и их вытеснение, а также «исторически сложившиеся реалии в землепользовании, которые нельзя было не учитывать» (Копылов, Погудин, Романов 2009). К подобным выводам ранее пришла землеустроительная экспедиция В.А. Некипелова, работавшая на Верхней Лене (Некипелов 2019). Ими были предложены конкретные варианты разграничения охотничьих территорий на основе числовых выражений значения охотничьего промысла в экономике тунгусского и русского населения района, в отношении которого употреблялся термин «контингенты пользователей» (Копылов, Погудин, Романов. 2009: 140).

«При выявлении пожеланий населения о границах охотугодий пришлось констатировать, что тунгусы желают получить в свое исключительное пользование громадную территорию, производительность которой превышает потребность туземного хозяйства. В то же время русские охотники просят об отводе им территории, которая вклинивается в

⁶ См. также: Данилейко 2011.

пределы намеченного тунгусами района. Поэтому при разграничении территории и распределении охотугодий приходится брать признак фактического освоения лишь в качестве отправного пункта и исходить главным образом из необходимости наиболее целесообразной организации территории, учитывая все моменты как экономического, так и социально-политического порядка. Вкратце эти моменты сводятся к следующему: (1) Отграничение туземного района в границах, обеспечивающих национальное объединение и нормальное развитие всех отраслей туземного хозяйства с вовлечением его в коллективизацию. (2) Правильное построение охотхозяйства на организуемой территории через выделение приписных охотничьих хозяйств и обеспечения участия в промысловой деятельности бедняцо-середняцких масс путем вовлечения их в охотничьи коллективы. (3) Установление заказников, которые, являясь естественными резерватами, вместе с тем должны служить и защитной полосой, препятствующей проникновению русских охотников в пределы туземного района» (Копылов, Погудин, Романов 2009: 140). Этот подход был воспринят при организации охотхозяйств в Сибири, он более следовал прагматической, а не политической линии.

Неоднозначный вопрос о классовом расслоении у народов Севера вышел на первый план в связи с политическим запросом на коллективизацию в конце 1920-х – начале 1930-х гг. По сохранившимся отчетам землеустроителей можно попытаться проследить эволюцию их подходов. И.П. Копылов в отчете 1929 г. (Копылов, Погудин, Романов 2009) занял взвешенную позицию, подчеркивая, что «социально-образующие процессы не имеют здесь четко выраженной формы, а своеобразие бытовой обстановки и всего строя и внутривоспроизводственных отношений еще более затемняют отношения социальных различий» (Сирина, Рагулина 2009: 12). Оговариваясь, что «произведенное нами изучение является первым опытом по этой линии и, как первый опыт, возможно, не свободно от известных недостатков и ошибок», по стоимости капиталов и средств производства он выделил пять типов хозяйств: батрацкие или бедняцкие; переходные; середняцкие; крепко-середняцкие; зажиточные (Копылов, Погудин, Романов 2009: 65).

В начале 1930-х гг. работа Б.Э. Петри «Проект культбазы у малых народов Севера» подверглась уничижающей критике за то, что ученый не рассматривал культбазу как орган диктатуры пролетариата (Сирина 1999).

В отчете землеустроителей, работавших в Байкитском р-не Эвенкийского национального округа в 1932–1933 гг., эвенкийское население, разделенное на кочевые советы, было подразделено на три категории: бедняки, середняки, кулаки. Дополнительно была введена категория «шаманы и др. лишены», и весь анализ хозяйства шел сквозь призму социальных различий, а определяли, кого к какой категории отнести, властные органы, в том числе по сведениям, представленным землеустроителями. На момент обследования в Байкитском кочевом совете только 10,4 % оленей находились в обобществленном стаде, остальные

у единоличников, из которых в категорию кулацких были отнесены 63,6 % хозяйств (ГАИО 20. Л. 68). Впоследствии создание коллективных хозяйств происходило путем экспроприации оленей у их собственников.

По архивным документам из Красноярского края, «значительная часть его коренного населения, искусственно разделенного в соответствии с классовым подходом на кулаков, середняков и бедняков, воспринимала эту деятельность как грубое вмешательство “русского” государства в свою жизнь» (Гайдин, Бурмакина 2023: 214).

Заключение

Сотрудничество науки и государства дало сильнейший стимул развитию этнографических исследований, особенно на Севере и в Сибири. Участие этнографов, охотоведов, землеустроителей в социалистическом переустройстве жизни и быта народов Севера принесло важные научные и практические результаты.

Работа государственных этнографов привела к дополнению или пересмотру методологических и методических подходов к изучению человеческих сообществ. В дореволюционное время этнография Сибири занималась в основном темами, характерными для классической эволюционистской этнографии: происхождением и развитием семьи (социальной организацией) и историей и развитием религиозных верований. Практическая деятельность по обследованию народов, получивших статус «малых» и нуждавшихся в практической помощи государства, заставила ученых обратить внимание на этнографию современности, в первую очередь на хозяйство и материальную культуру. Это не могло пройти незамеченным для самих исследователей: «...если раньше каждый новый добытый факт был тем ценнее и интереснее, чем больше следов давности таил он в себе, то теперь нас интересуют преимущественно те факты, которые дают ключ к правильному пониманию основных пружин,двигающих хозяйство туземцев» (Петри 1927г: 7, 11; Сирина 1999: 69–70). В связи с этим взгляды Б.Э. Петри на предмет и задачи этнографии претерпели существенную эволюцию: от сознания того, что его работы «лишены практического значения» он пришел к выводу: «...не пора ли закончить период исследований и приступить к реальному содействию» (Петри 1927а: 38).

Этнографы обратили внимание на прежде малоисследованные народы тайги. К ним в 1925–1931 гг. от Иркутского Комитета Севера были снаряжены порядка десяти экспедиций. Кроме того, изучались смешанные сообщества, например «ясачные». Приоритетными темами стали землепользование, хозяйство и бюджет, бытовые особенности, включая жилищные условия и медицинское состояние малых народов Севера. В 1930-х гг. они дополнились изучением социальной организации – темы, хорошо знакомой по эволюционистской этнографии, но поставленной с практической целью выявления на Севере классового расслоения. Иркутские ученые поначалу старались нивелировать эту тему в связи с реалиями поля и, вероятно, личными позициями.

Представители Комитета Севера и Наркомзема, исследуя население Сибири, имели разные цели, для достижения которых использовали объективно взаимодополняющие методологические подходы. В частности, изучение этносоциальной среды во взаимосвязях, а не сквозь призму отдельно взятой этнической группы, давало более объемную картину текущих процессов. Появилась установка на комплексность исследований: от ресурсной основы до социально-экономических и культурных особенностей населения, тесно связанного с территорией (Копылов 1928).

Важное место при проведении землеустроительных экспедиций приобрела этнографическая составляющая, а при проведении этнографических – географическая и экономическая, что объективно способствовало сближению географии и этнографии.

Ученые участвовали в налаживании государственной системы организации пушного хозяйства, системы снабжения и самоуправления, их материалы использовались в планировании и хозяйственной работе. Необходимость обеспечения медицинской помощью, а также всеобщим бесплатным образованием положили начало научной и практической работе и в этих направлениях. Исследователи использовали разные методы и вели обсуждения не только на научных площадках, но и в коридорах власти. И, конечно, они привозили из экспедиций, снаряженных по заданию Комитета Севера, новые научные данные, уникальные фотографии, ценные музейные коллекции, которые отражали культурные особенности этих народов на переломе модернизации.

Послесловие

В архиве среди стенограмм заседаний, протоколов совещаний, деловой переписки мне встретилось письмо, написанное тунгуской (эвенкийкой) Дуней Распопиной 10 января 1930 г.⁷ в Томске и адресованное профессору Б.Э. Петри (ГАИО 21. Л. 161). Дуня Распопина познакомилась с Б.Э. Петри во время его экспедиции на верхнюю Лену, в д. Чанчур. Ученый инициировал через Иркутский Комитет Севера ее учебу в Томске, на рабфаке. Он написал о ней статью «Дунька-охотница» (Охотник и пушник Сибири, 1929. № 10). Дуня бывала в доме у Бернгарда Эдуардовича, познакомилась с его женой Любовью Илларионовной и сыном Олегом. В Иркутске бывала и в Комитете Севера – в письме она передает привет уполномоченному Комитета Широких и секретарю Лаушкиной.

Здравствуй т. Профессор Петри, я получила от вас письмо 19/XII-29 г. которое очень и очень обрадовало меня, когда я получила была благодарна вам. Теперь я узнала о своем крае, как охотились наши тунгусы в этом году. Осинью все время я думала обохоте. Теперь стала забывать, думаю больше о учении, стараюсь учиться не ленюсь. Хотя и трудно, но надо учиться. По математике отстаю, а остальные пока ничего. Нынче пока осталась в этом же группе, на будущий год переведут в старшую

⁷ Письмо приводится без исправлений орфографии и пунктуации.

подготовительную. Скоро унас будут зимние каникулы я думала приехать в Иркутск вас попроведать. Но теперь т. Петри мне не придется. Я получила очень и очень радостное письмо из Новосибирска, в котором меня просят поехать в Москву на Совещание женщин нацменьшинств. Расходы, какие будут, обещаются оплатить, вообще обеспечить поездку. Я очень удивляюсь тов. Петри каким образом они нашли меня, и в то же время догадываюсь, что наверно это вы сказали им про меня. Если это вы то я вам тысячу раз благодарна. Ведь я еще ни когда в жизни не имела такой чести, какую приподнесли мне сейчас претом советская власть дала нам свободу. Вто время я хварала когда получила письмо хварать забыла утром пошла заниматься и сказала претподавателю Михаилу Григоревичу он прочел и согласился что бы я поехала, Дали мне денег и у меня свои были Я купила пальто Охотсоюз хочет купить шапку, одеяло и чемодан числа 7-8 выеду из Томска в Новосибирск, а оттуда поедем с инструктором. Вот новость и радость тов.Петри. тетрадь которую вы посылали я не получила. Мы сейчас перешли на пятидневку четыре дня учимся на пятый отдыхаем. Стипендия увеличилась на 32 р. Вообще живу хорошо. Часто вспоминаю в душе как я дома жила думаю об матери. Тов. Петри вы окотором писали журналы меня но я не четала думую порочетать не могу найти Нупока досвидания всем вам шлю товарищеский привет жилаю всего хорошего ваший жизни.

Любовь Ларионавне и Але привет.
Товарщу Широкову привет.
Лавушкиной тоже привет.

Дуня Расопина.

Деятельность государственных этнографов способствовала интеграции представителей народов Севера в советский индустриальный проект, и в то же время, благодаря личным качествам исследователей, смягчала этот процесс, а сама прикладная этнография приобретала черты участвующей этнографии.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- ГАИО 1 – Государственный архив Иркутской области (далее – ГАИО).
Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 24.
ГАИО 2 – Ф. р-538. Оп. 1 ОЦ. Ед. хр. 24.
ГАИО 3 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 7.
ГАИО 4 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 31.
ГАИО 5 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 14.
ГАИО 6 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 14.
ГАИО 7 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 14.
ГАИО 8 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 38.
ГАИО 9 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 26.
ГАИО 10 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 22.
ГАИО 11 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 22.
ГАИО 12 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 22.
ГАИО 13 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 22.
ГАИО 14 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 22.

ГАИО 15 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 225.

ГАИО 16 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 22.

ГАИО 17 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 22.

ГАИО 18 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 26.

ГАИО 19 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 22.

ГАИО 20 – Ф. 440. Оп. 1. Ед. хр. 85.

ГАИО 21 – Ф. р-1468. Оп. ОЦ. Ед. хр. 24.

Андерсон Д.Д. Экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.

Бобышев С.В. Комитеты Севера Восточной Сибири и Дальнего Востока (1924–1935 гг.): Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Иркутск, 2001.

Бурлаев И.И. Воспоминания бухгалтера эвенкийского колхоза // По верховьям Лены и Киренги / сост. и отв. ред. М.В. Рагулина, А.А. Сирина. М.; Иркутск: б.и., 2019. С. 127–346.

Волжанина Е.А. Методы и программа работ северных землеустроительных экспедиций в первой трети XX в. // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. 2014. № 3 (84). С. 6–10.

Гайдин С.Т., Бурмакина Г.А. Деятельность органов советской власти в Туруханском крае в период от окончания гражданской войны до образования национальных округов // Социально-экономический и гуманитарный журнал. 2023. № 3. С. 198–217. DOI: 10.36718/2500-1825-2023-3-198-217.

Гончаров Н.С. Ресурсы этничности в локальных стратегиях освоения пространства северной Якутии // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2023. № 2 (43). С. 24–42.

Данилейко В.А. Государственная этнография, или отражение процесса социалистического строительства на Приенисейском Севере, в работах этнографов конца 1930-х гг. (к постановке вопроса) // Вестник Красноярского гос. пед. ун-та им. В.П. Астафьева. Т. 2: Гуманитарные и естественные науки. 2011. № 3 (17). С. 122–127.

Иванов А.А., Калихман А.Д., Калихман Т.П. Б.Э. Петри в истории Саянского перекрестка. Иркутск: Оттиск, 2008.

Исаев В.И. Деятельность Сибирских Комитетов содействия народностям северных окраин по освоению арктических территорий во второй половине 1920-х гг. // Северный регион: наука, образование, культура. 2019. № 1/2. С. 26–32.

Каменских М.С. «Мы должны отменить тот антагонизм, который существует в тундрах между русскими, зырянами и самоедами»: повседневность советской кооперации на Тобольском Севере в 1920-е гг. // История повседневности. 2022. № 3. С. 24–40.

Кашмакова М.В. Страницы истории культбаз на Ямале по документам государственного архива Ямало-Ненецкого автономного округа (обзор фондов) // Архивы Урала. 2018. № 22. С. 335–343.

Копылов И.П. Тунгусское хозяйство Лено-Киренского края (по данным статистико-экономического обследования). Новосибирск: б.и., 1928.

Копылов И.П., Погудин А.А., Романов Н.Я. Промысловое хозяйство туземного и русского населения в верховьях Нижней Тунгуски / сост. и отв. ред. М.В. Рагулина, А.А. Сирина. Иркутск: ИГ СО РАН, 2009.

Медведев Г.И., Свинин В.В. К читателю // Шмыгун П.Е. Очерки истории религий древности: Учеб. пособие. Иркутск: Иркутский университет, 1999. С. 3–10.

Медведев Г.И., Савельев Н.А., Бердников И.М., Липнина Е.А., Зимина Л.П. Что в имени твоём, Бернгард? // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2014. Т. 8. С. 110–126.

Мельникова Л.В. Тофы. Историко-этнографический очерк. Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1994.

Некипелов В.А. Отчет землеустроителя // По верховьям Лены и Киренги / сост. и отв. ред. М.В. Рагулина, А.А. Сирина. М.; Иркутск: б.и., 2019. С. 17–126.

От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / под ред. Д.В. Арзютова, С.С. Алымова, Д.Дж. Андерсона. СПб.: МАЭ РАН, 2014.

Петри Б.Э. Программа для составления подворных описей и бюджетов применительно к малым народностям тайги. Иркутск, 1926.

Петри Б.Э. Карагасский суглан. Иркутск, 1927а.

Петри Б.Э. Оленеводство у карагас. Иркутск, 1927б.

Петри Б.Э. Охотничьи угодья и расселение карагас. Иркутск, 1927в.

Петри Б.Э. Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах (предварительные данные) // Сборник трудов проф. и препод. ИГУ. Т. 12. Иркутск: ИГУ, 1927г. С. 217–226.

Петри Б.Э. Этнография и современность. Иркутск, 1927д.

Петри Б.Э. Бюджет карагасского хозяйства. Иркутск, 1928а.

Петри Б.Э. Задачи дальнейшего исследования туземцев Сибири и метод обследования целых народностей // Труды Первого Сибирского краеведческого научно-исследовательского съезда. Новосибирск, 1928б. Т. 5. Отд. оттиск. С. 1–6.

Петри Б.Э. Проект культбазы для малых народов Сибири // «Провинциальная» наука: этнография в Иркутске в 1920-е годы: Избранные статьи / сост. А.А. Сирина. М.: ИЭА РАН; Иркутск: б.и., 2013 (1928). С. 298–309.

Петри Б.Э. Охота и оленеводство у тутурских тунгусов в связи с организацией охотхозяйства. Иркутск, 1930.

Пивнева Е.А. Этнографы и малочисленные народы Севера и Сибири в контексте советской этнонациональной политики // Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2022. С. 91–157.

Рагулина М.В. Методы этноэкономических исследований коренных малочисленных народов Сибири в преддверии коллективизации // Интернет-журнал «Науковедение». 2015. Т. 7. № 5. URL: <http://naukovedenie.ru/PDF/203EVN515.pdf>. DOI: 10.15862/203EVN515.

Рагулина М.В. Хозяйственная аккультурация нижеилимских эвенков: земледельцы и охотники-олeneводы (XVIII – начало XX веков) // Научный диалог. 2020. № 1. С. 433–450.

Рагулина М.В., Сирина А.А. Землеустройство коренных народов в преддверии коллективизации // Промысловое хозяйство туземного и

русского населения в верховьях Нижней Тунгуски / сост. и отв. ред. М.В. Рагулина, А.А. Сирина. Иркутск: ИГ СО РАН, 2009. С. 3–14.

Роон Т.П., Сирина А.А. Е.А. Крейнович: жизнь и судьба ученого // Репрессированные этнографы. Вып. 2 / сост. и отв. ред. Д.Д. Тумаркин. М.: Восточная литература, 2003. Вып. 2. С. 47–77.

Сирина А.А. Забытые страницы сибирской этнографии: Б.Э. Петри // Репрессированные этнографы. Вып. 1 / отв. ред. Д.Д. Тумаркин. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 57–80.

Сирина А.А. «Провинциальная» наука: этнография в Иркутске в 1920-е годы // «Провинциальная наука»: этнография в Иркутске в 1920-е годы: Избранные статьи. М.: ИЭА РАН; Иркутск: б.и., 2013. С. 8–50.

Скачко А. Пять лет работы Комитета Севера // Советский Север. 1930. № 2. С. 5–37.

Скачко А. Десять лет работы Комитета Севера // Советский Север. 1934. № 2. С. 9–21.

Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Соловей Т.Д. История российской этнологии в очерках. XVIII – начало XXI вв. М.: Этносфера, 2022.

Ссорин-Чайков Н.В. От изобретения традиции к этнографии государства: Подкаменная Тунгуска, 1920-е годы // Журнал исследования социальной политики. 2011. Т. 9. № 1. С. 7–44.

Ссорин-Чайков Н.В. О дискурсе как обмене и изобретении Запада в антропологии антропологии: предварительные заметки // Исторические исследования. 2016. № 4. С. 78–110.

Стась И.Н. Политика идентичности и землеустройство малых народов Российского Севера: этничность, классовость, ведомственность (рубеж 1920-х – 1930-х годов) // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2018. № 6. С. 60–76.

Ступин С.Г. Окинские сойоты 1980-х годов: от ассимиляции к возрождению // Известия Лаборатории древних технологий. 2022. Т. 18. № 1. С. 102–115.

Тумаркин Д.Д. (отв. ред.). Репрессированные этнографы. Вып. 1. М.: Восточная литература РАН, 1999.

Тумаркин Д.Д. (отв. ред.). Репрессированные этнографы. Вып. 2. М.: Восточная литература РАН, 2003.

Хаховская Л.Н. Морские зверобой Чукотки в период первоначальных советских реформ // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 168–182.

Хаховская Л.Н. Чаунская культурная база: советский проект и его реализация // Диалог со временем. 2018. № 63. С. 300–313.

Ходукин Я.Н. Тунгусы реки Коченги // Сборник трудов проф. и преподав. ИГУ. Т. 12. Иркутск: ИГУ, 1927. С. 365–391.

Чурсина А.С. Культбаза на Енисейском Севере – политический и культурный центр коренных малочисленных народов // Право и государство: теория и практика. 2021. № 1 (193). С. 9–11.

Davydov V.N. People on the Move: The Use of Space by Northern Baikal Evenkis in the Context of Socio-Economic Changes. St. Petersburg: MAE RAS, 2022.



*Ковальский Святослав Олегович
Басов Александр Сергеевич*

ТАЙМЫРСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ МОСКОВСКИХ ЭТНОГРАФОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.: ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ И КАРТОГРАФИРОВАНИЯ

Данная статья представляет промежуточные результаты проекта по созданию геоинформационной системы с базой данных о полевых этнографических работах на Таймыре в советский период. База содержит информацию о параметрах полевых работ и устанавливает связи между публикациями, полевыми выездами и соответствующими архивными материалами. В этом тексте представлена часть работы над проектом, тематически ограниченная этнографическими исследованиями сотрудников сектора по изучению социалистического строительства у малых народов Севера / этнографии народов Крайнего Севера (сектор Севера) московской части Института этнографии (ИЭ) Академии наук СССР (АН СССР)¹. В качестве основного способа репрезентации результатов нами выбрана картография. Исходит этот выбор из того, что так называемая этническая карта была не только частым спутником этнографического текста, но и легитимной целью советской этнографии (см.: Кушнер 1951; Историко-этнографический атлас Сибири 1961; в отношении конкретно Таймыра см. приложение-атлас из 46 карт: Долгих 1946²). Ввиду этого от более полного описания поля можно ожидать симметричного картографирования полевой работы. Такая практика имела место в советской науке, но лишь в исключительных случаях становилась предметом публикаций (единственный известный

¹ Сектор Севера был организован в 1955 г. в соответствии с Постановлением Президиума АН СССР от 10 декабря 1954 г. «Об усилении научно-исследовательских работ по Советскому Северу» (АРАН 2. Л. 210). В 1986 г. сектор был преобразован в Отдел этнографии народов Крайнего Севера и Сибири (Зоя Петровна Соколова 2000: 32; Батянова 2017: 38; Пивнева 2022: 124). Поскольку в большую часть рассматриваемого периода подразделение московских североведов находилось в статусе сектора, в тексте мы будем использовать именно этот термин.

² В доступной для пользователей в отделе диссертаций Российской государственной библиотеки микрофише диссертации атлас отсутствует. Однако он сохранился в научном архиве Института этнологии и антропологии РАН (см.: НА ИЭА РАН 27).

авторам таймырский пример: Васильев, Туголуков 1960: 129). Мы бы хотели вернуться к этой практике, не ставшей традицией.

Использованные источники и ход работы над проектом

Нашу работу по проекту можно условно разделить на три этапа: 1) поиск публикаций, содержащих сведения о конкретных полевых этнографических исследованиях на Таймыре; 2) поиск публикаций этнографов-таймыроведов, основанных на материалах полевых этнографических исследований, сведения о которых удалось обнаружить на первом этапе; 3) поиск архивного материала по полевым этнографическим исследованиям на Таймыре.

На первом этапе мы искали литературу биографического, историко-научного и отчетного характеров. Первоочередный поиск персоналий, некрологов и научных биографий этнографов-таймыроведов, с одной стороны, и статей, посвященных истории этнографии, с другой, мотивировался предположением, что экспедиционная деятельность как центральная для этнографической практики должна занимать важное место в личных и дисциплинарных историях этнографов и этнографии³. Публикации же, которые мы называем отчетными (см.: Александров 1960, 1962; Васильев, Туголуков 1960; Власова 1984; Кобычев, Тульцева 1974; Иванова 1978; Тер-Саркисянц, Тульцева 1979), в принципе посвящены обозрению имевших место в определенный период полевых этнографических исследований или представляют собой отчет о конкретной полевой работе.

Для поиска перечисленных видов публикаций мы использовали платформу eLIBRARY.RU. Кроме того, нами был просмотрен архив научного журнала «Советская этнография», а также серия «Итоги полевых работ Института этнографии» (с 1975 по 1987 гг. «Полевые исследования Института этнографии») – печатных органов ИЭ. Полезным биографическим источником стал проект «Отечественные этнографы и антропологи. XX век»⁴. Надо сказать, что на момент начала

³ Примечательно, что имеющаяся историко-научная литература дает некоторое представление лишь о той полевой этнографической работе на Таймыре, которая предшествовала второй половине XX в. (см.: Данилейко 2013; Саввинов 2017; Сулейманов 2012; Хорина 2016), в то время как большая часть экспедиций имела место в послевоенный период. Литература, посвященная советскому этнографическому североведению, скупа на сведения о конкретных послевоенных полевых исследованиях, лишь в отдельных случаях характеризуя их в общем виде (Батянова 2017; Гурвич 1990), и скорее дает общий политический и интеллектуальный контекст (Schweitzer 2001; Слезкин 2008; Vitebsky, Alekseyev 2015; Funk 2018; Октябрьская, Романова 2020; Головин, Данилова 2021; Пивнева 2022; Sirina 2023). Те же замечания справедливы в отношении биографической литературы (Васильев, Симченко 1964; Борис Осипович Долгих 1974; Вайнштейн 1992, 2002; Владимир Иванович Васильев 1994; Савоскул, Соколова 1995; Батянова 1996; Батянова, Сирина, Смоляк 1999; Симанкова 2003; «Не любопытства ради, а познания для...» 2011; Громыко 2015; Карлов 2017).

⁴ См.: Отечественные этнографы и антропологи. XX век. URL: <http://ethnographica.kunstkamera.ru/w/index.php?title=%D0%94%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%B6%D0%B0%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%82%D1%8C!>.

работ из образовательного и исследовательского опыта нам уже были известны имена многих «московских» этнографов, работавших на Таймыре: Б.О. Долгих, Ю.Б. Симченко, В.И. Васильева, В.А. Туголукова, М.Я. Жорницкой, Н.В. Плужникова.

Отобранные публикации были проанализированы на предмет сведений о сроках, маршрутах и участниках экспедиций. Для анализа мы использовали Google Sheets⁵, где на специально разработанный лист таблицы вносились соответствующие сведения. Кроме того, на отдельный лист заносились библиографические сведения и вид публикации.

На втором этапе мы искали исследовательскую литературу (научные статьи и монографии), посвященную непосредственно народам Таймыра или опирающиеся на собранные в регионе полевые материалы для обсуждения более общих научных проблем. Как и на первом этапе, для поиска мы использовали платформу eLIBRARY, однако в поисковых результатах удалось обнаружить лишь отдельные публикации советского периода, которым повезло быть процитированными в современных статьях в индексируемых журналах. Более продуктивным оказалось обращение к библиографическим изданиям и справочным изданиям (напр.: Народы Сибири 1956; Коренные малочисленные народы Севера и Сибири 1999; Коренные малочисленные народы Таймыра 2005; Народы Западной Сибири 2005; Тюркские народы Восточной Сибири 2008). В дополнение к этому для поиска книг – монографий и сборников статей, а также диссертаций – мы обратились к электронному каталогу Российской государственной библиотеки⁶.

Далее исследовательские тексты анализировались с целью установления связи с конкретными экспедициями. Для этого данные о них также заносились в таблицу на уже упоминавшийся лист с библиографическими сведениями, где в специальном столбце указывалась степень этой связи: непосредственная (есть цитаты, конкретные наблюдения, понятные ссылки на полевой материал) или косвенная (из текста не очевидно, как он связан с полевыми данными автора, но по косвенным признакам, например дате или тематике публикации, эту связь можно по меньшей мере предположить).

Несмотря на то, что описанные выше работы предполагалось выполнять последовательно, фактически этапы шли параллельно. Так, просмотр номеров «Советской этнографии» на первом этапе обнаружил немало исследовательских публикаций, интересовавших нас на втором, а анализ исследовательских текстов второго этапа – сведения об экспедициях, дополняющие или подтверждающие установленные на первом. Более того, не последним способом обнаружения релевантных как биографических, историко-научных и отчетных публикаций, так и исследовательских, был «снежный ком», когда в найденных

⁵ См.: Google Sheets. Онлайн-таблицы для совместной работы. URL: <https://www.google.com/intl/ru/sheets/about/>.

⁶ См.: Поиск книг и документов // Российская государственная библиотека. URL: <https://search.rsl.ru/ru>.

системным поиском публикациях удавалось отыскать ссылки на неизвестные нам до того публикации.

Третий и последний на момент написания данной статьи этап состоял в поиске официальной документации по организованным сектором Севера полевым исследованиям на Таймыре. Для этого мы обратились к фондам Архива Российской академии наук (АРАН), бывшему архиву АН СССР, структурой которой ИЭ являлся, и научного архива Института этнологии и антропологии РАН (НА ИЭА РАН), соответствующему московской части ИЭ. В этих архивах нами было отобрано 34 дела, некоторые из них содержали сразу несколько релевантных отчетов. Речь идет о секторальных и индивидуальных отчетах и об отчетах экспедиций и отрядов, соответственно. Кроме того, среди полевых отчетов было обнаружено несколько программ полевых работ, одну из которых мы публикуем в качестве приложения (см. Приложение 3). Как источники они позволяют взглянуть на то, в какой логике проводилась (или по крайней мере предполагалась) полевая работа.

Отобранный архивный материал, как прежде публикации, был проанализирован на предмет сроков, маршрутов, участников и других деталей полевой работы. Для этого также была использована Google Таблица, в которую вносились соответствующие сведения и на отдельный лист – характеристика источников.

Организационные, хронологические и территориальные параметры таймырских экспедиций

Анализ публикаций и архивного материала позволил создать своего рода хронику полевого этнографического изучения Таймыра сектором Севера (см. Приложение 1). Всего мы выявили примерно 32 экспедиции, осуществленных в советский период. Примерность подсчетов обусловлена размытостью, а в отдельных случаях – неясностью организационных рамок. Формально большая часть (21⁷) полевых исследований, для которых известны параметры организации, была проведена в рамках одной многолетней экспедиции – так называемой Северной⁸. На практике полевые работы отрядов и групп последней являлись самостоятельными экспедициями. Вместе с тем есть пример формально обособленных, но фактически взаимоувязанных экспедиций, которые можно рассматривать как одно полевое исследование: речь идет о работах Таймырского отряда Северной экспедиции (№ 2)⁹ и Енисейского отряда Комплексной экспедиции (№ 3) в 1959 г. (см.

⁷ Или даже 22 (см. № 10 в Приложении 1).

⁸ Северная экспедиция была организована в 1956 г. (Гурвич 1967: 258). До 1965 г. ее возглавлял заведующий сектором Б.О. Долгих. В последующие годы вплоть до формального прекращения ее существования в постсоветское время руководить экспедицией продолжили заведующие сектором И.С. Гурвич (до 1987 г.) и З.П. Соколова (до 1991 г.) (Батянова 2017: 26, 37). По сообщению А.А. Сириной, название экспедиции является аллюзией на Великую Северную экспедицию XVIII в. (Sirina 2023: 595).

⁹ Здесь и далее номера в скобках указывают на номера строк в Приложении 1.

также: Васильев, Туголуков 1960). С другой стороны, в некоторые годы имели место и, по сути, независимые друг от друга экспедиции в рамках одного отряда (№№ 4 и 5, 6 и 7, 29 и 30). Впрочем, не во всех случаях удалось установить организационные рамки (№ 8, 12, 15, 21), а в отдельном случае экспедиция, по всей видимости, и вовсе носила неформальный характер (№ 14). Другой сложный случай – экспедиция 1963 г. (№ 10), проводившаяся, с одной стороны, по заданию Комиссии по проблемам Севера Совета по изучению производительных сил (СОПС) при Госплане СССР¹⁰ и Группы Севера при Совете министров РСФСР¹¹, с другой, в рамках Таймырской группы Северной экспедиции¹². В наших подсчетах количества экспедиций мы учитывали как формально, так и фактически самостоятельные полевые работы. Есть вероятность, что не все имевшие место экспедиции сотрудников сектора Севера нашли отражение в проанализированных нами источниках. На такие мысли нас натолкнула дополнительная работа с личным фондом Б.О. Долгих¹³. В его описи упоминаются материалы по экспедициям 1963 г., а в просмотренных нами документах, содержащих полевые материалы, встречаются отдельные записи, датированные этим

¹⁰ Комиссия по проблемам Севера была создана при Президиуме АН СССР 28 мая 1954 г. по Постановлению «Об организации научных исследований в районах Советского Севера» (АРАН 1. Л. 181; Шапалин 1967: 250). А.А. Сулейманов и Е.А. Калеменева ошибаются, когда относят создание комиссии к концу года (Сулейманов 2017: 161; Калеменева 2018: 188): в конце года постановление Президиума АН СССР утвердило положение о комиссии и ее состав (АРАН 2. Л. 211). В 1958 г. комиссия была передана в состав СОПС АН СССР, который, в свою очередь, был в 1960 г. переведен в Госэкономсовет – Госплан СССР. В 1962 г. комиссия получила статус «межведомственной» (Шапалин 1967: 253; Батянова 2017: 37; Калеменева 2018: 195).

¹¹ Группа Севера при Совете Министров РСФСР была организована в 1962 г. для реализации Постановления ЦК КПСС и Совета Министров СССР от 16 марта 1957 г. «О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера» (Гурвич 1971: 35; Зибарев 1976: 213; подр. см.: Слезкин 2008: 383–384; также см.: Интервью с З.П. Соколовой 2000: 47). Позже – в 1971 г. – она была преобразована в отдел. Сообщение А.В. Головнёва и Е.Н. Даниловой (Головнёв, Данилова 2021: 133) о формировании отдела Севера при Совете министров РСФСР в 1954–1955 гг. представляется ошибочным. Они ссылаются на упоминавшееся в сноске 1 постановление Президиума АН СССР, однако у последнего не могло быть полномочий по созданию какой бы то ни было структуры в правительстве советской России. Вместо этого в документе речь идет об утверждении положения упоминавшейся Комиссии по проблемам Севера, к тому моменту существовавшей несколько месяцев. Должно быть, в сообщении имелась в виду именно эта комиссия, а не отдел.

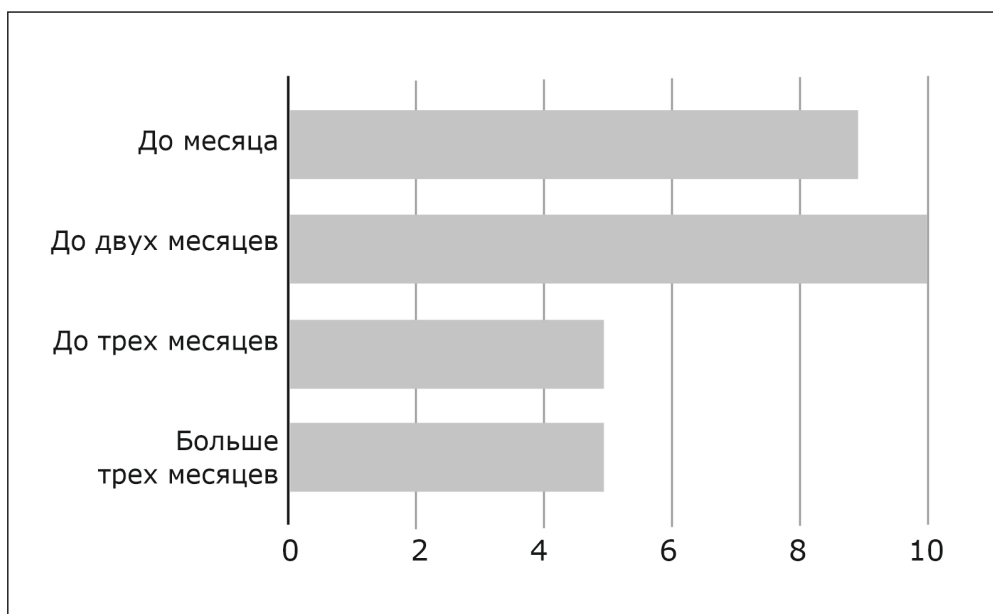
¹² По сообщению Е.П. Батяновой (Батянова 2017: 37), задачи Северной экспедиции определялись Межведомственной комиссией по проблемам Севера, однако конкретные выражения этой связи в организации отдельно взятых полевых исследований остаются неясными.

¹³ К нему мы обратились, чтобы проверить сведения из пары опубликованных источников о проведении Б.О. Долгих полевых исследований в 1960 г. (Гурвич 1967: 259; Мифологические сказки 1976: 16), которым не нашлось подтверждения в отобранных нами типах архивных источников. Возможно, имела место опечатка или ошибка, и правильной датой является 1961 г., тем более что в одном из опубликованных источников используется полевой материал, датированный именно этим годом (Мифологические сказки 1976: 313), а в научном архиве ИЭА РАН (в описи личного фонда и картотеке) не нашлось сколь-нибудь надежных указаний на проведение Б.О. Долгих полевых исследований в 1960 г., в то время как полевых материалов 1961 г. множество (см., напр., источники к № 8).

годом. Таким образом, есть некоторые основания предполагать, что приводимая здесь хроника полевых исследований упускает некую полевую работу, выполненную Б.О. Долгих в 1963 г. Впрочем, это все косвенные указания, требующие специальной проверки, выходящей за рамки описанной нами исследовательской процедуры, и здесь мы их рассматривать не будем.

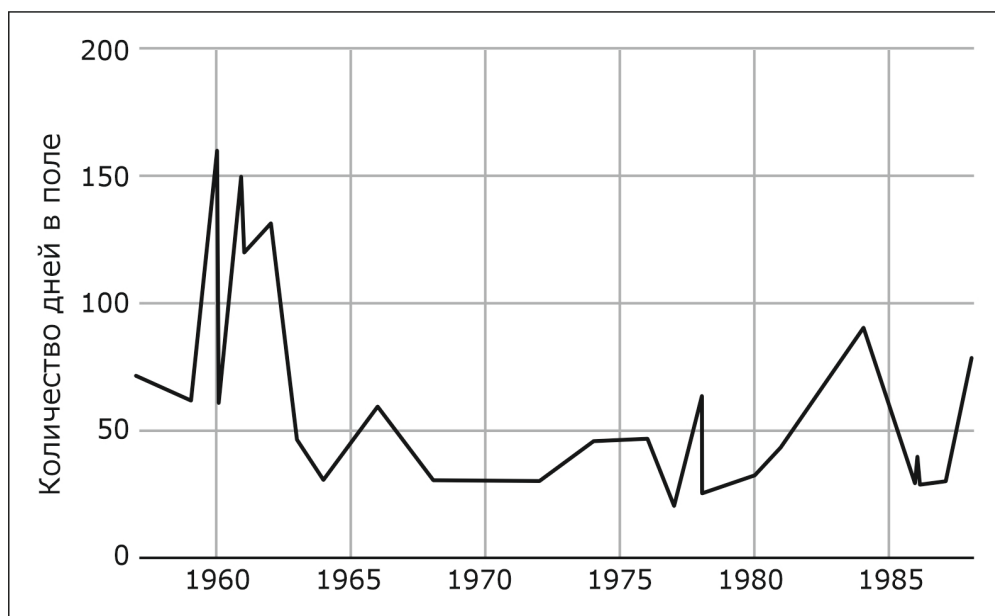
Далеко не для всех экспедиций нам удалось установить точные датировки сроков, а для каких-то их не удалось установить вовсе (№№ 11, 12, 14, 15, 18, 21, 23). Тем не менее имеющиеся данные позволяют судить о предельной, пусть в некоторых случаях и приблизительной (№№ 3, 8, 9, 11, 14, 18), продолжительности полевых исследований (см. Диаграмму 1).

Диаграмма 1. Продолжительность экспедиций¹⁴



Большая часть (19) экспедиций длилась до двух месяцев, меньшая (9) – больше двух (№№ 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 26, 32). Средний срок в поле при этом составлял ~60 дней, а медианный – ~45 дней. Самые продолжительные экспедиции длились около пяти месяцев (№№ 5, 6, 9); самая короткая – 21 день (№ 20). При этом к середине 1960-х гг. заметен спад в длительности пребывания в поле, после которого она лишь дважды превышала двухмесячный срок – в 1980-е гг. (см. Диаграмму 2).

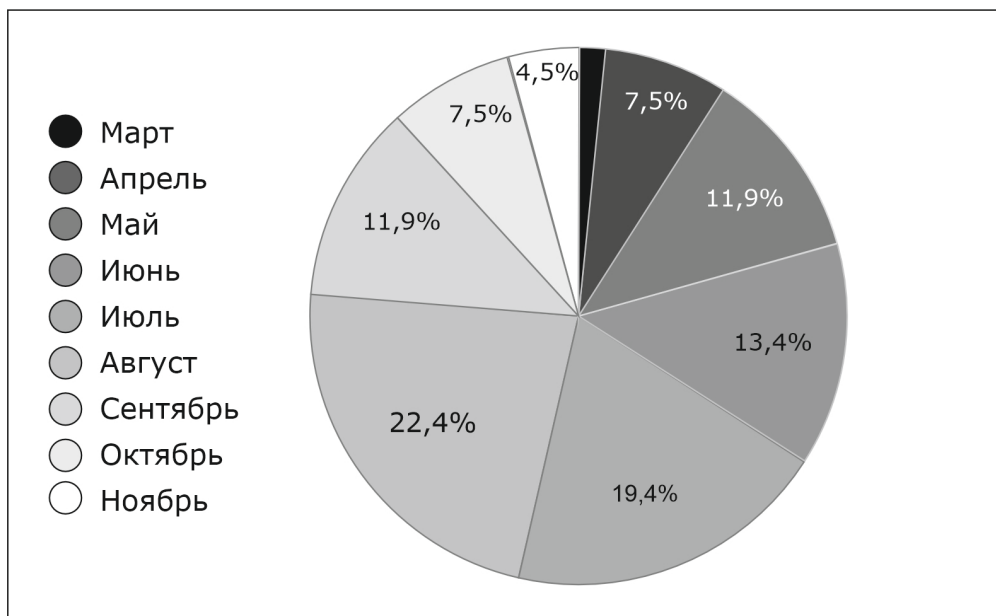
¹⁴ Не отражены четыре экспедиции (№№ 12, 15, 21, 23), для которых не удалось установить даже предположительную продолжительность.

Диаграмма 2. Динамика продолжительности полевой работы

Сезонность экспедиций, для которых удалось установить сроки, представлена на Диаграмме 3. Из нее видно, что сотрудники сектора не вели полевых работ календарной зимой¹⁵, и большая часть экспедиционного времени приходилась на летние месяцы. При этом, однако, стоит учитывать, что климатическая зима на Таймыре длится больше шести месяцев, и октябрь, ноябрь, март, апрель и даже май – это, по сути, зимние месяцы (см. Средняя Сибирь 1964: 99–104). Более значимым для характеристики рассматриваемой здесь полевой этнографии скорее является то, что сотрудники сектора, по всей видимости, не заставляли полярной ночи (декабрь – первую половину января) и, соответственно, не наблюдали непосредственно общественной жизни в этот период.

¹⁵ Возможное исключение – экспедиция Ю.Б. Симченко и В.И. Васильева 1964–1965 гг. в составе бригады ЦК ВЛКСМ (№ 11), проходившая в том числе и в два зимних месяца – декабрь и январь. Впрочем, поскольку маршрут этой экспедиции был исключительно протяженным и включал, помимо Таймыра, Чукотку, Северную Якутию, Ямал, Ненецкий округ и Мурманскую обл., есть вероятность, что зимние месяцы пришлись на эти поля.

Диаграмма 3. Сезонность экспедиций



Если пытаться охарактеризовать экспедиции с точки зрения организации полевых работ (см.: Громов 1966: 11–14), то в большинстве случаев они были собственно экспедиционными. Лишь отдельные полевые исследования можно назвать стационарными (напр., №№ 5 и 8), и то далекими от стандартов «этнографического года» В.Г. Богораза (см.: От классиков к марксизму 2014: 258). По методу сбора полевых этнографических материалов большая часть экспедиций, по всей видимости, представляла собой маршрутные обследования, в некоторых случаях с элементами кустового (напр., №№ 1–3). К сожалению, проанализированные источники позволяют лишь в отдельных ситуациях восстановить маршрут экспедиции там, где экспедиция не была стационарной (№№ 1–3). В некоторых случаях совершенно отсутствует информация о месте проведения экспедиции на Таймыре (№№ 12, 15, 21, 23)¹⁶. В остальных в нашем распоряжении имеются сведения по посещенным населенным пунктам, районам и/или группам, но не последовательность этих посещений, поэтому далее для характеристики пространственных параметров изучения таймырского поля мы будем оперировать единицей «выезд», т.е. посещением отдельного населенного пункта или хозяйства в рамках экспедиции (см. Приложение 2).

В территориальном отношении таймырские полевые исследования сотрудников сектора Севера отображает Карта 1 (см.

¹⁶ Соответственно, сведения об этих экспедициях не учтены на Карте 1 и в Приложении 2. Во всех этих случаях речь идет об экспедициях Ю.Б. Симченко, упомянутых лишь в опубликованных источниках. К сожалению, полевые материалы Юрия Борисовича практически не сохранились в архиве ИЭА РАН, что не позволило уточнить данные о поездках.

Иллюстрации). На карте отмечены населенные пункты и хозяйственные организации (колхозы, совхозы, госпромхоз)¹⁷, которые посещали в рамках экспедиций сотрудники ИЭ. Названия хозяйств, соотнесенные с указанными на карте номерами, содержатся в Приложении 2.

Также на карте отмечены границы районов Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа в составе РСФСР по состоянию на 1988 г. и границы расформированного в 1964 г. Авамского р-на, большая часть которого была в итоге отнесена к Дудинскому р-ну. Несмотря на изменения в названиях административно-территориальных единиц, современные их границы приблизительно соответствуют указанным на Карте 1.

Хотя в целом исследования охватывают всю территорию полуострова (Диксонский р-н – сейчас городское поселение Диксон – мы не принимаем во внимание, поскольку, не будучи территорией расселения коренных народов Таймыра, он почти не интересовал советских этнографов), наиболее «исследованным» является Дудинский р-н – всего 49 выездов, в то время как в Хатангский совершено 28, в Усть-Енисейский – 23 выезда.

В Дудинском р-не (сейчас городское поселение Дудинка) экспедиции чаще всего затрагивали нганасанские, но также и долганские территории центрального Таймыра, хозяйства, связанные с пос. Усть-Авам (колхоз им. Калинина – кх049, госпромхоз «Таймырский» – кх096), Волочанка (колхоз им. Сталина – кх053, колхоз им. Шмидта – кх058, колхоз им. Гагарина – кх027, совхоз «Волочанский» – кх007). Также исследователей интересовали нганасанско-долганские хозяйства, связанные с пос. Новая (колхоз «Путь к коммунизму» – кх086, совхоз «Ары-Мас» – кх003) Хатангского р-на (сейчас сельское поселение Хатанга). В этом же районе чаще всего выезды совершались в Хатангу (ключевой для района транспортный пункт) и долганский поселок Новорыбная (совхоз «Новорыбинский» – кх073).

Интерес к приенисейским энецко-ненецким территориям сосредоточился на Потапово (колхоз им. Кирова – кх036, ОПХ «Потаповское» – кх078) в Дудинском р-не и пос. Воронцово (колхоз им. Кирова – кх035, совхоз «Северный» – кх091), Малая Хета (колхоз «Большевик» – кх004) Усть-Енисейского р-на (сейчас сельское поселение Караул).

Отдельно можно отметить Норильск, который московские этнографы посещали четырежды – в 1960, 1962, 1976, 1988 гг. Судя по сохранившимся отчетам, в Норильске исследователей интересовал НИИ сельского хозяйства Крайнего Севера, связанный с Потаповским

¹⁷ Картографические материалы, отмечающие размещение населенных пунктов и границы хозяйственных организаций, были подготовлены в рамках проекта «История расселения коренных малочисленных народов Таймыра на территориях размещения Норильского горно-металлургического комбината и сопутствующей инфраструктуры в 1920–1980-е годы», выполненного Институтом этнологии и антропологии РАН по заказу Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество». Работа по сбору и обработке материалов велась группой исследователей (А.С. Басов, С.О. Ковальский, М.А. Мочалова, А.А. Пушин, М.Д. Устинова под рук. Д.А. Функа; работу с картами осуществил Б.В. Никитин) в 2022–2023 гг.

опытно-производственным хозяйством и агрегировавший данные по экономике хозяйств Таймырского национального округа.

Наиболее регулярными участниками (три и более раз) таймырских экспедиций были этнографы: Б.О. Долгих, В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко, В.В. Лебедев, М.М. Бронштейн; хотя бы два раза в таймырских экспедициях в рассматриваемый период участвовали также: Л.А. Файнберг, М.Я. Жорницкая, А.В. Головнёв, Е.А. Оборотова. Сопоставляя данные поездок «регулярных» исследователей Таймыра, можно заметить, что сочетание повторных поездок в регион и маршрутного метода давало в результате полный охват исследуемого народа, или, во всяком случае, стремилось к такой полноте приблизиться. Так, В.И. Васильев за 43 выезда в 11 таймырских экспедициях практически полностью охватил места проживания ненцев и полностью – энцев; Ю.Б. Симченко – за 26 выездов в 10 экспедициях охватил всех нганасан; В.В. Лебедев и М.М. Бронштейн совершили 20 выездов в 7 экспедициях, охватили 10 из 12 поселков долган. При этом этнографы нередко возвращались в одни и те же места: Ю.Б. Симченко 9 раз посещал Усть-Авам и 7 раз – Волочанку между 1961 и 1976 гг.; В.И. Васильев 6 раз возвращался в Потапово и 5 раз – в Воронцово между 1959 и 1979 гг.; В.В. Лебедев по 3 раза приезжал в Новую и Новорыбную в 1980-е гг.

Экспедиции В.И. Васильева: методологические параметры таймырских исследований

Теперь, когда мы охарактеризовали некоторые общие аспекты полевой работы на Таймыре, сосредоточимся на данных о работе одного конкретного исследователя. В.И. Васильев – крупнейший специалист по самодийским народам (прежде всего, по ненцам, энцам, селькупам), как указывают авторы его некролога, он написал более 150 научных работ (Владимир Иванович Васильев 1994: 157), в том числе монографию «Проблемы формирования северосамодийских народностей» (Васильев 1979б), защищенную им в качестве докторской диссертации, большие главы о самодийских народах в коллективных монографиях «Общественный строй у народов Северной Сибири» (Общественный строй 1970: 174–206), «Этногенез народов Севера» (Этногенез 1980: 41–67), «Этническая история народов Севера» (Васильев 1982), «Народы Советского Севера (1960–1980 гг.)» (Народы Советского Севера 1991). Справедливо утверждается, что «[в] основе всех работ Владимира Ивановича лежит добротный, уникальный как полевой, так и архивный материал» (Владимир Иванович Васильев 1994: 157), однако в своих публикациях он редко распространялся о том, какой именно материал послужил им основой.

В качестве примера можно привести статью «Лесные энцы (очерк истории, хозяйства и культуры)» (Васильев 1963). Текст касается состояния указанной этнографической группы на 1960 и 1961 гг. и сосредоточен на Потаповском опытно-производственном хозяйстве. Полевой материал играет в статье ведущую роль, особенно во второй части

статьи, посвященной «современному хозяйству, быту и культуре». Но прямых указаний в работе на то, на каких полевых материалах она основана, нет. В некоторых местах упоминаются конкретные информаторы, напр.: «Это предание, записанное нами от энца из рода Ючи Ильи Николаевича Ашляпкина...» (Там же: 37), но не указываются обстоятельства сбора данных¹⁸.

Это же касается и других работ, которые ссылаются на полевые материалы, собранные в 1960 и 1961 гг. (Васильев 1962, 1963, 1968, 1974, 1977а, 1977б; Васильев, Симченко 1963, 2006), в них также отсутствуют сколько-нибудь развернутые описания обстоятельств сбора данных. Иногда указывается самая общая информация: «Весной и летом 1960 г. Таймырский отряд Северной экспедиции Института этнографии АН СССР проводил этнографическое изучение лесных энцев Дудинского района Таймырского национального округа – самой южной группы самодийского населения низовьев Енисея» (Васильев 1962: 67); «Сведения, сообщаемые названными авторами, а также полевые материалы, собранные нами во время этнографических экспедиций в низовьях Енисея, и послужили основой для написания настоящего раздела главы [раздел об обрядах, связанных с рождением ребенка]...» (Васильев 1968: 591).

Благодаря архивным материалам можно восстановить некоторые параметры полевой работы В.И. Васильева. Так, в 1960 г. в рамках работы Таймырского отряда Северной экспедиции «специальное исследование в мае-июне проводилось сотрудником экспедиции тов. Васильевым В.И. в ОПХ [Потапово]» (НА ИЭА РАН 10. Л. 25–26). В апреле – июле 1961 г. «[Васильевым В.И.] проводилось изучение современного хозяйства, культуры и быта коренного населения низовьев Енисея. <...> Собраны сведения о хозяйственной деятельности национальных и смешанных в национальном отношении колхозов низовьев Енисея¹⁹, а также Опытного-показательного хозяйства /ОПХ/ Норильского института сельского хозяйства Крайнего Севера, о бытовых условиях жизни и культурном обеспечении колхозников, особенно важные в связи с осуществляющимся в настоящее время переходом всего коренного населения Севера СССР на оседлый образ жизни» (НА ИЭА

¹⁸ Примечательны в этом отношении воспоминания о практике указания информаторов другой сотрудницы сектора – З.П. Соколовой, в которых предстает обратная ситуация: «Что касается ссылок на информаторов в своих печатных изданиях, то я могу сказать, что мы были поставлены в такие жесткие рамки и условия в своих публикациях, что не могли этого делать. В нашей старой литературе вы не найдете даже перечня информаторов. Когда же речь шла о религии, культах, шаманстве, упоминать информаторов вообще было опасно, ведь еще в 1950-х гг. шаманов арестовывали. Между прочим, даже в книге “Страна Югория” все имена и фамилии мною были изменены по совету Ю.Б. Симченко и в связи именно с этими соображениями. Выработался определенный стиль повествования, когда этнограф в лучшем случае указывал место сбора информации» (Интервью с З.П. Соколовой 2000: 47–48).

¹⁹ Из сопоставления архивных и опубликованных данных можно предположить, что имеются в виду следующие колхозы: им. Кирова (кх035) – Воронцово, «Новая жизнь» (кх071а) – Мунгуй, «Заря Таймыра» (кх016) – Носок, «Большевик» (кх004) – Малая Хета, им. Карла Маркса (кх030) – Левинские пески.

РАН 12. Л. 10). Кроме того, «[н]аряду с ознакомлением с современной жизнью колхозников, [Васильевым В.И.] проводилось изучение вопросов, связанных с этнической историей народов Енисейского Севера. Собраны также сведения о материальной и духовной культуре енисейских энцев и ненцев; записаны образцы фольклора этих народностей» (Там же. Л. 11).

Всего по архивным и опубликованным данным нам известно об 11 экспедициях В.И. Васильева на Таймыр. В территориальном отношении их представляет Карта 2 (см. Иллюстрации), дополнительные сведения содержатся в Таблице 1 и Приложении 1. Как можно заметить, наибольшее внимание в своей экспедиционной деятельности на Таймыре В.И. Васильев уделял приенисейским колхозам, связанным с пос. Воронцово, Потапово, Малая Хета, Мунгуй, Носок. Совокупное время пребывания на Таймыре в рамках этих экспедиций равняется приблизительно 600 дням, более 500 из которых пришлось на 1959–1966 гг. Наиболее продолжительными были экспедиции 1961 (апрель – июль) и 1962 гг. (апрель – август).

Таблица 1. Экспедиционные выезды В.И. Васильева

Населенный пункт	Связанные предприятия	Кол-во выездов	Годы выездов
Воронцово	колхоз им. Кирова (кх035), совхоз «Северный» (кх091)	6	1959, 1961, 1962, 1963, 1966, 1977
Потапово	колхоз им. Кирова (кх036), ОПХ «Потаповское» (кх078)	6	1959, 1960, 1961, 1963, 1966, 1978
Дудинка	н/р	5	1959, 1962, 1976, 1977, 1986
Малая Хета	колхоз «Большевик» (кх004)	3	1961, 1962, 1966
Мунгуй	колхоз «Новая жизнь» (кх071a)	3	1961, 1962, 1966
Носок	колхоз «Заря Таймыра» (кх016)	3	1961, 1963, 1966
Волочанка	колхоз им. Гагарина (кх027), совхоз «Волочанский» (кх007)	2	1963, 1976
Караул	колхоз «Новая жизнь» (кх071a), колхоз «Заря Таймыра» (кх016b)	2	1962, 1977
Левинские пески	колхоз им. Карла Маркса (кх030), колхоз «Енисей» (кх010)	2	1961, 1978
Норильск	н/р	2	1962, 1976
Усть-Авам	колхоз им. Калинина (кх049), гос-промхоз «Таймырский» (кх096)	2	1963, 1976
Карго	колхоз им. Ленина (кх017)	1	1959
Усть-Хан-тайка	ОПХ «Потаповское» (кх078)	1	1959

Возвращаясь к публикациям, следует указать, что некоторым исключением в смысле сообщения сведений о полевой работе является монография 1979 г. «Проблемы формирования северосамодийских народностей» (Васильев 1979б). Во введении, опубликованном также в виде статьи в журнале «Советская этнография», В.И. Васильев пишет о значимости этнографических данных для рассматриваемых в работе проблем и достаточно подробно описывает методику этнографического опроса, ориентированную на сбор полевых данных, необходимых для реконструкции этнической истории²⁰ (Там же: 23–26).

Суть описываемой В.И. Васильевым методики состоит в составлении семейно-кустовых генеалогических схем, которые в ходе работы с информаторами дополняются и уточняются. Исходя из предложенного в тексте описания можно предположить, что по крайней мере часть его собственной полевой работы включала следующие действия (Васильев 1979б: 24–26). До выезда проводилось выделение этнических групп в составе исследуемого народа, при этом учитывались диалект или говор, родовой состав, территориальная обособленность, специфика материальной культуры или каких-либо ее элементов и т.д. Затем в окружном или районном центре уточнялось расселение представителей каждой этнической группы, границы ее территории, их соответствие или несоответствие современному административному делению (в разрезе сельских и поселковых советов). Проводилась работа с актами о заключении брака, хранившимися в архивах райзагсов, горзагсов или окрзагсов, как правило, за период с 1920–1921 гг. до года исследования – выписывались сведения о браках представителей изучаемой группы, также собирались сведения о рождениях, браках и смертях из церковных метрических книг, если таковые имелись; на основании собранных сведений составлялись предварительные генеалогические схемы. При работе с информаторами проводился опрос представителей каждой из семейно-родственных единиц, включенных в упомянутые схемы; опрос предполагалось начинать со старшего из ныне живущих представителей. Всего по каждой семейно-родственной единице опрашивалось, как правило, два-три человека (как по мужской, так и по женской линиям); задавались следующие вопросы:

1. Сведения об отце и матери Эго. Место рождения, время приезда в данный район (поселок), знание родного языка и языков представителей других этнических групп. Родовая принадлежность. Девичья фамилия матери.

2. Братья и сестры Эго. В порядке старшинства (не только ныне живущие, но и умершие). Их жены (родовая и фамильная

²⁰ В.И. Васильев считает важным разграничивать этногенез и этническую историю. Под этногенезом он понимает «процесс исторического формирования этноса или, иными словами, его сложение из разнородных (разноязычных, разнорасовых) этнических компонентов», при этом этническими компонентами выступают родовые, родо-племенные группы; в то время как под этнической историей – «период исторического развития этноса, начиная с заключительной стадии его формирования до любого заданного хронологического отрезка, включая современное нам время» (Васильев 1979б: 4–7).

принадлежность) и дети. Место рождения и современное место жительства. Время выезда с данной территории (если отсутствует). Знание родного языка и языков представителей других этнических групп.

3. Братья и сестры отца Эго. Характер опроса тот же, что и по п. 1.

4. Братья и сестры матери Эго. Характер опроса тот же, что и по пп. 1, 2.

5. Дед и бабушка (прадед, прабабушка) Эго: а) по линии отца; б) по линии матери. Характер опроса тот же, что и по п. 1.

6. Жена Эго. Девичья фамилия. Далее характер опроса тот же, что и по п. 1.

7. Дети и внуки Эго. Характер опроса тот же, что и по п. 2 (Васильев 1979б: 24).

На основании данных, собранных путем опроса, корректировались и дополнялись схемы семейно-родственных единиц. В результате использования такой методики, по мнению В.И. Васильева, можно реконструировать семейный состав исследуемого народа и установить картину его расселения на протяжении 75–100 лет, зафиксировать межродовые, внешне-территориальные и межэтнические контакты, оценить некоторые языковые процессы и процессы урбанизации (Васильев 1979б).

В целом этническая история и этногенез – одна из ключевых тем в исследованиях В.И. Васильева. Второй по значимости темой является этническое «настоящее», описание современного положения и социалистического строительства у изучаемых народов (напр., этой теме посвящены публикации: Васильев, Туголуков 1960; Васильев 1963, 1968, 1970, 1979а, 1985, 2006; Васильев, Симченко 1963, 1971, 2006). О том, какие данные и каким образом собирались в рамках этой темы, опубликованные работы также в основном умалчивают. Мы можем дополнить доступные сведения о методологии работы В.И. Васильева, используя архивные материалы. Так, представление о том, какие данные собирались для характеристики «современного хозяйства, культуры и быта» коренных народов на Таймыре, можно составить по документу «Программа этнографического обследования коренного населения Таймырского национального округа» 1962 г. (НА ИЭА РАН 14. Л. 1–3). Полностью текст программы приводится в Приложении 3 к настоящей статье. Любопытно отметить, насколько менее подробной является эта программа²¹ по сравнению, например, с опубликованной программой Н.И. Воробьева (Воробьев 1951), посвященной сбору материалов по

²¹ Следует отметить, что эта программа почти идентична программе, по которой работал В.И. Васильев в Потаповском ОПХ в рамках упоминавшейся выше экспедиции 1960 г. – ср. Васильев В.И. Программа этнографического изучения Потаповского совхоза (Дудинский район Таймырского нац. округа) (НА ИЭА РАН 9. Л. 1–7). То есть это программа буквально того же «жанра», в котором выступает текст Н.И. Воробьева.

современному быту колхозов Среднего Поволжья. Впрочем, текст Н.И. Воробьева вышел на пике последней сколько-нибудь серьезной попытки институционализировать этнографическое изучение колхозов, развернутой в 1948–1951 гг. Историю этого процесса (и всех его успехов) описывает А.Г. Новожилов (Новожилов 2012). Весьма вероятно, что «краткость» программы Васильева, а также отсутствие в его текстах, связанных с «современностью», методологических комментариев следует рассматривать именно в этом контексте. Конечно, другой значимый контекст – это прикладной характер работы сотрудников сектора, описанный в работах З.П. Соколовой (Этнологическая экспертиза 2004: 5–8), Е.П. Батьяновой (Батьянова 2017), Е.А. Пивневой (Пивнева 2022).

Что касается источников получения указанных в программе данных, из отчетов экспедиций, проходивших при участии В.И. Васильева (НА ИЭА РАН 7, 8, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 24), можно заключить, что, помимо уже описанного, его работа в поле включала также ознакомление с отчетами колхозов и выписки из них; опросы колхозников, в том числе председателей и счетоводов; беседы с представителями различных партийных и хозяйственных органов, в том числе с руководящими работниками края и округа; наблюдения за хозяйственной и промысловой деятельностью в колхозных бригадах, за общественной жизнью в поселках, за бытом в домах, балках²², чумах, за работой интернатов, школ, учреждений здравоохранения и культуры; участие в отдельных элементах промысловой деятельности, в перекочевках; сбор сведений в архивах разных уровней; обработку сведений похозяйственных книг, сбор статистических данных по демографии, образованию, здравоохранению, работе учреждений культуры; сбор семейных, генеалогических преданий, запись образцов фольклора.

Сведение данных о месте и времени полевых выездов, о способах сбора информации в поле и типах собираемых данных дают объемное представление о параметрах полевой работы, и, как следствие, составляют важный комментарий для понимания условий производства (а также ограничений) тех содержательных утверждений, которые формируют существо научной работы исследователя.

Заключение

Выше были представлены промежуточные результаты продолжающегося проекта, итогом которого должна стать открытая геоинформационная система по полевым исследованиям советских этнографов-таймыроведов, включающая базу данных. Представленные результаты освещают основные параметры таймырских экспедиций сотрудников сектора Севера московской части Института этнографии

²² Балок – «нартенный чум», тип передвижного жилища, включает каркас, обтянутый покрышкой (оленьи шкуры, ткань), поставленный на нарту (см.: Историко-этнографический атлас Сибири 1961: 14).

Академии наук СССР, а также методологические аспекты полевой работы на примере одного из сотрудников сектора – В.И. Васильева.

В ходе работы использовались, с одной стороны, публикации биографического, историко-научного, отчетного характера, а также официальная документация по таймырским экспедициям в архивных фондах Российской академии наук и Института этнологии и антропологии РАН. В этих источниках выявлялись сведения о сроках, маршрутах и участниках экспедиций. С другой стороны, анализировалась исследовательская литература – научные статьи и монографии – с целью установления связи научных текстов с конкретными экспедициями. Все сведения сводились в таблицы, которые затем привязывались к пространственным данным в попытке произвести действие, симметричное советской практике создания этнических карт – представить «карту исследователей» и их работ. Мы решили достаточно подробно описать «рабочую кухню» проекта в том числе потому, что надеемся, что наш текст послужит примером для аналогичных описаний историй исследований в других полях.

Наша реконструкция дает представление о том, какой была северная полевая работа во второй половине XX в. Попутно мы детализировали историю Северной экспедиции Института этнографии, отследив работу ее отрядов и групп на Таймыре (ср.: Гурвич 1990; Батянова 2017). Собственно, последняя и была основной организационной рамкой проводимых сектором полевых исследований. При этом было установлено, что в среднем полевые работы продолжались меньше двух месяцев и носили маршрутный характер. В территориальном отношении на Таймыре наиболее исследованной является центральная часть (Дудинский р-н, включающий также авамскую и волочанскую тундры), хотя экспедиции также совершались и в западную (Усть-Енисейский р-н, сегодня – территория сельского поселения Караул), и в восточную (Хатангский р-н) части. Большинство населенных пунктов этих территорий посещались неоднократно, причем зачастую выезды совершались одними и теми же этнографами.

Предпочтение маршрутного способа советскими этнографами, по всей видимости, было связано со стремлением охватить весь изучаемый народ (Вайнштейн 1988: 205). Последний, в том числе под именем этнической группы или этноса, выступал консенсусным объектом советской этнографии (Gray, Vakhtin, Schweitzer 2003: 203). Помимо «маршрутности», описанные нами экспедиции, как уже отмечалось, характеризуются серийностью выездов. Эту характеристику можно проинтерпретировать, пусть не исчерпывающе, в свете историзма советской этнографии. Другими словами, можно сказать, что советские этнографы стремились наблюдать не структуры, а процессы. В этой перспективе, помимо добора полевого материала в качестве «вспомогательного исторического» в целях реконструкции, повторные выезды в посещенные ранее места позволяли наблюдать историческое

развитие, а современность представляла этапом «прогрессивного исторического развития общества» (Толстов 1947: 16)²³.

На примере исследовательской деятельности В.И. Васильева демонстрируется, какие сведения о полевой работе можно агрегировать из опубликованных и архивных источников относительно отдельного исследователя, а также иллюстрируются некоторые методологические особенности советских полевых исследований в рамках весьма распространенных направлений последних, в первую очередь, относительно этногенеза и этнической истории. Можно заметить, что этнографические материалы в них играют весьма конкретную, определенную роль в общем ходе исследования и в представлении его результатов. Проект В.И. Васильева по реконструкции в историко-хронологической последовательности сложения ненецкого и энецкого «этносов» (Васильев 1979б: 3) предполагает комплексное использование различных материалов: лингвистических (в том числе данных этнонимии, топонимии), археологических, антропологических и исторических. Место этнографических данных в этом ряду определяется им следующим образом: для исследования этногенеза значима фиксация материальной и духовной культуры исследуемых общностей, необходимая для последующего сравнения с этнографическими данными по другим народам, вернее, хозяйственно-культурным типам и историко-этнографическим областям. Последнее в случае ненцев и энцев означает, что различные элементы культуры (типы одежды, виды транспорта, связанные с промыслом обряды и запреты, религиозные особенности) соотносятся с циркумполярным, или же южносибирским комплексами и служат для подкрепления тезиса о двухкомпонентном составе «самодийского этнического круга» (Там же: 16). Также значение имеют фольклорные данные, касающиеся происхождения или родственной связи отдельных родов. Следует заметить, что в описании Васильева в исследовании этногенеза значение этнографических данных (как и исторических) вспомогательно – основное бремя доказательства скорее лежит на лингвистических, археологических и антропологических материалах. В области этнической истории, однако, роль последних снижается, зато сильно возрастает роль исторических источников (статистических материалов, архивных документов, сведений, содержащихся в различных публикациях), а также этнографии. В последней условно выделяются полевые наблюдения и этнографический опрос населения. Методику опроса мы описали выше, он используется для восстановления и уточнения генеалогий и, собственно, «компонентов» этноса. Значимость полевых наблюдений В.И. Васильев отмечает для контактных районов, а именно для фиксации локальных особенностей материальной культуры с вниманием к вопросу о том, имеется ли иноэтническое влияние (Там же: 22).

²³ Ср. с рассуждением З.П. Соколовой: «Я ездила в одни и те же места по два, а то и по три раза с промежутком в 10–15 лет. Это очень полезно, потому что позволяет видеть произошедшие изменения и делать теоретические выводы» (Интервью с З.П. Соколовой 2000: 38).

Таким образом, в рамках этногенеза и этнической истории этнографические материалы играют ограниченную роль – в целом В.И. Васильев не отступает от направлений их использования, указанных М.Г. Левиным в программном докладе на VI Международном конгрессе антропологов и этнографов в 1960 г. в Париже (Левин 1961). Из всего обилия возможностей этнографического наблюдения выбираются вполне определенные аспекты, связанные, с одной стороны, с родовой и семейной историей, с другой же стороны, с элементами материальной и духовной культуры – такими, которые позволяют в итоге классифицировать и типологизировать исследуемые общности для последующего сравнения и обоснования связей с другими. Итак, мы надеемся, что результаты нашего проекта могут быть также использованы для аргументации и развития подобного рода рассуждений о взаимном влиянии теоретических проектов и полевых материалов исследователей.

**Приложение 1. Таймырские экспедиции сотрудников сектора
Севера Института этнографии АН СССР**

№	Организационные рамки	Состав	Срок	Источники
1	Таймырский отряд Северной экспедиции	Б.О. Долгих, Л.А. Файнберг, В.С. Карев (фотограф)	1 августа – 10 октября 1957 г.	НА ИЭА РАН 5. Л. 67; НА ИЭА РАН 6. Л. 100
2	Таймырский отряд Северной экспедиции	Б.О. Долгих, Л.А. Файнберг, Т.Б. Долгих (дочь Б.О. Долгих)	3 июля – 2 сентября 1959 г.	НА ИЭА РАН 7. Л. 47–48
3	Енисейский отряд Комплексной экспедиции	В.А. Туголуков, В.И. Васильев, Ю.Б. Иванов (художник)	17 июля – 30 сентября 1959 г.	НА ИЭА РАН 7. Л. 47–48; НА ИЭА РАН 8. Л. 192, 207; НА ИЭА РАН 3; НА ИЭА РАН 4
4	Таймырский отряд Северной экспедиции	В.И. Васильев	май – июнь 1960 г.	НА ИЭА РАН 11. Л. 30; Васильев 1962: 67
5	Таймырский отряд Северной экспедиции	Ю.Б. Стракач	28 апреля – 4 октября 1960 г.	НА ИЭА РАН 10. Л. 25

№	Организационные рамки	Состав	Срок	Источники
6	Таймырский отряд Северной экспедиции	Ю.Б. Симченко ²⁴	апрель – август 1961 г.	НА ИЭА РАН 13. Л. 43; Любовцев, Симченко 1968: 208–218
7	Таймырский отряд Северной экспедиции	В.И. Васильев	апрель – июль 1961 г.	НА ИЭА РАН 12. Л. 10
8	Таймырский отряд Северной экспедиции	Б.О. Долгих	12 июля – ~16 августа 1961 г.	НА ИЭА РАН 1; НА ИЭА РАН 2; НА ИЭА РАН 28
9	Таймырский отряд Северной экспедиции	В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко, К.Ю. Мешков (аспирант), Э.Л. Тимлин (кинооператор), И.М. Золотарева (физический антрополог), Г.Л. Хить (физический антрополог)	~5 апреля – середина августа 1962 г.	НА ИЭА РАН 15. Л. 9–11
10	Межведомственная комиссия по проблемам Севера СОПС при Госплане СССР и Группы Севера при Совете министров РСФСР; Таймырская группа Северной экспедиции	В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко, Э.Л. Тимлин (кинооператор)	июль – август 1963 г.	АРАН 8. Л. 5, 31, 43
11	Бригада ЦК ВЛКСМ	Ю.Б. Симченко, В.И. Васильев, А.А. Линденберг (фотограф)	в промежутке между сентябрем 1964 г. и январем 1965 г. ²⁵	АРАН 12. Л. 24–25
12	н/д	Ю.Б. Симченко	1965 г.	Афанасьева, Симченко 1993:100

²⁴ Первый этап экспедиции Ю.Б. Симченко провел, помогая в работе И.М. Золотаревой, предпринявшей антропологическое исследование нганасан в апреле – мае 1961 г. (НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 53. Л. 43); затем в июле – августе Ю.Б. Симченко работал вместе с прилетевшим в Усть-Богниду Б.О. Долгих (см. строку № 8).

²⁵ Маршрут также включал поездки в «Чукотский нац. округ, северные районы Якутской АССР[,...] Ямало-Ненецкий нац. округ, Ненецкий нац. округ, Мурманскую область» (АРАН 11. Л. 24).

№	Организационные рамки	Состав	Срок	Источники
13	Таймырский отряд Северной экспедиции	В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко, М.М. Мечев (художник), Э.Л. Тимлин (кинооператор)	июль – август 1966 г.	АРАН 11. Л. 5; АРАН 12. Л. 25
14	«[Н]езапланированная экспедиционная поездка»	Ю.Б. Симченко, А.И. Мухлинов	1968 г. (срок 1 месяц)	АРАН 13. Л. 34
15	н/д	Ю.Б. Симченко	1970 г.	Афанасьева, Симченко 1993:100
16	Комиссия Отдела Севера Совета Министров РСФСР	Ю.Б. Симченко	ноябрь 1971 г.	АРАН 3. Л. 5
17	Таймырский отряд Северной экспедиции	Ю.Б. Симченко, В.В. Лебедев, Н.А. Лопуленко	март 1972 г.	АРАН 4. Л. 5; АРАН 5. Л. 24; Кобычев, Тульцева 1974: 11
18	«Отряд Ю.Б. Симченко» Северной экспедиции	Ю.Б. Симченко	1974 г. (срок 1,5 месяца)	АРАН 9. Л. 7–8; АРАН 10. Л. 29
19	Таймырская группа Северосамодийского отряда Северной экспедиции	Ю.Б. Симченко, В.И. Васильев, В.А. Масленников (научно-технический сотрудник)	5 мая – 20 июня 1976 г.	НА ИЭА РАН 16. Л. 31, 43
20	Североенисейский отряд Северной экспедиции	В.И. Васильев, В.А. Масленников (художник), А.В. Головнёв (студент)	12 августа – 1 сентября 1977 г.	НА ИЭА РАН 17. Л. 155, 157
21	н/д	Ю. Б. Симченко, Г.М. Афанасьева	1977 г.	Симченко 1992: 6; Афанасьева, Симченко 1993: 100
22	Североенисейский отряд Северной экспедиции	В.И. Васильев, Л.А. Кулагин (научно-технический сотрудник), Н.А. Сергеева (научно-технический сотрудник), А.В. Головнёв (студент)	22 августа – 15 сентября 1978 г.	НА ИЭА РАН 18. Л. 52, 53

№	Организационные рамки	Состав	Срок	Источники
23	Северосамодийский отряд Северной экспедиции	Ю.Б. Симченко, А.В. Оськин, А.И. Оркин, Г.Г. Григорьева, Г.М. Афанасьева	1978 г.	Иванова 1980: 258; Симченко 1996
24	Экспедиционная группа Северо-Восточного отряда Северной экспедиции	М.Я. Жорницкая, А.М. Фомин (научно-технический сотрудник)	19 сентября – 1 ноября 1980 г.	НА ИЭА РАН 19. Л. 104
25	Экспедиционная группа Северо-Восточного отряда Северной экспедиции	М.Я. Жорницкая, С.Н. Иванов, С.Г. Циханович (кинооператор)	4 мая – 16 июня 1981 г.	НА ИЭА РАН 20. Л. 123
26	Таймырская группа Северной экспедиции	В.В. Лебедев, М.М. Бронштейн (аспирант)	сентябрь – ноябрь 1984 г.	НА ИЭА РАН 21. Л. 158
27	Таймырский отряд Северной экспедиции	В.В. Лебедев, М.М. Бронштейн (лаборант), С.В. Сучков (лаборант), В.Н. Толстихин (лаборант)	июль – август 1985 г.	НА ИЭА РАН 22. Л. 82
28	Енисейско-Обский отряд Северной экспедиции	В.И. Васильев, С.А. Арутюнов, М.Н. Новиков (аспирант)	30 июня – 10 августа 1986 г.	НА ИЭА РАН 24. Л. 61, 65
29	Обско-Таймырский отряд Северной экспедиции	М.М. Бронштейн (аспирант)	апрель 1986 г.	НА ИЭА РАН 23. Л. 19
30	Обско-Таймырский отряд Северной экспедиции	В.В. Лебедев, С.В. Сучков (лаборант)	октябрь 1986 г.	НА ИЭА РАН 23. Л. 19
31	Таймырская группа Обско-Таймырского отряда Северной экспедиции	В.В. Лебедев, Е.А. Оборотова (лаборант)	июль 1987 г.	НА ИЭА РАН 25. Л. 1
32	Таймырская группа Обско-Таймырского отряда Северной экспедиции	В.В. Лебедев, А.И. Саввинов (лаборант), Н.В. Плужников (студент), Е.А. Оборотова, А.Г. Салимов (стажер)	15 мая – 1 августа 1988 г.	НА ИЭА РАН 26. Л. 109, 119

**Приложение 2. Населенные пункты и с/х предприятия
(колхозы, совхозы, госпромхоз) Таймыра, в которых
проводили исследования сотрудники сектора Севера
Института этнографии АН СССР**

Населенный пункт	Связанные предприятия ²⁶	Кол-во выездов	Годы и участники выездов
Усть-Авам	колхоз им. Калинина (кх049), госпромхоз «Таймырский» (кх096)	12	1961 (Симченко, Золотарева) 1962 (Симченко, Тимлин) 1963 (Васильев, Симченко, Тимлин) 1966 (Симченко, Мечев, Тимлин) 1968 (Симченко, Мухлинов) 1971 (Симченко) 1972 (Симченко, Лебедев, Лопуленко) 1974 (Симченко) 1976 (Симченко, Васильев, Масленников) 1980 (Жорницкая, Фомин) 1981 (Жорницкая, Иванов, Циханович) 1988 (Плужников)
Дудинка	н/р	10	1957 (Долгих, Файнберг, Карев) 1959 (Долгих, Файнберг, Васильев, Иванов) 1960 (Стракач) 1962 (Васильев, Симченко) 1976 (Симченко, Васильев, Масленников) 1977 (Васильев, Масленников, Головин) 1980 (Жорницкая, Фомин) 1981 (Жорницкая, Иванов, Циханович) 1986 (Васильев, Арутюнов, Новиков) 1988 (Лебедев, Оборотова, Савинов, Салимов, Плужников)
Волочанка	совхоз «Волочанский» (кх007), колхоз им. Гагарина (кх027), колхоз им. Сталина (кх053), колхоз им.	10	1957 (Долгих, Файнберг, Карев) 1959 (Долгих, Файнберг) 1960 (Стракач) 1962 (Симченко, Тимлин) 1963 (Васильев, Симченко, Тимлин) 1966 (Симченко, Мечев, Тимлин) 1968 (Симченко, Мухлинов) 1972 (Симченко, Лебедев, Лопуленко)

²⁶ В скобках указаны соответствующие номера на карте.

Населенный пункт	Связанные предприятия ²⁶	Кол-во выездов	Годы и участники выездов
	Шмидта (кх058)		1974 (Симченко) 1976 (Симченко, Васильев, Масленников)
Воронцово	колхоз им. Кирова (кх035), совхоз «Северный» (кх091)	7	1959 (Долгих, Файнберг, Васильев, Иванов) 1960 (Стракач) 1961 (Васильев) 1962 (Васильев, Мешков, Золотарева и Хить) 1963 (Васильев, Симченко, Тимлин) 1966 (Васильев) 1977 (Васильев, Масленников, Головнёв)
Новая	совхоз «Ары-Мас» (кх003), колхоз «Путь к коммунизму» (кх086)	7	1960 (Стракач) 1961 (Симченко, Золотарева) 1966 (Симченко, Мечев, Тимлин) 1981 (Жорницкая, Иванов, Циханович) 1984 (Лебедев, Бронштейн) 1985 (Лебедев, Бронштейн, Сучков, Толстихин) 1988 (Лебедев, Оборотова, Савинов, Салимов)
Потапово	колхоз им. Кирова (кх036), ОПХ «Потаповское» (кх078)	6	1959 (Васильев, Туголуков) 1960 (Васильев) 1961 (Васильев) 1963 (Васильев, Симченко, Тимлин) 1966 (Васильев) 1978 (Васильев, Кулагин, Сергеева, Головнёв)
Хатанга	н/р	6	1960 (Стракач) 1980 (Жорницкая, Фомин) 1981 (Жорницкая, Иванов, Циханович) 1984 (Лебедев, Бронштейн) 1985 (Лебедев, Бронштейн, Сучков, Толстихин) 1988 (Лебедев, Оборотова, Савинов, Салимов)
Усть-Боганида	колхоз им. Шмидта (кх058)	4	1957 (Долгих, Файнберг, Карев) 1959 (Долгих, Иванов) 1960 (Стракач) 1961 (Долгих)

Населенный пункт	Связанные предприятия ²⁶	Кол-во выездов	Годы и участники выездов
Малая Хета	колхоз «Большевик» (кх004)	4	1960 (Стракач) 1961 (Васильев) 1962 (Васильев, Хитъ) 1966 (Васильев)
Норильск	н/р	4	1960 (Стракач) 1962 (Васильев, Симченко) 1976 (Симченко, Васильев, Масленников) 1988 (Лебедев, Оборотова, Савинов, Салимов, Плужников)
Новорыбная	совхоз «Новорыбинский» (кх073)	4	1981 (Жорницкая, Иванов, Циханович) 1986 (Лебедев, Сучков) 1987 (Лебедев, Оборотова) 1988 (Лебедев, Оборотова, Савинов, Салимов)
Усть-Порт	совхоз «Октябрьский» (кх077а)	3	1960 (Стракач) 1977 (Головнёв) 1986 (Новиков)
Кресты	колхоз «Победа» (кх079), совхоз «Советский Таймыр» (кх094)	3	1960 (Стракач) 1980 (Жорницкая, Фомин) 1985 (Лебедев, Бронштейн, Сучков, Толстихин)
Мунгуй	колхоз «Новая жизнь» (кх071а)	3	1961 (Васильев) 1962 (Васильев, Золотарева, Хитъ) 1966 (Васильев)
Носок	колхоз «Заря Таймыра» (кх016)	3	1961 (Васильев) 1963 (Васильев, Симченко, Тимлин) 1966 (Васильев)
Хантайское озеро	колхоз «Красный промышленник» (кх066)	2	1959 (Туголуков) 1960 (Стракач)
Левинские пески	колхоз «Енисей» (кх010), колхоз им. Карла Маркса (кх030)	2	1961 (Васильев) 1978 (Васильев, Кулагин, Сергеева, Головнёв)
Караул	колхоз «Заря Таймыра» (кх016b), колхоз «Новая	2	1962 (Васильев) 1977 (Васильев, Масленников, Головнёв)

Населенный пункт	Связанные предприятия ²⁶	Кол-во выездов	Годы и участники выездов
	жизнь» (кх071а)		
Жданиха	совхоз «Центральный» (кх109)	2	1980 (Жорницкая, Фомин) 1981 (Жорницкая, Иванов, Циханович)
Хета	совхоз «Хетский» (кх108а)	2	1984 (Лебедев, Бронштейн) 1988 (Лебедев, Оборотова, Савинов, Салимов)
Катырык	совхоз «Катырыкский» (кх062)	2	1985 (Лебедев, Бронштейн, Сучков, Толстихин) 1988 (Лебедев, Оборотова, Савинов, Салимов)
Попигаи	совхоз «Попигаи» (кх083)	2	1986 (Бронштейн) 1988 (Лебедев, Оборотова, Савинов, Салимов)
Усть-Хантайка	ОПХ «Потоповское» (кх078)	1	1959 (Васильев, Туголуков)
Камень	колхоз «Искра» (кх061)	1	1959 (Туголуков)
Карго	колхоз им. Ленина (кх017)	1	1959 (Файнберг, Васильев)
Диксон	н/р	1	1960 (Стракач)
Валек	н/р	1	1960 (Стракач)
Кресты-Таймырские	госпромхоз «Таймырский» (кх096)	1	1980 (Жорницкая, Фомин)

Приложение 3. Программа этнографического обследования коренного населения Таймырского национального округа²⁷

Настоящая программа составлена для этнографического обследования коренного населения Авамского, Усть-Енисейского и Дудинского районов (нганасанов, ненцев, энцев и долган) Таймырского нац. округа.

Изучение современного хозяйства, культуры и быта названных народов явится продолжением ведущихся с 1957 г. исследований самой восточной группы самодийцев. Коренное население округа ныне работает в сельхозартелях и ОПХ (Опытно-показательное хоз-во) Норильского НИИ сельского хозяйства крайнего Севера, ведущее место в хозяйстве округа занимают традиционные отрасли хозяйства: охота, оленеводство и рыболовство. Изучение хозяйства и культуры коренного населения позволит наметить пути дальнейшего повышения его благосостояния и культуры в эпоху развернутого строительства коммунизма в СССР.

1. Общие сведения

Географическое положение. Национальный состав и численность населения по сельсоветам и колхозам. Исторические сведения о родовом составе (происхождение и самоназвание различных родов, время появления в данном районе, ранее занимаемые территории, связь с родственными родами, проживающими в других местах). Поселки – основные базы колхозов. Их планировка и застройка. История возникновения. Национальный состав населения, постоянно проживающего в поселках.

2. Хозяйства национальных колхозов

Отрасли хозяйства. Традиционные и новые отрасли. Их удельный вес и доходность. Годовой хозяйственный цикл. Распределение рабочих в различных отраслях по сезонам. Женский труд в колхозном хозяйстве. Подготовка новых кадров. Роль молодежи.

²⁷ Источник: (НА ИЭА РАН 14). Дело имеет заглавие «Программы этнографического обследования коренного населения Таймырского национального округа и по изучению одежды народов Сибири». При наборе косые черты были заменены на круглые скобки, зачеркивания не отражены, в одном месте доставлен предполагаемый грамматикой фразы предлог, в другом – точка (выделены квадратными скобками). В остальном форматирование и написание сохранены.

В деле не указан ни автор программы, ни год ее написания. Однако все дело в целом датировано 1962 г., также известно, что в 1962 г. Таймырский отряд возглавлял В.И. Васильев (НА ИЭА РАН 12. Л. 9). Выше в тексте было отмечено сходство данной программы с той, по которой работал В.И. Васильев в Потаповском ОПХ в рамках экспедиции 1960 г. Следует заметить, что в личном фонде В.И. Васильева в НА ИЭА РАН хранится напечатанный текст программы 1960 г. с внесенными поверх рукописными правками, большая часть которых совпадает с печатаемой здесь программой. Там же хранится машинописный экземпляр, полностью совпадающий с печатаемым. Таким образом, можно достаточно уверенно атрибутировать данный текст В.И. Васильеву.

Оленеводство. Значение оленеводства в хоз-ве. Размеры и число стад. Половозрастная номенклатура. Оленегонные собаки. Направление оленеводства. Национальный состав и численность пастушьих бригад. Способы окарауливания стад. Базы бригад. Способ запряжки оленей. Маршруты передвижений и отличие их от традиционных. Конструкция санок, название частей на языках коренного населения. Оплата труда. Премирование. Натуральные выдачи. Специалисты по оленеводству и их роль (количество, в каких стадах работают, сколько времени проводят в стадах, в какие сезоны). Новые методы содержания и выпаса стад. Сохранение поголовья оленей. Роль ветеринарии. Перспективы развития оленеводства. Передача передового опыта. Олени личного стада. Количество личных оленей. Выпас. Знаки отличия оленей. Значение личных оленей в хозяйстве семьи. Отношение руководства колхозов к развитию личного оленеводства.

Рыболовство. Значение рыболовства в колхозном хоз-ве. Объект, сезон и места лова. Рыболовные орудия (новые и традиционные). Флот. Механизация лова и обработки рыбы. Сбыт продукции. Национальный состав рыбаков. Сезонность. Оплата труда. Доходность. Перспективы развития рыболовства.

Охота. Значение промысла в хозяйстве колхозов. Соотношение пушной и мясной охоты. Охотничьи угодья. Сезонность промысла. Охотничьи орудия. Распределение добычи зверя по сезонам. Приемы охоты. Национальный состав охотников. Численность бригад. Обеспеченность бригад инвентарем. Роль личных и колхозных оленей на промысле. Доходность промысла и перспективы развития.

Прочие отрасли хозяйства. Звероводство, животноводство, огородничество, кустарные промыслы (сезонность, состав бригад, инвентарь, оплата, доходность, перспективы развития). Занятость национальных кадров в этих областях.

Средства сообщения и связи. Традиционные (олени, собаки, ветки и пр.) и новые (катера, мотолодки и т.д.).

3. Управленческий аппарат

Национальный состав правлений колхозов. Размеры управленческого аппарата. Количество специалистов. Их распределение в хоз-ве. Связь с бригадами. Роль специалистов. Система поощрения и штрафов. Отпуска (сроки, длительность, путевки). Пенсионное обеспечение, размеры пенсий. Трудовая дисциплина. Производственные собрания. Парторганизация. Состав и численность. Комсомол.

4. Личное хозяйство. Годовой бюджет семьи (приход и расход). Покупаемые товары. Другие источники питания и доходов. Возможность заработка на стороне и его роль в хоз-ве семьи. Пища (содержание и сезонность). Новые продукты. Спирт и табак. Время приема пищи. Примерный дневной рацион семьи. Потребности. Одежда (национальная, современная, мужская, женская, детская, сезонная, покупная, заимствования, новое в одежде и пр.). Потребности в одежде. Жилище. Летнее, зимнее и промысловое. Освещение и отопление. Численность жителей из коренного населения, постоянно проживающих в домах.

Новое строительство в колхозах. Его организация, стройматериал. Кадры и оплата труда. Темпы строительства. Качество и количество новых домов. Утварь (постели, мебель, хозяйственные орудия). Новое в быте (книги, приемники, патефоны и пр.). Образ жизни. Связь его с промыслами и сезонностью. Кочевание (характер) и его роль в жизни колхозников. Число семей, кочующих только в определенные сезоны. Характеристика кочевания.

5. Семья и семейный быт

Численность семей по национальностям, состав семей, воспитание детей[.] Смешанные семьи. Брак (брачный возраст, смешанные браки, прочность брака, воспитание детей). Свадьба и свадебные обряды. Рождение. Старое в браке (экзогамия, калым, приданое). Регистрация браков. Поселение после брака. Внебрачные отношения. Наследование имущества. Старое в наследовании имущества. Пережитки родовых связей. Воспитание чужих детей и сирот. Похоронные обычаи и обряды. Новое и традиционное [в] похоронах.

6. Культура

Национальная интеллигенция. Сохранение языка. Какой язык является «международным». Знание русского языка. Взаимодействие культур коренного населения. Грамотность. Работа школы (национальный состав учащихся, учителей; успеваемость и дисциплина, национальный состав учащихся в разных классах, национальный язык, политехнизация с учетом специфики хозяйства, послешкольное обучение). Участие коренного населения в общественной жизни (собрания, самодеятельность, работа клуба, кино, лекции, библиотека). Книжные карточки коренного населения. Национальные игры и развлечения (в том числе и детские). Спортивные состязания. Танцы. Праздники старые и новые. Национальные особенности проведения праздников. Религиозные пережитки. Шаманство. Степень проникновения православия. Тотемизм. Отношение молодежи к культовым установлениям. Борьба с религиозными пережитками.

7. Здравоохранение и снабжение

Работа больниц. Распространенные заболевания, состав медперсонала. Медикаменты. Помощь роженицам. Знахарство. Магазины (организация торговли, ассортимент товаров, спирт, товарооборот, контингент покупателей из коренного населения, завоз, нужды снабжения).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

АРАН 1 – Постановление Президиума АН СССР от 28 мая 1954 г. № 257 «Об организации научных исследований в районах Советского Севера» // АРАН. Ф. 2. Оп. 6. Д. 170. Л. 180–182.

АРАН 2 – Постановление Президиума АН СССР от 10 декабря 1954 г. № 663 «Об усилении научно-исследовательских работ по Советскому Северу» // АРАН. Ф. 2. Оп. 6. Д. 180. Л. 208–212.

АРАН 3 – Отчет о работе сектора Севера за 1971 г. // АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 68. Л. 2–17.

АРАН 4 – Отчет о работе сектора Севера за 1972 г. // АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 205. Л. 1–11. АРАН 5 – Отчет м.н.с. Ю.Б. Симченко за 1 полугодие 1972 г. // АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 205. Л. 24.

АРАН 6 – Отчет о работе сектора по изучению социалистического строительства у малых народов Севера за 1963 г. // АРАН. Ф. 142. Оп. 10. Д. 257. Л. 1–28.

АРАН 7 – Отчет о работе за 1963 год мл. научного сотрудника Васильева В.И. // АРАН. Ф. 142. Оп. 10. Д. 257. Л. 31–31 об.

АРАН 8 – Отчет о работе за 1963 г. ст. н-т. сотр. сектора Севера Ю.Б. Симченко. 1963 // АРАН. Ф. 142. Оп. 10. Д. 257. Л. 42–45.

АРАН 9 – Отчет о работе сектора народов Севера за 1974 г. // АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 475. Л. 1–15.

АРАН 10 – Отчет о работе м.н.с. Ю.Б. Симченко за 1974 г. // АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 475. Л. 29–29 об.

АРАН 11 – Отчет Сектора Севера о работе за 1966 г. // АРАН. Ф. 142. Оп. 10. Д. 593. Л. 1–15.

АРАН 12 – Отчет о работе младшего научного сотрудника Института этнографии АН СССР Васильева В.И. за 1964–1966 гг. // АРАН. Ф. 142. Оп. 10. Д. 593. Л. 24–26.

АРАН 13 – Объяснительная записка м.н.с. сектора Севера Ю.Б. Симченко к отчету о работе за 1968 г. // АРАН. Ф. 142. Оп. 10. Д. 828. Л. 34.

НА ИЭА РАН 1 – Северная экспедиция. Таймырский отряд. Долгих Б.О. Полевой дневник № 1. 1961 // НА ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 3. Д. 1626.

НА ИЭА РАН 2 – Северная экспедиция. Таймырский отряд. Долгих Б.О. Полевой дневник № 2. 1961 // НА ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 3. Д. 1627.

НА ИЭА РАН 3 – Комплексная экспедиция. Енисейский отряд. Полевой дневник В.И. Васильева № 2. 1959 // НА ИЭА РАН. Ф. 47. Оп. 5. Д. 1753.

НА ИЭА РАН 4 – Комплексная экспедиция. Енисейский отряд. Полевые тетради В.А. Туголукова (1-2) 04.07-17.10.1959. Газета Советский Таймыр от 24.09.1959 // НА ИЭА РАН. Ф. 47. Оп. 5. Д. 2371.

НА ИЭА РАН 5 – О работе Северной экспедиции // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 30. Л. 67.

НА ИЭА РАН 6 – Предварительный отчет Таймырского отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 30. Л. 100–115.

НА ИЭА РАН 7 – Предварительный отчет Таймырского отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР в 1959 году // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 39. Л. 47–49.

НА ИЭА РАН 8 – Отчет о работе Енисейского отряда Комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР в 1959 году // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 40. Л. 192–215.

НА ИЭА РАН 9 – Программа этнографического изучения Потаповского совхоза (Дудинский район Таймырского нац. округа) // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 44. Л. 1–7.

НА ИЭА РАН 10 – Докладная записка о результатах работы в составе Таймырского отряда Северной экспедиции с 28 апреля по 4 октября 1960 г. // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 47. Л. 25–29.

НА ИЭА РАН 11 – Памятная записка: О некоторых результатах, достигнутых Дудинским районом в соответствии с постановлением ЦК КПСС и СМ СССР № 300 // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 47. Л. 30–33.

НА ИЭА РАН 12 – Отчет об экспедиционной работе в Таймырском национальном округе в 1961 году // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 53. Л. 10–35.

НА ИЭА РАН 13 – Отчет об антропологических исследованиях в Таймырском национальном округе в апреле – мае 1961 г. // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 53. Л. 43–45.

НА ИЭА РАН 14 – Программа этнографического обследования коренного населения Таймырского национального округа // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 56. Л. 1–3.

НА ИЭА РАН 15 – Краткий предварительный отчет о работе Таймырского отряда Северной экспедиции ИЭА АН СССР за 1962 год // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 59. Л. 9–12.

НА ИЭА РАН 16 – Научный отчет начальника Северосамодийского отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР Ю.Б. Симченко, м.н.с., канд. ист. наук о работе по изучению этнографии и вопросам современного состояния экономики, быта и культуры северных селькупов, антипаютинских ненцев, нганасан, энцев и долган Таймыра, осуществленной в 1976 году // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 117. Л. 30–52.

НА ИЭА РАН 17 – Научный отчет о работе Североенисейского отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР в 1977 году // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 122. Л. 155–170.

НА ИЭА РАН 18 – Научный отчет о работе Североенисейского отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР в 1978 году // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 133. Л. 52–64.

НА ИЭА РАН 19 – Отчет о работе в Таймырском автономном округе экспедиционной группы Северо-Восточного отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР в полевом сезоне 1980 года // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 148. Л. 104–121.

НА ИЭА РАН 20 – Отчет о работе в Таймырском автономном округе экспедиционной группы Северо-Восточного отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР в полевом сезоне 1981 года // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 158. Л. 123–140.

НА ИЭА РАН 21 – Отчет о полевой работе Таймырской группы Северной экспедиции Института этнографии АН СССР в 1984 г. // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 167. Л. 158–182.

НА ИЭА РАН 22 – Отчет о работе Таймырского отряда Северной экспедиции ИЭ АН СССР в 1985 г. // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 172. Л. 82–99.

НА ИЭА РАН 23 – Отчет о работе Обско-Таймырского отряда Северной экспедиции ИЭ АН СССР в 1986 г. // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 177. Л. 19–28.

НА ИЭА РАН 24 – Научный отчет о работе Енисейско-Обского отряда Северной экспедиции в 1986 г. // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 177. Л. 61–74.

НА ИЭА РАН 25 – Отчет о работе Обско-Таймырского отряда Северной экспедиции ИЭ АН СССР в 1987 г. // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 183. Л. 1–16.

НА ИЭА РАН 26 – Отчет о работе Обско-Таймырского отряда Северной экспедиции ИЭ АН СССР в 1988 г. // НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 186. Л. 109–120.

НА ИЭА РАН 27 – НА ИЭА РАН. Ф. Б.О. Долгих. Долгих Б. Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1946.

НА ИЭА РАН 28 – НА ИЭА РАН. Ф. Б.О. Долгих. Социальный строй 1961.

Александров В.А. Работа Института этнографии АН СССР в 1959 году // Советская этнография. 1960. № 2. С. 161–166.

Александров В.А. Работа Института этнографии АН СССР в 1961 году // Советская этнография. 1962. № 2. С. 133–136.

Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Традиционная пища нганасан // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 22 / под ред. Ю.Б. Симченко, М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1993. С. 100–124.

Батьянова Е.П. Памяти Марии Яковлевны Жорницкой // Этнографическое обозрение. 1996. № 2. С. 182–185.

Батьянова Е.П. Северная экспедиция Института этнографии и ее роль в развитии советской школы полевого этнографического североведения // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. и сост. Е.А. Пивнева. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 13–39.

Батьянова Е.П., Сирина А.А., Смоляк А.В. Владилен Александрович Туголуков // Народы Российского Севера и Сибири / отв. ред. З.П. Соколова, Д.А. Функ. М.: Старый сад, 1999. С. 5–10.

Борис Осипович Долгих // Социальная организация и культура народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1974. С. 4–20.

Вайнштейн С.И. Борис Осипович Долгих: дни и деяния подвижнической жизни // Этнографическое обозрение. 1992. № 1. С. 119–129.

Вайнштейн С.И. Полевая этнография // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М.: Наука, 1988. С. 205–208.

Вайнштейн С.И. Судьба Бориса Осиповича Долгих – человека, гражданина, ученого // Репрессированные этнографы. Вып. 1 / сост. Д.Д. Тумаркин. М.: Восточная литература, 2002. С. 284–307.

Васильев В.И. Система оленеводства лесных энцев и ее происхождение // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 1962. Вып. 37. С. 67–75.

Васильев В.И. Лесные энцы (очерк истории, хозяйства и культуры) // Сибирский этнографический сборник. М.: Изд-во АН СССР. 1963. Т. V. С. 33–70.

Васильев В.И. Самодийское население низовьев Енисея: Очерки по этнич. истории, соврем. хоз-ву и быту: Дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.00. М., 1968.

Васильев В.И. Ненцы и энцы Таймырского национального округа (очерк хозяйства, быта и этнических процессов, протекающих на Енисейском Севере) // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич, Б.О. Долгих. М.: Наука, 1970. С. 106–163.

Васильев В.И. К проблеме этногенеза северосамодийских народов // Социальная организация и культура народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1974.

Васильев В.И. Исторические предания ненцев как источник при исследовании этногенеза и этнической истории северо-самодийских народов // Этническая история и фольклор / отв. ред. Р.С. Липец. М.: Наука, 1977а. С. 113–126.

Васильев В.И. Проблемы этногенеза и этнической истории народов Севера (на самодийских материалах) // Советская этнография. 1977б. № 4. С. 3–17.

Васильев В.И. Этнические процессы на нижнем Енисее (К вопросу об этнической самобытности современных энцев) (1977) // Полевые исследования Института этнографии / отв. ред. С.И. Вайнштейн. М.: Наука, 1979а. С. 55–62.

Васильев В.И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М.: Наука, 1979б.

Васильев В.И. Ненцы и энцы // Этническая история народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1982. С. 48–81.

Васильев В.И. Особенности развития этнических и языковых процессов в этноконтактных зонах Европейского Севера и Северной Сибири (по материалам этнографического обследования северосамодийских народов: ненцев, энцев и нганасан) // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1985. С. 65–93.

Васильев В.И. Современное хозяйство и быт коренного населения низовьев Енисея. По материалам полевых исследований в Таймырском национальном округе // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 119–133.

Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Борис Осипович Долгих (К шестидесятилетию со дня рождения) // Советская этнография. 1964. № 6. С. 151–153.

Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Переустройство хозяйства, быта и культуры коренного населения Таймырского национального округа // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1971. С. 245–275.

Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Поездка в Таймырский национальный округ // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 7–14.

Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Современное самодийское население Таймыра // Советская этнография. 1963. № 3. С. 9–20.

Васильев В.И., Туголуков В.А. Этнографические исследования на Таймыре в 1959 году // Советская этнография. 1960. № 5. С. 128–141.

Владимир Иванович Васильев (20.04.1936–21.10.1993) // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 156–159.

Власова И.В. Полевые исследования Института этнографии в 1980–1981 гг. в СССР // Полевые исследования Института этнографии. 1980–1981. М.: Наука, 1984. С. 249–253.

Воробьев Н.И. Программа для сбора материалов по изучению современного быта колхозной деревни и истории его формирования у народностей Среднего Поволжья // Советская этнография. 1951. № 4. С. 180–198.

Головнёв А.В., Данилова Е.Н. Советская версия этноэкспертизы: докладные записки этнографов-североведов 1950–1990-х гг. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2021. № 1 (52). С. 132–143.

Громов Г. Методика этнографических экспедиций. М.: Изд-во Московского ун-та, 1966.

Громыко М.М. Памяти Юрия Борисовича Стракача // Традиции и современность. 2015. № 16. С. 156–160.

Гурвич И.С. 10 лет деятельности сектора Севера Института этнографии АН СССР // Промысловая фауна Крайнего Севера и ее использование. М.: Наука, 1967. С. 258–261. (Проблемы Севера. Вып. 11).

Гурвич И.С. Принципы ленинской национальной политики и применение их на Крайнем Севере // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1971. С. 9–49.

Гурвич И.С. Северная экспедиция Института этнографии АН СССР (исследование вопросов материальной и духовной культуры) // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М.: НИИК, 1990. С. 198–204. (Памятниковедение. НИИ культуры).

Данилейко В.А. К вопросу истории изучения п-ова Таймыр в 1920–30-х гг. XX в. // Труды Братского Государственного Университета. Серия: Гуманитарные и социальные проблемы развития регионов Сибири. 2013. Т. 1. С. 185–194.

Долгих Б. Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1946.

Зибарев В.А. Комитет содействия народностям Севера // Вопросы истории. 1976. № 8. С. 213.

Зоя Петровна Соколова: о времени и о себе / З.П. Соколова; интервью записала и подготовила к печати В.И. Харитоновна // Этнография народов Западной Сибири: к юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой / отв. ред. Д.А. Функ, А.П. Зенько. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 12–35.

Иванова Ю.В. О полевых исследованиях Института этнографии АН СССР в 1976 г. // Полевые исследования Института этнографии. 1976. М.: Наука, 1978. С. 240–242.

Иванова Ю.В. Полевые исследования института этнографии в 1978 г. // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М.: Наука, 1980. С. 255–260.

Интервью с З.П. Соколовой на тему «Основные методические проблемы и опыт полевого исследования» / З.П. Соколова; записала Е.В. Миськова // Этнография народов Западной Сибири: к юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой / отв. ред. Д.А. Функ, А.П. Зенько. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 36–48.

Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Калеменева Е.А. Смена моделей освоения Советского Севера в 1950-е гг.: случай Комиссии по проблемам Севера // Сибирские исторические исследования. 2018. № 2. С. 181–200.

Карлов В.В. Юрий Борисович Симченко: в поле и вне поля // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. и сост. Е.А. Пивнева. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 61–68.

Кобычев В.П., Тульцева Л.А. Экспедиции 1972 года Института этнографии // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. / под ред. Л.А. Тульцевой и др. М.: б.и., 1974. Ч. I. С. 3–15.

Коренные малочисленные народы Севера и Сибири: Руководство для исследователей / ред. Д.А. Функ, Л. Силланпяя. Вааса: Университет Академии Або, 1999.

Коренные малочисленные народы Таймыра: традиции, быт, культура: Рекомендательный указатель литературы / сост. А.А. Сакиева, Н.О. Юрченко, А.Н. Попова. Дудинка: б.и., 2005.

Кушнер (Кнышев) П.И. Этнические территории и этнические границы. М.: Изд-во АН СССР, 1951.

Левин М.Г. Этнографические и антропологические материалы как исторический источник. (К методологии изучения истории бесписьменных народов) // Советская этнография. 1961. № 1. С. 20–28.

Любовцев В.И., Симченко Ю.Б. Тундра не любит слабых. М.: Мысль, 1968.

Мифологические сказки и исторические предания нганасан / запись и подготовка текстов, введение и комм. Б.О. Долгих. М.: Главная редакция восточной литературы, 1976.

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова. М.: Наука, 2005.

Народы Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.

Народы Советского Севера (1960–1980-е гг.) / отв. ред. И.С. Гурвич, З.П. Соколова. М.: Наука, 1991.

«Не любопытства ради, а познания для...». К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / под ред. Н.А. Дубовой, Ю.Н. Квашнина. М.: Старый сад, 2011.

Новожилов А.Г. Этнографическое изучение колхозного крестьянства в 1930–1950-х годах // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2012. № 2. С. 90–101.

Общественный строй у народов Северной Сибири: XVII – начало XX в. / отв. ред. И.С. Гурвич, Б.О. Долгих. М.: Наука, 1970.

Октябрьская И.В., Романова Е.Н. Североведение в истории российской этнографии: от описания народов к конструированию этничности // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2020. № 3 (32). С. 9–20.

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

Пивнева Е.А. Этнографы и малочисленные народы Севера и Сибири в контексте советской этнонациональной политики // Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2022. С. 90–157.

Саввинов А.И. «Пять лет в Туруханском крае». Долганы и якуты в исследованиях П.Е. Островских // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2017. № 3 (20). С. 43–52.

Савоскул С.С., Соколова З.П. Юрий Борисович Симченко // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 163–168.

Симанкова Л.А. Ученые-этнографы, работавшие на Таймыре в XX веке // Музейный вестник. Дудинка: Издат. дом «КП плюс», 2003. Вып. 3. С. 4–40.

Симченко Ю.Б. Нганасаны. Система жизнеобеспечения. М.: КМЦ ИЭА РАН, 1992.

Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 2. М.: КМЦ ИЭА РАН, 1996.

Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

Средняя Сибирь / общ. ред. И.П. Герасимов. М.: Наука, 1964. (Природные условия и естественные ресурсы СССР).

Сулейманов А.А. Экспедиции Академии наук СССР на Азиатский Север в 30-е гг. XX в. // Мир Науки, Культуры, Образования. 2012. № 2 (33). С. 427–431.

Сулейманов А.А. Материалы деятельности Комиссии по проблемам Севера как источник по социально-экономическому положению аборигенных этносов Советской Арктики в 50-е гг. XX в. // Вестник угроведения. 2017. № 3 (30). С. 160–167.

Тер-Саркисянц А.Е., Тульцева Л.А. Экспедиции Института этнографии в 1977 г. // Полевые исследования Института этнографии. 1977. М.: Наука, 1979. С. 254–260.

Толстов С.П. Советская школа в этнографии // Советская этнография. 1947. № 4. С. 8–28.

Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев. М.: Наука, 2008.

Хорина В.В. Красноярский подотдел Восточно-Сибирского отдела русского географического общества (КОРГО) как центр научного изучения Енисейской губернии // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2016. № 9 (174). С. 21–28.

Шапалин Б.Ф. 10 лет работы Комиссии по проблемам Севера (1954–1964 гг.) // Промысловая фауна Крайнего Севера и ее использование. М.: Наука, 1967. С. 250–257. (Проблемы Севера. Вып. 11).

Этногенез народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1980.

Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2004.

Funk D. Siberia, Anthropology in // The International Encyclopedia of Anthropology / ed. by H. Callan. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2018. P. 1–15.

Gray P., Vakhtin N., Schweitzer P. Who Owns Siberian Ethnography? A Critical Assessment of a Re-Internationalized Field // *Sibirica*. 2003. Vol. 3, Iss. 2. P. 194–216.

Schweitzer P.P. Siberia and Anthropology: National Traditions and Transnational Moments in the History of Research: Habilitationsschrift. Wien, 2001.

Sirina A. A History of Siberian Ethnography // The Siberian World / ed. by J.P. Ziker, J. Ferguson, V. Davydov. L.; New York: Routledge, 2023. P. 587–606.

Vitebsky P., Alekseyev A. Siberia // Annual Review of Anthropology. 2015. Vol. 44. No 1. P. 439–455.



Плужников Николай Владимирович

ДОЛГАНЫ ТАЙМЫРА И ЯКУТЫ-ОЛЕНЕВОДЫ ЯКУТИИ: ИСТОРИЯ ОДНОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО НЕДОРАЗУМЕНИЯ

Предыстория

Поводом для написания этой статьи стала моя экспедиция в Анабарский улус Якутии в 2002 г. Моей основной научной темой тогда были региональные варианты арктического оленеводства. Перед тем, как туда отправиться, я проштудировал монографию И.С. Гурвича «Культура северных якутов-олeneводо-в» (М., 1977) и уже знал, что в Анабарском улусе проживают как долганы (о чем мне говорили раньше), так и якуты-олeneводо-в. Населенные пункты улуса – это три поселковые точки: Саскылах (улусный центр), на севере от него – Юрюнг-Хая, а на юге – Эбелях. Оленеводческое хозяйство (бывший совхоз, а теперь МУП) базируется в Юрюнг-Хае. В поселке жили долганы, эвенки и якуты. Возникла естественная мысль – проследить этнический состав по оленеводческим бригадам. Я начал с якутов. Мой вопрос в оленеводческом хозяйстве: «А много ли у вас якутов занимается оленеводством?» – встретил глубокое недоумение. «Как якуты могут заниматься оленеводством? Они же не местные, пришли с юга, там нет оленей. У нас оленеводством занимаются только долганы». – «А эвенки?» – «Эвенки – неважные оленеводы, они больше охотники». – «А к востоку от вас, в Булунском улусе, есть оленеводы?» – спросил я, имея в виду якутов-олeneводо-в. – «Там уже оленеводов нет». После такого исчерпывающего объяснения я про якутов-олeneводо-в больше не спрашивал. Скорее всего, никакой связи с булунскими жителями у анабарских не было, тем более что к востоку находилась территория крупной популяции диких оленей – туда оленеводы старались не заходить. Ну, нет – значит, нет. Здесь в тот момент меня больше интересовали домашние олени и анабарские долганы, у которых должны были сохраниться родственные связи с таймырскими долганами поселков Новорыбное и Новый Попига-й. Туда я намеревался перебраться после Юрюнг-Хаи по зимнику, чтобы сравнить

современную административную политику Якутии и Таймыра в отношении оленеводства. Родственные связи обнаружились, но мой переезд по разным причинам не состоялся. Разговоры про якутов-оленьеводов через некоторое время забылись. Пока вдруг коллеги не предложили поучаствовать в этом сборнике.

Два разных народа

Автор книги «Культура северных якутов-оленьеводов» И.С. Гурвич был одним из столпов современного сибиреведения. К тому же он пять лет проработал по распределению в Оленёкской школе (райцентр одноименного улуса, соседнего с Анабарским – к югу от него) и в 1949 г. защитил кандидатскую диссертацию по населению этих мест – «Оленёкские и анабарские якуты». Его труды сомнению не подвергались. Но в Юрюнг-Хае многие якуты – учителя, директор школы, глава поселковой администрации – были действительно приезжими. Про анабарских долган мне в свое время рассказали мои таймырские коллеги. Географически это было понятно. Административно же здесь к западу от р. Анабар и дальше за бухтой Нордвик проходит граница между Республикой Саха (Якутия) и Таймырским долгано-ненецким муниципальным районом (или раньше – НО, потом АО), субъектом Красноярского края. Когда же я озабочился вопросом, кто такие якуты-оленьеводы и чем они отличаются от долган, то в трудах классиков отечественного североведения – Б.О. Долгих и И.С. Гурвича – нашел массу необычных высказываний по этому поводу. Б.О. Долгих пишет, что «долганы составляют наиболее многочисленную группу коренного населения Таймырского НО. Несколько десятков человек, может быть, считают себя долганами также в Анабарском р-не ЯАССР» (Долгих 1963: 92). По поводу «может быть» в этой же работе встречается объяснение: «295 чел. из учтенных в переписи 1926–27 гг. затундринских якутов и 49 чел. из учтенных тогда же долган Долгано-Есейской управы оказались за пределами Таймырского НО в Анабарском р-не ЯАССР. Они там сейчас считаются якутами. Может быть, некоторых из этих обитателей Анабарского р-на следует тоже считать долганами, но точных данных об этом у нас нет» (Там же: 94). Такое осторожное высказывание говорит о том, что Б.О. Долгих не работал в Якутии, для него это чужой регион, и о том, что там происходило спустя 25 лет после упомянутой переписи, он не берется судить. Действительно, за такое время любой человек, оказавшись в иной среде, может быть полностью ассимилирован этой новой средой. С другой стороны, ассимиляции может и не случиться. Естественно возникает вопрос о новой среде. О тех местах, где оказался автор этой работы, Б.О. Долгих пишет: «На востоке, в районе низовьев Анабара и Оленёка, долганы, в основном потомки затундринских якутов, живут в тесном контакте с якутами-оленьеводами Якутии. Низовья р. Анабара в пределах ЯАССР заселяют те же потомки затундринских якутов, которые живут западнее в границах Красноярского края. Здесь провести четкую языковую

и этнографическую границу между долганами и якутами довольно трудно» (Там же: 130). Получается, что это два разных народа, но в низовьях р. Анабар они образуют смешанную зону.

И.С. Гурвич, в свою очередь, никогда не работал на Таймыре. В своих работах по северо-западу Якутии он старается не упоминать долган, которые «на Таймыре составляют наиболее многочисленную группу коренного населения – тюркоязычная народность» (Гурвич 1982: 180). Явных противоречий тут нет, но зачем писать «тюркоязычная народность», если известно, что долганы говорят на диалекте якутского языка? Я не видел больше публикаций, где долганский язык был бы представлен подобным образом.

Вопросы этногенеза

Первое, что приходит в голову по поводу двух разных соседних народов, – это сравнить составные компоненты их этногенетического прошлого. Здесь в виде отправной точки можно взять упомянутую работу Б.О. Долгих «Происхождение долган». В ней в качестве общего вывода присутствует емкая формулировка: «Этнический состав долган по их происхождению можно представить следующим образом: тунгусов – 50–52 %, якутов – 30–33 %, русских – около 15 % и самодийцев – 3–4 %. Эти соотношения не основаны на точных цифрах, но представляются нам наиболее вероятным.» (Долгих 1963: 128). У И.С. Гурвича, где он пишет о происхождении якутов-оленеводов, мы находим: «Скудные источники во второй пол. XVIII в. и первой пол. XIX в. позволяют полагать, что в бассейнах Оленёка и Анабары продолжался процесс слияния русских оседлых промышленников с якутами, так же, как и якутов с тунгусами» (Гурвич 1950: 160). Долганы – народ, сформировавшийся в зоне лесотундры и тундры. Русские оседлые промышленники ко второй пол. XVIII в. по причине выбитого в таежной зоне соболя уже переместились в зону тундры и лесотундры, где было удобно добывать песка. Тогда их места обитания по отношению к Оленёку и Анабаре касаются низовий этих рек и побережья. Соответственно, географически это те же условия, в которых сформировались долганы, только восточнее Таймыра.

Первый и основной исследователь долганской культуры – А.А. Попов – работал на Таймыре в конце 1920-х – начале 1930-х гг. В своих полевых возможностях он был явно ограничен административными границами Таймыра и к анабарским долганам не заезжал. Соответственно, долганы получили свое первоначальное этнографическое описание как «таймырская народность». И.С. Гурвич по части происхождения культуры якутов-оленеводов не пишет о самодийцах (по работе Б.О. Долгих о долганах – это малый и случайный процент участия, хотя самодийский тип зимней одежды – *сокуй* отмечают и Б.О. Долгих (у долган) и И.С. Гурвич (у якутов-оленеводов)) (Долгих 1963: 133; Гурвич 1977: 85). Для Якутии, в ее северо-западных границах, самодийцы (нганасаны) в то время жили уже на центральном Таймыре. (К приходу русских в сер. XVII в. восточный край их расселения

находился в низовьях Анабара.) Таким образом, оставшиеся три основных компонента (эвенки, якуты и русские) получают общими. Может быть, тогда дело во времени формирования долган и якутов-оленеводов – если оно различно, тогда эти этнические общности могли бы иметь разный культурный облик.

Первые упоминания о долганах как особом народе Б.О. Долгих находит в трудах А.Ф. Миддендорфа (эксп. 1843 г.) и А.М. Кастрена (эксп. 1846 г.) (Долгих 1963: 92). При этом он пишет, что в XVII в., когда русские пришли в Среднюю и Восточную Сибирь, народности долган не существовало (Там же). Первое упоминание о якутах-оленеводах И.С. Гурвич находит в записках Второй Камчатской экспедиции, сделанных Харитоновым Лаптевым в 1739–1740 гг. (Гурвич 1977: 18). Там, правда, говорится лишь о том, что якуты кочуют на оленях вместе с тунгусами, вопрос о якутах-оленеводах как об отдельной этнической культуре И.С. Гурвич решает в своей монографии самостоятельно. С другой стороны, способность якутов ездить на оленях уже в конце XVII в. И.С. Гурвич обнаруживает косвенным образом: в материалах ясачных книг, которые сообщают о значительных миграциях с Лены на Оленёк и с Оленёка на Хатангу. Подобного масштаба миграции возможны лишь при наличии оленного транспорта, либо на собаках вдоль побережья (Там же). Последнее весьма затруднительно (но вполне возможно), т.к. ездовое собаководство, за редким исключением, характерно для оседлого образа жизни. Но Б.О. Долгих приводит замечание Миддендорфа о том, что на Хете он застал одного долгана, жившего совершенно оседло среди якутов (Долгих 1963: 96). Тогда получается, что далеко не все якуты, оказавшиеся на Таймыре, были оленеводами (и, соответственно, попали туда на оленях). Другой любопытный пример Б.О. Долгих приводит в отношении долганской семьи Поротовых, из затундринских якутов, которые в отличие от всех остальных долган имеют в упряжке передового оленя с левой стороны, как это делают нганасаны. Б.О. Долгих считает это косвенным признаком того, что Поротовы появились в этих местах на собаках и одними из первых. Так что оленей они покупали у нганасан (Там же: 118).

Вопрос об участии русских старожилов как отдельной этнической культуры в формировании якутов-оленеводов И.С. Гурвич решает благодаря датировке крещения местного населения. Оно завершилось на северо-западе Якутии в первой четверти XIX в. и устранило препятствия для заключения браков между православными русскими и уже к тому времени в достаточной мере смешанными тунгусо-якутами (Гурвич 1977: 19–21). Это замечание справедливо и для долган, временной порог тут может оказаться чуть иным, но не намного. Любопытно, что одним из признаков складывающейся долганской этнической общности также оказывается конфессиональный (учитывая, что русские были изначально православными, а якуты, как правило, тоже были крещеными). Для заключения браков тунгусам с русскими и якутами тоже было необходимо крещение: с 1868 г. записи браков в

метрических книгах отражают уже все этнические составляющие долганского народа (Долгих 1963: 125–126).

В итоге и на Таймыре, и на северо-западе Якутии русское старожильческое население было полностью ассимилировано вышедшими в тундру эвенками и якутами. Как отдельная традиционная культура оно перестало существовать к началу XX в., но оставило свой вклад в лексику долганского диалекта, касающейся главным образом промыслового хозяйства и столярного инструмента (Попов 1937).

Возможно, этногенез долган и якутов-оленьеводов привел к различным культурным последствиям, поскольку все три составляющие (русские, эвенки и якуты) относятся к большим этническим общностям с разнообразными культурными вариантами, так что последствия такого смешения могут привести к совершенно непохожим результатам. Но русская традиционная культура на этих соседних территориях, схожих по климату и ландшафту (Таймыр и Якутия), вряд ли могла за два столетия создать два отличных друг от друга варианта, тем более что образ жизни и система обеспечения была у них одна и та же. Якуты как составляющая и тех, и других были в большинстве своем выходцами из Вилуйского р-на (Долгих 1963: 122; Гурвич 1977: 21–22). Остаются тунгусы. У них действительно обнаруживается некоторая разница в составе долган и якутов-оленьеводов: в состав долган вошли еще и западные группы эвенков Туруханского Края (Долгих 1963: 127). Но в новой (тундровой) зоне обитания прагматическая часть их многих культурных навыков оказалась неактуальной, поскольку в таежной зоне особенности охотничьего промысла и выпаса домашних оленей были иными, чем в тундре.

Впрочем, выводы в отношении всех этих данных уже были сделаны 40 с лишним лет назад, хотя и предельно кратко: «Происходивший в XIX в. процесс слияния различных этнических элементов на с-в Туруханского округа во многом был близок к этническим изменениям на с-з Якутии» (Гурвич 1982: 194).

Этнография как источник

Если исследования по этногенезу не помогли обнаружить существенной разницы между долганами и якутами-оленьеводами, то этот вопрос могли бы прояснить конкретные описания материальной культуры обеих групп.

Б.О. Долгих считал, что якуты-оленьеводы представлены двумя этнографическими группами: (1) южная – якуты оз. Ессей и верховьев Оленёка, (2) северная – якуты низовьев Анабара и Оленёка, существующая в тесном контакте с долганами. Эти две группы разделяют большие безлюдные пространства (Долгих 1963: 130). О таком разделении И.С. Гурвич ничего не пишет. Для нас важно, что по географическим условиям и способу существования эти группы принципиально различны. Северная группа вместе с долганами представляет оленьеводов арктической тундры, южная – таежных охотников-оленьеводов, близких эвенкам.

Одежда. Бытовая одежда и тех и других восходит к тунгусской, но без нагрудника. Касательно якутов-оленьеводов И.С. Гурвич пишет, что в бассейне р. Оленёк в наземных захоронениях (*арангасах*), относящихся к концу XVIII в., были обнаружены нагрудники (Гурвич 1977: 81). Но *арангасы* характерны для лесной и лесотундровой зоны, а там общий синтетический культурный комплекс, присущий как долганам, так и якутам-оленьеводам, не мог сложиться: это был вариант эвенкийской культуры таежных охотников-оленьеводов. И.С. Гурвич также пишет, что он встречал мужчин старшего поколения, которые помнили, что в юности они носили нагрудники (Там же). Основным местом работы исследователя был пос. Оленёк и одноименный улус, т.е. таежная и лесотундровая зона северо-западной части Якутии, где распашная одежда с нагрудником удобна для переездов (верхом на олене) и охотничьего промысла, который был основным занятием у мужчин.

В зимней одежде бытовала глухая шуба незвенкийского покрова (*сокуй*), заимствованная, по всей вероятности, у самодийцев как долганами (Долгих 1963: 133), так и якутами-оленьеводами тундры (Гурвич 1977: 85).

Гурвич отмечает, что при общей схожести бытовой одежды долган и якутов-оленьеводов у последних в бытовой одежде гораздо меньше бисерных украшений (Гурвич 1982: 195). При этом праздничная одежда якутов-оленьеводов была ориентирована на якутские и русские образцы (Там же: 191). Однако количество бисера на праздничной одежде, а также ее ориентация на соседние этнические культуры скорее имеют отношение к моде и стилю (очень неустойчивых во времени), нежели к собственно этнографическому критерию.

Жилище. По материалам А.А. Попова, культура таймырских долган оказалась весьма разнообразной в отношении конструктивных форм жилища. Помимо стандартного чума (в его эвенкийской разновидности), исследователем отмечено три вида стационарных жилищ: *голомо* и два (якутских) типа – *балтысак* и *балаган* (Попов 1952: 171). Из этих двух второе отличается от первого лишь размерами и наличием потолка, в котором имеется прямоугольное отверстие для выхода дыма.

У И.С. Гурвича – в контексте якутов-оленьеводов *балтысак* называется *дулга-балаган*. Собственно *балагана* в его описаниях нет. Однако, по его данным, на зимниках якуты-оленьеводы нередко устраивали квадратный либо шести- или восьмиугольный сруб с дверным проемом в три-четыре венца, над которым ставили чум (Гурвич 1977: 97). В материалах А.А. Попова о долганах отсутствуют срубные варианты зимнего чума. Отсутствие балагана в описаниях И.С. Гурвича можно объяснить его большими размерами, которые могут выглядеть избыточными для кочевников таежной зоны.

К зимним кочевым (но неразборным) формам, специфически долганским, относятся две, отличающиеся только размерами: нартенный чум и блок, последний использовался в зимних объездах

песцовых ловушек. О болках у якутов-оленьеводов И.С. Гурвич ничего не пишет, но тут стоит учесть, что они удобны лишь для зоны тундры и лесотундры (как, впрочем, и нартенные чумы). В Оленёкском улусе, где в основном работал исследователь, представлена зона тайги, и если там на севере встречается лесотундра, то для оленеводческого хозяйства, которое в советское время без исключительных причин не выходило на территорию соседнего улуса, зона лесотундры продолжает таежную зону. Поэтому нартенный чум и болок там не встречаются. Когда я попал в стадо анабарского МУПа, то по сравнению с болками, увиденными на Центральном Таймыре (пос. Усть-Авам, зона лесотундры), меня поразили огромные размеры нартенных чумов: 3 x 4 м. При перекочевках в эти сооружения запрягали от восьми до одиннадцати оленей. Но передвигаться они могли лишь на ровном открытом пространстве. Южный предел кочевания анабарских оленеводов – широта пос. Саскылах, где появляется кустарниковая растительность. Саскылах расположен в основании территориального «языка», который врывается в Оленёкский улус. Стало быть, удобная область для кочевания с нартенным чумом ограничена крайним севером Оленёкского улуса. Вероятно, оленеводческое хозяйство Анабарского и Оленёкского улусов было принципиально различно в силу климатических и географических условий. В свое время (когда нартенный чум был распространен лишь у долган) ближайшие соседи долган нганасаны смеялись над ними из-за их пристрастия к комфорту в ущерб площади жилого пространства. Это «пристрастие к комфорту», по всей видимости, было заимствовано долганами из русской системы ценностей.

В советское время на Таймыре, вероятно, при появлении совхозов со смешанными национальными поселками и, соответственно, оленеводческими хозяйствами, болки распространились также у нганасан и энцев, но они там не стали культурным маркером, как у долган. В недавнем прошлом (уже постсоветском) их стали использовать гыданские ненцы.

На происхождение «нартенного чума» и болка стоит обратить внимание, поскольку это было русское изобретение (Попов 1952: 166) для перевозки чиновников по Хатангскому тракту, но его производством в Булуне занимались якутские купцы (Зензинов 2001: 180). В досоветской России из Булуна шли торговые пути на Таймыр.

В качестве определенного заключения по поводу этнографических черт двух разных народов – долган и якутов-оленьеводов – стоит привести фразу И.С. Гурвича: «В целом, как в материальной, так и в духовной культуре долган обнаруживается *больше специфических деталей* (здесь и далее выделено автором. – Н.П.), чем в культуре северных якутов» (Гурвич 1982: 196). Оснований для разделения долган и якутов-оленьеводов по этнографическому принципу, отраженному в материальной культуре, вроде бы недостаточно. Значит, надо искать иные причины.

Торговый фактор в этногенезе

О расселении долган Б.О. Долгих пишет, что их зимнее местообитание было привязано к Хатангскому тракту, «большой русской дороге» от Дудинки до Хатанги, которую местное население поддерживало благодаря станкам, начинавшимся на западе с оз. Пясино (Долгих 1963: 95). От Хатанги тракт шел до Булуна, а оттуда по Лене – до Якутска. Тут важно учесть, что по этой государственной дороге шла еще и торговля (что вполне естественно). Торговля велась из Якутска через Булун, и ей занимались якуты (Зензинов 2001: 188). Наибольшая доля в происхождении долган отводится тунгусам, однако язык, который оказался наиболее удобным в новых условиях, стал якутский. Это был язык торговли, хотя и со своими диалектными особенностями, в первую очередь, пластами эвенкийской и русской лексики. И.С. Гурвич пишет, что после введения денежного сбора (1770-е гг.) в бассейны Оленёка и Анабары и далее на Хатангу и на оз. Ессей, не встречая препятствий со стороны русской администрации, устремились торговцы-якуты, скупщики пушнины (Гурвич 1950: 160). Отношение долганского языка к якутскому с его «тунгусскими» диалектами можно представить из материалов таймырской экспедиции 1959 г.: там, в ныне несуществующем пос. Камень, один из долганских информантов сообщает, что в разговоре с якутом центральной Якутии он понимает не более половины, с вилюйскими якутами – 75 %, а с ессейскими – 90 % (Васильев, Туголуков 1960: 132). Другой косвенный источник мы находим в лице советского этнографа А.А. Попова, подробно описавшего традиционную культуру двух народов Таймыра – долган и нганасан. Он родился и вырос в Вилюйском округе в семье священника. Соответственно, с раннего детства он владел как русским, так и местным якутским диалектом. Его подробные и сложные описания как долганских, так и нганасанских этнографических реалий позволяют считать, что с долганами и нганасанами он разговаривал на своем родном вилюйском диалекте якутского языка и что якутский язык в 1930-е гг. на Таймыре был международным языком благодаря торговле, которую вели якуты. Мои старшие коллеги-этнографы вспоминают, что Попов подчеркивал, как важно этнографу знать язык народности, которой он занимается (устное сообщение). Стало быть, он не пользовался услугами переводчика, а язык нганасан он знать не мог – и с долганами, и с нганасанами А.А. Попов говорил по-якутски. Его нганасанские материалы отличаются той свободной, вполне литературной развернутостью, которую мы уже не встретим в работах Б.О. Долгих, Ю.Б. Симченко и Г.Н. Грачевой, когда в качестве международного средства общения якутский язык уступил место русскому, но старшее поколение его еще не усвоило, общаясь по-русски на «говорке» – пиджине из сотни слов, возникшем еще при казаках, первых сборщиках местной дани.

Любопытно, что происхождение и долган, и якутов-оленьеводов – как Б.О. Долгих, так и И.С. Гурвич выводят от тунгусов, обитавших на

Нижней Лене (Долгих 1963: 107–108; Гурвич 1977: 9–10), но дальше (при том, что некоторая часть осталась на исходном месте) эта зона не рассматривается. Вероятно, это объясняется переключением местного населения на промышленное рыболовство, и этот процесс привел к угасанию оленеводства (которое нельзя назвать якутским), но близость к торговому якутскому центру (Булун) все же позволяет часть жителей Нижней Лены обозначить как бывших тунгусов, ставших якутами. Это произошло не только в культурном отношении, изменившем приоритеты, но и по составу населения. Тем не менее, то специфическое якутское оленеводство, которое описывает В.И. Иохельсон, возникло в связи с именно торговыми разъездами якутов (Иохельсон 2005: 528–530).

Торговый путь на Таймыр по зимнику закончился с приходом советской власти, которая монополизировала торговлю, и эта торговля велась уже по Севморпути. Поэтому между населением низовьев р. Анабара с Оленёком и Леной возник ощутимый территориальный пробел при том, что административным центром низовьев Лены в 1930-е гг. стал пос. Тикси, возникший как один из портов Севморпути (а не Булун, хотя название улуса – Булунский – осталось). Да и культурные приоритеты на Лене с ее вхождением в орбиту маршрутов Севморпути должны были кардинально измениться.

Местные трактовки

Однако в местной реальности картина выглядела несколько иначе: «...в 1926 г. русские на Таймыре называли долганами говорящее на долганском диалекте якутского языка население к западу от Хатанги, а в самой Хатанге и к востоку от нее это же население русские называли якутами, хотя среди него были и долганы рода Долган, и затундринские крестьяне – сам факт слияния в одно этническое целое был налицо, но единое название для этого этнического новообразования еще не установилось. Якутов долганы называли хака, а якуты долган также аргалар (т.е. западные). Потомки затундринских и есеевских якутов употребляют также самоназвание якутов *хака* (саха), хотя отличают себя от настоящих якутов Якутии, которых называют *якутской хакалара*» (Долгих 1963: 105). В этой любопытной цитате обнаруживаются территориальные характеристики населения двух соседних регионов, имеющих разную административную политику. Такая политика обычно зависит от размеров региона и состава населения. На сравнительно небольшом и весьма пустынном Таймыре в начале XX в. основная часть населения была кочевниками. Поэтому Б.О. Долгих пишет, что там разделение на тундровых (долганы), лесных (тунгусов) и есеевских якутов (в сравнительно недавнее время переселившихся из Якутии) проводилось отчетливо (Там же: 104). В противовес Таймыру в громадной и многоукладной Якутии действительно иногда всех кочевников охотников-оленьеводов (и эвенков, и якутов) называли тунгусами (Там же). Эту путаницу И.С. Гурвич прослеживает по материалам различных переписей: «...переписью 1926/27 г. значительная часть

населения северо-запада Якутии была отнесена к тунгусам (эвенкам). В предыдущей переписи 1897 г. это население значилось якутами. Опрос коренного населения *Анабарского* и *Булунского* районов об его этнической принадлежности показал, что оно понимало причисление себя к тунгусам как выражение кочевого образа жизни. Этнического смысла в этот термин население не вкладывало» (Гурвич 1977: 26). Б.О. Долгих, рассматривая большую группу ессейских якутов-оленьеводов, когда-то ассимилировавшую тунгусов-ванядов, а позже вошедшую в состав долган, пишет, что в Вилюйске (Якутия) их называли ессейскими тунгусами, хотя их родовые имена свидетельствовали о происхождении из центральной Якутии (Долгих 1963: 122).

Реальная картина

Материал, который для своих выводов использовали Б.О. Долгих и И.С. Гурвич, относился в основном к статистическим данным – сначала С.К. Патканова 1911 г., а потом (у Б.О. Долгих) – ЦСУ по приполярной переписи 1926–1927 гг. (Долгих 1963: 94; Гурвич 1977: 30). Их скрупулезная работа показывает, как далека сложная и постоянно меняющаяся картина местной жизни, с одной стороны, от пожеланий местной администрации, а с другой – от представлений самих ученых о населении, существующем в таймырско-якутском пространстве. Здесь самая сложная для этнографии проблема связана с метисацией населения – без возможности обозначить метисные группы каким-либо отдельным образом. В лучшем случае удавалось распутать историю этнического происхождения той или иной фамилии. В качестве яркого примера Б.О. Долгих приводит историю долган Дураковых: они были потомками служилых людей Якутского уезда в XVII в., собиравшими ясак на Оленёке. Некоторые из Дураковых в свое время слились с якутами и изменили свою фамилию на якутское родовое название Чорду и затем уже в качестве якутов примкнули к долганам (Долгих 1963: 120–121).

При этом и И.С. Гурвич, и Б.О. Долгих показывают реальную картину метисации местных жителей на северо-западе Якутии и востоке Таймыра. На северо-западе Якутии это – возникновение тунгусо-якутского населения. Судя по ревизским сказкам 1782 г., якутские роды представляли собой сложные образования, состоявшие из якутских и якуто-тунгусских семей. В Кангаласском наслеге тунгуски составляли 1/3 всех женщин (Гурвич 1982: 188). В XVIII – начале XIX в. численность эвенков-ванядов сильно сократилась. Часть их вошла в состав Катыгынского и Бетильского наслегов якутов-оленьеводов Вилюйского округа, кочевавших в бассейне Оленёка и у оз. Ессей, образовав у этих якутов роды Осогостох и Маят (Долгих 1963: 101). Как можно заметить, род Осогостох имеет якутское название, а род Маят получил только якутскую огласовку, сохранив свое эвенкийское название (Ваняды).

Госполитика и конъюнктура

Фактор конъюнктуры касается различных привилегий: до советской власти – в оплате налогов (для бедных) или же в повышении социального статуса (для зажиточных) при довольно-таки пестрой картине хозяйственных укладов жителей Таймыра и Якутии. В то время на территории Таймыра принадлежать к якутскому административному объединению считалось среди жителей Затундры более почетным, чем к тунгусской (долганской) управе. Поэтому очень часто тунгусы Затундры причисляли себя к якутам. Почетным также было положение затундринских крестьян. Но их подати были тяжелее ясака, поэтому некоторые из затундринских крестьян переходили в инородческие управы (Долгих 1963: 128). На громадной территории Якутии, географически и хозяйственно более разнообразной, действовал тот же фактор, но в другом качестве – удобном для малоимущего населения. В Вилуйском округе Хатыгынский, Бетильский и Бетюнский роды были причислены к тунгусам и поэтому получили статус бродячих. Они имели право беспрепятственного перехода из округа в округ. Попытки Жиганской инородной управы воспрепятствовать этой миграции не имели успеха (Гурвич 1977: 22–23).

Во внутренней национальной политике советской власти различаются как минимум два периода, диаметрально противоположных. Первый связан со становлением колхозного хозяйства, и в нем декларировались равные права «малых» и «больших» народов. Колхозы устраивались по моноэтническому принципу, и эти хозяйства могли быть самой разной величины. Второй (с конца 1950-х гг. и до перестройки) касался централизации сельского хозяйства, реорганизации колхозов в совхозы и укрупнения поселков. Для идеологического обоснования этой политики была создана концепция «советского народа», направленная на всеобщую культурную консолидацию. И тут весьма контрастно обнаружилась разница между «большими» и «малыми» народами. В концепции единого «советского народа» «большие» народы со своими языками (как тот же, к примеру, якутский) не могут быть легко устранены в приказном порядке. Поэтому якутские долганы быстро становятся якутами, а таймырские долганы – «северным» «советским» народом долганского происхождения. В этих условиях подобное этническое происхождение могло помешать получению высшего образования, административной карьере и в лучшем случае обычно превращалось в безразличный фактор типа цвета волос. Для людей, сохранивших память о своем «метисном» происхождении, здесь нередко существует возможность выбора этнической принадлежности к собственной выгоде.

Не будем забывать, что деятельность отечественных этнографов советского периода была направлена на обеспечение эффективности внутренней политики государства в наиболее сложных и географически труднодоступных местах (так называемый социальный заказ). Тогда становятся понятными те характеристики долган и якутов-

оленеводов, которые у Гурвича можно обозначить как итоговые в контексте нынешней работы: «В середине XIX в. на северо-западе Якутии оформилась *своеобразная этнографическая группа северных якутов-оленеводов*, а далее на запад, в пределах северной части Енисейской губ. – *новая особая этническая общность, близкая по типу к народности – долганы*. Если основным этническим элементом в первой группе были якуты, то в среде *долган* ядро составляли перешедшие в XVIII–XIX вв. из Якутии обьякученные эвенки. Известное влияние на обособление этой группы, превращающее ее в народность, оказало то, что она входила в Енисейскую губ. и *административно* была оторвана от основной массы якутского народа» (Гурвич 1982: 196). Для нас сейчас уже неважно, в какой степени и где желаемое приближалось к действительному, поскольку концепция «советского народа» ушла вместе с СССР.

Возвращаясь к таймырским долганам и якутским оленеводам, приведу любопытную практику местных паспортных столов. Поскольку власти понимали, что перед и за административной границей, разделяющей Таймыр и Якутию, обитает один народ (не важно какой), и родственники есть и там и тут, то, к примеру, долганскую фамилию Чуприн (Таймыр) в Якутии писали Тюприн – чтобы не путаться, где тот или иной долганин (или якут-оленевод) получал прописку и паспорт (ПМА 2002). Это, по всей вероятности, оказалось связано с деятельностью МВД (Республики Саха или же Таймырского АО, сейчас – Красноярского края), занимающегося разбором правонарушений. Однако в статье Б.О. Долгих о таймырских долганах (Долгих 1963) неоднократно встречается и тот и другой вариант фамилии.

В новой эпохе, которую начала перестройка, были утверждены новые концепции – противоположного направления. В них получила статусное оформление идея коренных малочисленных народов Севера. Новый статус позволял рассчитывать на определенную социальную охрану и защиту, субсидии и льготы. И снова благодаря метисному населению картина на северо-западе Якутии изменилась кардинальным образом: якутское происхождение долган Анабарского улуса было забыто, а Оленёкский улус стал национальным – эвенкийским при том, что уже в конце XVII в. якуты составляли 80 % постоянных обитателей Оленёка (Гурвич 1977: 12). Но что сейчас мы можем сказать о тех старинных якутах и их эвенкийских родственниках?

Этнография как наука или политика

Если мы возьмем этнографические описания материальной культуры и социальной организации народов Сибири в первой половине XX столетия, то увидим на фоне общих черт, продиктованных географической средой и способом жизнеобеспечения, массу признаков, характерных для того или иного населения, которые можно объяснить лишь его историей. Эти признаки сохраняются в культуре благодаря определенной изоляции того или иного населения от своих соседей и,

соответственно, обнаруживаются антропологами. Подобная изоляция, к примеру, характерна для периферии крупных государств (так называемые медвежьи углы), и она заканчивается, когда эту периферию накрывает очередная мощная волна общегосударственной политики. Эти признаки, закрепленные в культуре маркеры, становятся неактуальными при выходе на более общие стандарты окружающей жизни, особенно если история для этих новых стандартов не имеет стратегического смысла. Однако в определенные моменты истории того или иного государства фактор этнического единства может стать объединяющей политической силой, при том что материальная подоплека этнической культуры уже утрачена, а из этнической истории сочиняется миф, отвечающий на политические запросы. Но это не значит, что этнос как одна из исторических концепций не имеет качества объективного явления и в настоящее время тоже. Существование идеи этноса в современном мире связано с чисто технической проблемой, которую решает государство. Эта проблема – транспортный фактор, способный устранить изоляцию контролируемой государством территории (благодаря которому может эффективно проводиться единая политика). На содержание транспортного фактора (дороги, логистика, транспорт) должен постоянно работать определенный экономический ресурс. Когда в силу тех или иных условий и обстоятельств он исчерпывается, снова возникает изоляция населения, при которой государственная политика здесь вынуждена уйти на задний план. Более ярким и действенным фактором этногенеза для исторического времени представляются массовые миграции населения технологически более развитых культур в «медвежьи углы» (как это, к примеру, случилось с предками обских угров). Идея поступательного научно-технического прогресса (для обеспечения того же транспортного фактора) пока остается мифом, поскольку любой прогресс зависит от экономических возможностей – государства или глобального проекта, неважно, которые невозможно так просто отменить.

Для внутренней политики такого огромного государства, как Россия, понятие «этнос» оказалось важным именно по причине обилия «медвежьих углов». Две его черты: специфический жизненный уклад (экономику) и язык (коммуникацию) – можно отнести к сущностным – их понимание необходимо для проведения мирной госполитики. Поэтому обозначение жителей «медвежьих углов» в этническом параметре можно представить как социальный заказ от административного аппарата научному сообществу (первый этап национальной госполитики СССР – см. выше). Если фактор изоляции (географический) оказался вполне достаточным для консолидации такого малого народа, как нганасаны, то у долган, вероятно, сработал другой механизм – этническая консолидация в качестве защиты от внешней угрозы (социальный фактор). Это было Таймырское восстание 1932 г., поднятое долганами, которое оказалось успешным и привело к ряду соглашений с советской властью. Одним из признаков этой консолидации представляется «уход в долганы» в конце 1920-х гг. последних

потомков русских затундринских крестьян. О них пишет А.А. Попов (Попов 1934), но уже не пишет Б.О. Долгих. Одной из главных причин Таймырского восстания стало жестокое раскулачивание долган, которое проводила без ведома местной власти команда НКВД из Якутии (Плужников 2002) – фактор административных границ тут представляется важным. Поэтому якутские долганы (не участвовавшие в восстании) оказались в иной ситуации и в отношениях с местной властью (советской, которая в Якутии оказалась гораздо более жесткой), и в отношении к собственной консолидации. Но советская политика того времени так или иначе смогла наделить этнической принадлежностью все население «медвежьих углов». При этом такие, например, крупные (из малых) народы, как ненцы, ханты, эвенки, в начале XX в. не обременяли себя общим понятием народа («этноса»). То есть в их случае имелся экзоэтноним – обозначение со стороны соседей («самоеды», «остяки», «тунгусы»), а эндоэтноним – внутренняя общая идентификация – отсутствовал по причине ненужности, поскольку в их моноэтнической среде (социальной организации) гораздо более существенную роль играла родовая принадлежность.

Вместо заключения

В настоящее время на Крайнем Севере России и в Сибири кое-где продолжают существовать этносы в объективном смысле слова, так же, как и за рубежом. Это, прежде всего, кочевники-оленеводы (например, ненцы и коми-зыряне), чья система жизнеобеспечения сохранила определенную долю натурального уклада и которые для своих кочевых маршрутов используют пустынные, незаселенные пространства (т.е. сохраняется определенная черта изоляции). Другой пример – полуоседлые ханты средних таежных притоков Оби. Фактор географической изоляции (обилие болот) выражен во множестве сильно различающихся диалектов. А нганасаны, к примеру, в 1970-е гг. утратившие оленеводство и кочевой образ жизни, которые позволяли им сохранять определенную изоляцию при традиционной (этнической) системе жизнеобеспечения, стали этносом в политическом смысле этого термина. Их соседи по Центральному Таймыру, долганы, оказались в той же ситуации благодаря политике устройства этнически смешанных совхозов и национальных поселков, но на Восточном Таймыре и дальше в Якутии, где уже нет нганасан, долганы не утратили ни оленеводство, ни кочевой образ жизни (пусть в минимальной степени), и, соответственно, их культура сохранилась в определенном этнографическом смысле, начиная с системы ценностей. Но это вряд ли относится к долганским поселкам (как на Таймыре, так и в Якутии): бытовая поселковая жизнь здесь сильно нивелируется современными проблемами и запросами, оставляя лишь политическую идею этноса. Когда в 2002 г. автор оказался у анабарских долган, его поразило неприятие оленеводами поселковой жизни (при том, что долганы, обитающие в поселке, имеют с кочевниками тесные родственные связи).

«Если задерживаешься в поселке больше трех дней – начинаешь болеть» (ПМА 2002). Тут ясно виден определенный антагонизм между кочевой и оседлой культурой – в стратегии жизнеобеспечения, системе ценностей, восприятии окружающего пространства – мышления в целом, при этом обе культуры модернизируются, но от этого не становятся ближе, поскольку задачи по жизнеобеспечению, как и в прошлом, решаются по-разному. Выяснить, в какой степени жизнь долганских поселков, равно как и оленеводческих хозяйств, различается по обе стороны административной границы, разделяющей Якутию и Таймыр, – задача специального исследования.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ПМА 2002 – Полевые материалы экспедиции автора в Анабарский улус Республики Саха (Якутия), сентябрь – октябрь 2002 г.

Васильев В.И., Туголуков В.А. Этнографические исследования на Таймыре в 1959 г. // Советская этнография. 1960. № 5. С. 128–141.

Гурвич И.С. К вопросу об этнической принадлежности населения северо-запада Якутской АССР // Советская этнография. 1950. № 4. С. 150–168.

Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов: к вопросу о поздних этапах формирования якут. народа. М.: Наука, 1977.

Гурвич И.С. Северные якуты и долганы // Этническая история народов Севера. М.: Наука, 1982. С. 180–197.

Долгих Б.О. Происхождение долган // Сибирский этнографический сборник. Вып. 5. М., 1963. С. 92–141. (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 84).

Зензинов В.М. Старинные люди у холодного океана. Якутск: Якутский край, 2001.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск: Наука, 2005.

Плужников Н.В. Сопротивление // Северные просторы. 2002. № 1–2. С. 60–63.

Попов А.А. Затундринские крестьяне // Советская этнография. 1934. № 3. С. 77–86.

Попов А.А. Техника у долган // Советская этнография. 1937. № 1. С. 91–136.

Попов А.А. Кочевая жизнь и типы жилищ у долган // Сибирский этнографический сборник. Вып. 1. М.; Л., 1952. С. 142–172. (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 18).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АО – автономный округ

НО – национальный округ

МУП – Муниципальное унитарное предприятие (бывший совхоз)

ПМА – полевые материалы экспедиции автора.



Новикова Наталья Ивановна

ПОЛИТИКА И КУЛЬТУРА В ИНТЕРВЬЮ ЭСКИМОСОВ ЧУКОТКИ (ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ 1999 г.)

Статья основана на материалах полевых исследований автора, проведенных в 1999 г. в Чукотском автономном округе среди эскимосов. С тех пор сообщество коренных народов в регионе, как и общая ситуация в стране, существенно изменились. Экспедиция 1999 г. была моей единственной полевой работой на полуострове, что, конечно, значительно ограничивало возможности для обобщений и выводов. Вместе с тем опыт полевых исследований среди других коренных малочисленных народов позволил сконцентрироваться на особенном в культуре эскимосов. Рефлексия по поводу полевых материалов спустя 25 лет после их сбора помогает по-новому посмотреть на то, как в 1990-е гг. начинались демократические преобразования, люди учились брать на себя ответственность за свою судьбу. 25 лет назад был принят первый федеральный закон о коренных малочисленных народах, их жизнь должна была измениться, и наш научный проект позволил показать начало трансформаций положения коренных народов, изменений в их культуре и идентичности. Полевые материалы конца 1990-х гг. могут рассматриваться как точка отсчета. Фронтальное исследование по 24 народам по одной программе позволило выявить самое характерное для каждого из них. В ходе экспедиции и в дальнейшем осмыслении материалов у меня сложилась формула «Эскимосы – это люди, которые охотятся на кита и танцуют». Подтверждением этой мысли служат тексты интервью, собранные в 1999 г. на Чукотке.

Полевое исследование проходило в рамках проекта «Коренные малочисленные народы Севера России на рубеже тысячелетий: от политической маргинализации к возрождению» (руководители Л. Силланпяэ, Д.А. Функ). Его результаты с использованием всех интервью опубликованы Л. Силланпяэ на английском языке (Sillanpää 2008). Многие участники проекта, я в том числе, использовали полевые материалы в публикациях по своим узким темам. Материалы моего полевого исследования среди эскимосов Чукотки публикуются на русском языке впервые.

По этому проекту было проведено исследование у 24 коренных малочисленных народов Севера. Всего было записано 340 интервью, по 15 у каждого народа. Особую ценность данной работе придало

единство методики: все интервью проходили по единой программе, включавшей пять разделов (Sillanpää 2008: IV). Вопросы касались следующих тем: 1) экономическая ситуация в регионе, 2) традиционный образ жизни, 3) взаимоотношение с культурой преобладающего населения в регионе, 4) знания респондентами этнического языка, верований, навыков, иных компонентов культуры, 5) мнения по социально-экономическим вопросам, затрагивающим жизнь коренных народов. В конце интервью информантам задавался вопрос: «Если бы у вас была власть, что бы вы сделали?»

Мотивом к данной публикации стало желание ввести в научный оборот тексты интервью и поделиться материалами и анализом начальной стадии социально-экономических/политических процессов, которые впоследствии приобрели устойчивый характер в северных регионах. Вопросы программы исследования во многом касались влияния политики государства на развитие экономики, культуры и языка коренных народов. Работа августа 1999 г. сегодня представляет интерес как рубежная. Законодательство по коренным народам только начало формироваться. К этому времени прошло лишь несколько месяцев после принятия Федерального закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ». Он, конечно, еще никак не мог повлиять на жизнь коренных народов. В тот период они могли рассчитывать только на себя, хотя и обращались за помощью в органы власти с письмами-жалобами. В округе в феврале 1999 г. был принят Закон о государственном регулировании развития морского зверобойного промысла в Чукотском автономном округе, он упоминается информантами, но они сами отмечали, что еще трудно было судить, насколько он повлияет на развитие промысла и положение эскимосов.

Методика моего исследования строилась на двух подходах. Во-первых, я концентрировала свое внимание на ежедневной жизни эскимосов. За месяц моего пребывания на Чукотке я не была ни на каких мероприятиях, праздниках, я просто каждый день наблюдала за людьми. Кроме повседневного посещения семей мне запомнились два события: участие в охоте на кита и посещение клуба «Етти». Оба этих события были частью обычной жизни эскимосов. Мне они позволили увидеть своими глазами, как добывают кита и как этому учат подростков. Встреча в клубе знаменовалась для меня не только тем, что на меня надели матерчатую камлейку, которая служит летним платьем для местных женщин, но и тем, что я могла увидеть, как эскимосы проводят свободное время, танцуют, когда просто без большого повода собираются вместе. Второй метод – запись экспертных интервью, т.к. короткий период исследования требовал концентрации именно на экспертных знаниях, которыми обладали мои респонденты.

Изучаемый период определялся несколькими датами: в 1992 г. Чукотский автономный округ отделился от Магаданской обл., в 1994 г. коренным народам разрешили охоту на кита. А на федеральном уровне в 1990 г. была создана Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, в которую вошли и

эскимосы, в 1999 г. был принят первый федеральный закон о коренных малочисленных народах. Я хочу показать в данной статье, как эскимосы представляли свою жизнь в это время, в чем они видели проблемы и как представляли перспективы охоты, культуры, языка и т.п. Эта статья не полный анализ и тем более не ответы на вопросы, а их постановка. Я сознательно максимально представляю голоса эскимосов Чукотки. «По чукотской терминологии эскимосы назывались “людьми моря” – *ангалит* или “прибрежными жителями” – *рамаглат*» (Лопуленко 2010: 584), что характеризует морской характер их культуры. Публикация текстов интервью показывает «неформальную логику реальной жизни», если воспользоваться терминологией К. Гирца (Гирц 2004: 25). Я надеюсь, в этой публикации содержатся сведения, которые важны для дальнейшего изучения эскимосов, а также динамики положения коренных малочисленных народов Севера.

Полевое исследование в августе 1999 г. проходило в Чукотском и Провиденском р-нах Чукотского автономного округа, отчасти в окружном центре – г. Анадыре. Эскимосы делятся на науканских и чаплинских, что соответствует двум их диалектным группам. Основная часть эскимосов в тот период проживала в Чукотском (568 человек) и Провиденском (633 человек) р-нах округа. Всего в сельской местности на 01.01.99 зафиксировано 1428 человек. Отдельной статистики по Анадырю не было. В рассматриваемое время эти районы были полностью сельскохозяйственными, мало вовлеченными в промышленное развитие. Эскимосы занимались в основном морзверобойным промыслом, рыболовством и собирательством. Традиционным занятием являлся также косторезный промысел, в пос. Лаврентия была создана косторезная мастерская, к которой большой интерес проявляла местная молодежь.

Лишь единицы эскимосов участвовали в работе промышленных предприятий, причем это число постоянно уменьшалось. Часть эскимосов работала в сфере образования, культуры и здравоохранения. В округе существовали эскимосское радио и телевидение, других средств массовой информации не было (газета на эскимосском языке выходила крайне редко и была очень маленького объема). Возможности национального вещания были ограничены по времени, кроме того, нужно учитывать, что в большинстве сельских населенных пунктов Чукотского р-на радио не было вообще. Важную часть жизни эскимосов составляли не только размышления о значении их языка, но и различные конкретные меры, которые они принимали для его сохранения в детском саду и школе. Постепенно росла их самоорганизация, закладывались основы устойчивого морзверобойного промысла.

Ситуация среди коренных народов на Чукотке в тот период отличалась острыми социальными противоречиями, вызванными как тяжелым положением в экономике региона, так и продолжавшимся в течение длительного периода лишением их доступа к ресурсам. Местные ресурсы, в первую очередь пищевые, составляли основу рациона

эскимосов и во многом определяли не только выживание в условиях почти полного отсутствия других источников существования, но и основу их мировоззрения и идентичности. Пища эскимосов отличается большим разнообразием и благодаря этому исторически создавала устойчивость их существования (Лопуленко 2010: 598–600). Изменение рациона привело к дезадаптации эскимосов и серьезным последствиям в состоянии их здоровья (Kozlov, Zdor 2013). В 1990-е гг. активисты и эксперты писали о катастрофическом положении коренных народов Чукотки. Люди не видели помощи ни от федерального центра, ни от региональных органов власти (Ачиргина 2000; Богословская 2000).

Эскимосы остро переживали ощущение, «что их прежний образ жизни обесценивается. Столетиями отработанные приемы, традиции и структуры становились неприемлемыми при новом режиме, где все решения принимались приезжими от лица коренного населения» (Нильсен 2007: 159). Во время бесед люди называли некоторые события, существенно изменившие их жизнь: закрытие национальных поселков, в первую очередь Наукана и Уназика (Старое Чаплино), передачу квот китобойному судну, которое доставляло морского зверя на берег, а потом прекращение и такой добычи. Пос. Наукан после его закрытия в 1958 г. принадлежит особое место в памяти эскимосов (Днепровский, Шокарев 2019). Исследователи отмечают: «С собой жители Наукана унесли память о своей покинутой родине и свои культурные традиции, созданные поколениями предков. Большинству выселенных жителей Наукана никогда не довелось вновь увидеть родные места. Так бывший поселок Наукан и его окрестности стали “историческим” культурным ландшафтом» (Крупник и др. 2013: 169; см. также: Леонова 2008).

К 1999 г. положение эскимосов только начало меняться, в большей степени благодаря процессам самоорганизации. Преобладающим занятием населения была морская охота, которая являлась почти единственным источником питания, причем не только коренного населения, но и значительной части приезжего. Промысел вели национальные ассоциации сельхозпроизводителей, кооперативы «Наукан» и «Науках’мит» и частники.

Первый кооператив «Наукан» был создан в с. Лаврентия в 1987 г. и существовал до 2006 г. О.П. Коломиец приводит данные, записанные ею от руководителя М.А. Зеленского: «Благодаря кооперативу коренные жители Лаврентия обеспечивались традиционным питанием. Морзверобой добывали моржей, нерп, лахтаков, китов, ловили рыбу и собирали для продажи дикоросы. Помимо хозяйственной деятельности члены кооператива при содействии ученых занимались наблюдением и учетом миграции китов и тюленей» (Коломиец 2021: 36). Систематические наблюдения за морскими млекопитающими под руководством Л.С. Богословской проводились на Чукотке с начала 1990 г. В этой работе участвовали несколько поколений охотников (Богословская, Крупник 2008; Мымрин 2020). Морзверобойный промысел с конца 1980-х гг. стал площадкой экономики, жизнеобеспечения

семей, поддержания и передачи традиций, сохранения культуры и языка, а также самоорганизации эскимосов Чукотки.

Культура эскимосов строится в значительной степени именно на морской охоте, в этой сфере ее определяют традиционные хозяйственные навыки, принципы организации труда, нормы взаимоотношения между людьми, религиозные представления. Другой важной сферой традиционной культуры является песенно-танцевальное искусство, которое высоко развито у эскимосов. Существует несколько народных ансамблей, но, по моим наблюдениям 1999 г., именно танцы были наиболее распространенным времяпровождением. Танцевальное искусство эскимосов – известный феномен всех групп инуитов. У меня по материалам только одного полевого сезона сложилось впечатление, что танцы – необходимая часть их хозяйственной и повседневной жизни. Промысел морского зверя требует хороших физических данных, и люди должны постоянно тренироваться. Через танцы выполняется и важнейшая коммуникативная функция культуры, они не только отражают жизнь, но и создают ее. Д.Н. Моргунова-Швальбе приводит такое точное замечание из своих полевых материалов 2003 г.: «Эскимосский танец – это целая история. Певцы рассказывают историю под звуки барабанов, а танцоры делают это движениями рук. Каждое движение – это целое предложение» (Моргунова-Швальбе 2020: 101–102). Также для занятия опасным и сложным промыслом важен динамический потенциал культуры. И, наконец, как и у некоторых других народов, танцевальные образы передают информацию в «действенной» культуре коренных народов. К этой мысли приходишь, наблюдая и за танцами, и за охотой, в которой люди общаются жестами и благодаря традиционной кинетической культуре работают очень слаженно. Древнейшие функции танцев сохраняют свое значение и сегодня. Это роднит эскимосов с другими народами мира и подчеркивает значимость для понимания таких культур «антропологического направления перформанса» (Рыжакова, Сироткина 2016), которое на Чукотке еще ждет своего исследователя.

Да и сам промысел для антрополога-неофита (это была моя единственная экспедиция к эскимосам и единственный выезд на охоту) представлялся похожим на танец, все движения его участников были выверены и последовательно совершались в определенном ритме. Меня взяли на охоту благодаря тому, что охотники, наверное, уже привыкли к работе исследователей и легко восприняли мою просьбу. На охоту выходили молодые люди, но с баржи в ней участвовал и старший человек, который выступал наставником – «тренером». Он же следил за исполнением минимальных ритуалов. Рядом с ним находилась и я. Эскимосы – это люди, живущие у моря. Вокруг морской охоты вся их жизнь. Это хозяйство, жизнеобеспечение, ритуал, искусство, воспитание детей, сохранение языка. Именно поэтому они так болезненно воспринимали время, когда им запрещали охотиться, хотя и привозили мясо кита прямо в поселки.

В жизни местного населения именно отстаивание права на морзвербойный промысел стало важнейшим стимулом их общественной активности. В 1990 г. на Первом эскимосском сходе было создано Общество эскимосов Чукотки «Юпик». В 1992 г. эскимосы России были приняты в ИСС¹. Эскимосы являются также членами Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. В 1998 г. был образован Союз морских зверобоев Чукотки, индивидуальными и коллективными членами которого, наряду с береговыми чукчами, являются и эскимосы. В некоторых населенных пунктах создано общество «Надежда» (освобождение от алкогольной зависимости по методу Шичко), в Лорино – женсовет, в Лаврентия – клуб «Етти», выполнявший роль культурного центра. С 1988 г. были возобновлены контакты с эскимосами Аляски (США), регулярные визиты (деловые и для встречи с родственниками и друзьями) осуществлялись на безвизовой основе.

Ниже приводятся выдержки из интервью. Запись их производилась в г. Анадыре у представителей интеллигенции и активистов, которые в значительной степени могут считаться экспертами по всему кругу вопросов. В Чукотском и Провиденском районах часть опрошенных являлась охотниками на морзверя, часть – работниками культуры и образования. Было записано 15 интервью². Для их записи я работала обычными этнографическими методами, со многими информантами встречалась по несколько раз в течение месяца, который я провела на Чукотке. Мои собеседники выступали экспертами по всем вопросам программы, отвечавшей цели исследования: анализ процессов трансформации сообщества от маргинализации к осознанию себя полноценными гражданами, имеющими право и на самоорганизацию, и на доступ к ресурсам, и на принятие решений в отношении своих культуры и языка.

Из интервью с Татьяной Юрьевной Ачиргиной, 1944 г.р., родилась в с. Марково, образование высшее, руководитель эскимосского национально-культурного центра «Киягнык» («Жизнь»)

Киягнык – это широкое понятие, это жизнь, но в то же время тот, кто эту жизнь создал. Мы собрались в этой комнате и учредили организацию в январе 1996 года. Цель ее – содействовать сохранению культуры в самом широком смысле этого слова. Мы включаем сюда и культуру труда, и культуру в сфере бытовых взаимоотношений, и национальных взаимоотношений. В организации по списку – 11 человек. В правлении – три человека. Деньги мы получили из Фонда возрождения народов России при правительстве России. Мы покупаем ткани, украшения для поддержки декоративно-прикладного искусства,

¹ Инуитский приполярный совет (ИСС) – международная организация коренных народов, представляющая около 180 000 инуитов из Аляски, Канады, Гренландии и Чукотки. ИСС была основана в 1977 г.

² В работе большую помощь мне оказала Т.Ю. Ачиргина, пользуюсь случаем высказать ей свою благодарность.

оплачивали проезд на различные учебные и культурные мероприятия, основали аудио- и фотоархив. У нас есть и видеофильмы, которые мы делали в разных поселках.

Эскимосы гордятся своей культурой, я считаю, что это необходимо культивировать, особенно в детях, но, конечно, не ущемляя достоинств другого народа. Но есть и тревожные вещи, когда подчеркивают, что они эскимосы, но ничего не делают, чтобы эскимосская культура сохранялась живой.

Многие люди из числа приезжего населения восприняли традиционный образ жизни коренного населения, особенно в рыболовстве, где коренные фактически вытеснены. В охоте они восприняли наши методы, а в рыболовстве, конечно, отличается. Я не приветствую, когда пришлые сильно внедряются в рыбалку. Они могут заниматься чем-нибудь другим, а наши вытесняются из традиционной деятельности. Также подчас вытесняются наши женщины из шитья и декоративно-прикладного искусства. Они вытесняют наших мастериц с рынка.

Администрация в какой-то степени оказывает поддержку традиционным промыслам, например через союз оленеводов и через союз морских охотников, но я не могу сказать, что отдача большая. В оленеводстве помогали бригадам, есть дотации при сдаче мяса, оснащение бригад. Но в то же время давно они не снабжаются ветмедикаментами, а значит, большой падеж, шкуры плохие. Сейчас ухудшилось и их снабжение продуктами. Плохо обстоят дела и с медицинским, культурным обслуживанием оленеводческих бригад. Я знаю, что наша администрация получила большую сумму на развитие оленеводства, для ликвидации последствий гололеда, но всего этого недостаточно, чтобы возродить оленеводство.

По морскому зверобойному промыслу, я считаю, сдвиги более существенные. Эта отрасль всегда считалась второстепенной по сравнению с оленеводством. И отдача очень большая. Это пример того, как, используя биоресурсы, можно вполне успешно развивать экономику. В последние годы возобновилась охота на серого кита, а с прошлого года – на гренландского. Ведь вся культура эскимосов основана на этой охоте. Устраивали праздники кита, но его привозил китобоец, и праздники были фальшивые. Сейчас наши люди участвуют в китобойной комиссии, возобновилась учеба. В этом году окружной думой даже был принят закон о мерах по поддержанию морзверобойного промысла с очень большой программой. Мы доказывали, что это этнообразующий промысел, а администрация нам говорила, что эскимосы ведь не вымрут физически без этого, они работают в кочегарке или на строительстве. Приходилось доказывать, что культура умрет, эскимосы будут ассимилированы.

Федеральные органы власти участвуют в нашей работе тем, что мы вместе с Госкомприродой и Госкомрыболовством боролись за получение квот на кита, и нам это удалось. Но сегодня в целом работа федеральных органов власти не соответствует потребностям людей.

Отсутствуют многие законы, которые мы давно ждем. Мы можем сравнить с другими странами и видим, как мы отстаем.

Промышленное освоение Чукотки началось в 50-е годы. Был построен Эультинский горно-обогатительный комбинат, затем добыча олова в Чаунском районе. Расцвет горной промышленности приходится на 60-е годы, была построена атомная станция. Затем дорожное строительство развилось. Население в эти годы резко увеличилось. В последние годы было признано, что добыча золота у нас не прибыльна, и другие горнодобывающие предприятия стали свертывать свою деятельность. Добыча золота еще сохраняется, добывают акционерные общества. Всегда единицы из коренных народов участвовали в промышленном развитии. Тогда, конечно, были большие отчисления в бюджет, поэтому коренное население, которое работало в бюджетной сфере, получало дополнительные средства для решения своих социальных проблем.

Я была сторонником реформ, как журналист об этом много писала. Я считаю, что мы были романтиками и в какой-то степени мы виноваты. Мы не ожидали, что так произойдут реформы. В результате экономическое положение местного населения ухудшилось. Люди из-за бедности очень много отстреливали оленей. Молодые люди не хотят идти в оленеводство, в результате Чукотка, в прошлом владевшая самым большим стадом, сегодня имеет только 112 000 оленей, а реально, наверное, только тысяч 80–90 оленей у нас. Сегодня люди не могут сдать мясо – трудно вывезти и доставить потребителю. Мы практически не имеем возможности сдать шкуры морских животных. Это была серьезная статья дохода, потому что мясо стоит очень дешево. Раньше отрасль жила за счет шкур и клыков, еще жир сдавали.

Я продолжаю верить, что использование биоресурсов может быть серьезной статьей дохода. Сегодня охотники настолько плохо оснащены, что могут прокормить в лучшем случае только свое село. Они даже не имеют возможности обмениваться с оленеводами. А за границей очень много перерабатывающих предприятий. У нас и приезжее население на Чукотке могло бы потреблять мясо морского зверя. Если администрация будет продолжать вкладывать деньги в морзверобойный промысел, то мы сможем развиваться.

Не хватает денег на развитие культуры, на ее фиксацию. Часто большие средства тратятся на политически ангажированные мероприятия, а на действительную культуру денег не хватает. Люди стремятся показать свою культуру как древнюю, красивую, сам факт того, что мы здесь есть, требует от властей и пришлого населения соответствующего поведения, законов. Мы это показываем во время манифестаций в День коренных народов, но я не считаю, что есть противостояние.

Меры по поддержанию – создание колледжа искусств в Анадыре для талантливых детей. Раньше у нас работали творческие лаборатории при Доме культуры, свозили артистов, мастериц. И сейчас они готовы это делать. Но нет денег на это, это были очень эффективные формы работы. Сегодня ансамбль «Эргырон» не является

наследником наших традиций, там эстрадный кич преобладает, но администрации округа это нравится, им бесконечно везде хвастаются.

Вопрос о языке сегодня очень больной, сужена социальная функция языка, сфера его применения. Нет нигде названий на языках народов Чукотки. Газета крошечным листиком выходит раз в месяц, радио на родных языках все время сокращается, в педучилище тоже сокращаются учебные часы на родные языки. Конечно, есть энтузиасты. Общество «Юпик» часто посылает наших детей на Аляску, чтобы они там изучали язык. Чукчи создали общество «Родное слово». Проводятся конкурсы сочинений, литературных произведений на родном языке. На их мероприятиях все проходит на чукотском языке. Но, к сожалению, уже много рукописей учебников лежат не изданными.

В начальной школе преподаются родные языки как предмет, школы работают на русском языке. Есть некоторые учебники для 5–6 классов, а дальше нет. А потом только факультативно. Наша мечта – иметь учебники и вести преподавание родных языков хотя бы до 7–8 класса. В Анадыре преподавание чукотского языка было введено только в годы перестройки в двух школах, а другие языки вообще не преподают. Особенно тяжело с науканским диалектом. Эта группа живет сегодня в девяти населенных пунктах. Ни в одной школе нет преподавания их языка. Их примерно 350 человек. Положение их языка очень плохое. Положение с чаплинским диалектом немного лучше. В некоторых деревнях преподают, их больше – 1200–1300 человек, они чаще ездят на Аляску. Были периоды (50-е годы), когда сжигали учебники и даже в интернатах запрещали разговаривать на родном языке. Даже радио не было на эскимосском языке. В Провидении работает телерадиокомпания, есть передачи на эскимосском языке, передают на Провиденский район.

Все эскимосы постоянно подчеркивают свою связь с морем, мальчики мечтают стать охотниками. Из моря вся наша жизнь. Но есть и тревожащие факты, есть случаи, когда охотники убивают моржа только, чтобы использовать клыки, а не для того, чтобы жить. Это святотатство. Для детей традиционная культура интересна, но развить этот интерес могут только хорошие педагоги. Такие педагоги есть, в том числе и из приезжих. В сельских школах прикладное искусство – обязательный предмет. А в ходе изготовления какого-то предмета, даже сувенира, они узнают и о культуре.

Политические преобразования в нашей стране, конечно, повлияли на жизнь эскимосов. Общество стало более открытым, в том числе мы возобновили контакты с эскимосами Аляски. Есть совместные научные проекты, например мониторинг морских животных, это дает много рабочих мест и техническое оснащение. Это кроме самих научных данных. Это привело и к вступлению наших эскимосов в ИСС. Это тоже факт позитивный. У нас много совместных проектов, которые касаются не только эскимосов, но и других народов Севера. Я была одним из первых наблюдателей в ИСС от России в 1989 году. Расширились и

контакты Ассоциации коренных народов Севера России. Мы стали активно участвовать в деятельности различных международных организаций, работающих в Арктике. Также у нас появилось много организаций, деятельность которых направлена на возрождение национальных культур. В 1990 году у нас было создано общество «Юпик» и общество эвенов Колымы и Чукотки. Это было связано с тем, что наши народы меньше по численности, чем чукчи, и требуются особые дополнительные меры.

На Чукотке из-за экстремальных условий создаются условия для подтасовки результатов выборов, за этим очень трудно уследить. Я не верю в честные выборы на Чукотке. Поэтому мы не можем говорить о нашем осознанном участии в политической жизни страны. Ассоциация утратила свои позиции. Сейчас они всегда на стороне администрации. Идет очень жесткий контроль за выборами делегатов на съезд коренных народов. Многие из наших людей не знают многих процедурных моментов. У людей недостаточно знаний об их правах и обязанностях.

Я, конечно, знаю о том, какие законы и законопроекты, касающиеся коренных народов, обсуждаются в Госдуме. Я много знаю об их тяжелой судьбе. Всех нас это, конечно, не устраивает. Я считаю, что многие наши беды в отсутствии правовой базы. Нет законов, которые бы действительно гарантировали наши права. Отсутствие федеральных законов очень мешает нам в работе на уровне субъекта федерации.

Если бы у меня была бы власть, я бы решила вопросы, связанные с собственностью на землю, пускай без права продажи. Нужно защитить интересы владельца земли. А продажа только тем, кто гарантирует целевое использование этих земель. Наши олени пастбища всегда негласно были разделены между людьми, существовали такие нормы обычного права. Я бы вернула это сейчас, это вернуло бы достоинство людям. Другое дело, что трудно обеспечить сохранность этих земель из-за промышленного освоения и милитаризации. Также были поделены и охотничьи угодья, хотя здесь сложнее, море ведь не поделишь. Все-таки я бы определила приоритеты в землепользовании для коренного населения. Второе, я бы обеспечила их приоритет в традиционных отраслях хозяйства, в использовании культурного национального достояния. Больше бы денег направляла на поддержку здравоохранения коренного населения, сохранения их языков и культуры.

Из интервью с Натальей Петровной Родионовой, 1967 г.р., родилась в Чаплино, затем жила в Сирениках, образование высшее, в настоящее время преподает в педучилище в Анадыре

В Сирениках живут в основном чукчи и эскимосы, приезжих стало мало. Эскимосы там занимаются в основном морзверобойным промыслом, а чукчи – оленеводством. Когда я училась в школе, развивалось и оленеводство, и охота, хорошо снабжались продуктами, а в этом году я ездила домой, там ужасно, что творится. Все пьют, денег нет, питаются только мясом, а как деньги появляются, так пьют, а потом ходят по соседям, просят продукты. В магазинах продукты не всегда есть, а

когда есть – цены очень высокие. Иногда спасает гуманитарная помощь, а на одежду, обувь совсем денег нет. В домах нет отопления, в школе тоже.

Приток населения, с одной стороны, сыграл положительную роль: приехало много специалистов – врачей, учителей. Но, с другой стороны, с пришлыми появился алкоголь, люди узнали, им понравилось, и сейчас много смертей из-за этого. С притоком русского населения связывают и ухудшение знания эскимосского языка. На родном языке можно было только дома говорить, а в школе все было на русском. В результате те, кому 40–50 лет, говорят на родном языке, а те, кому 30, – уже нет. Может быть, только понимают. Из-за большого притока приезжего населения размылась языковая среда. Приток пришлого населения повлиял и на отношение к своей национальной одежде: люди стали стесняться, стремились одеться в европейскую одежду. Мои мама и папа много нам рассказывали и показывали: как одежду и обувь шить, как эскимосскую еду готовить. Отец много рассказывал об обычаях, праздниках, по вечерам рассказывал сказки, предания.

Морзверобойному промыслу был нанесен большой урон: на кита запретили охоту, китобоец бил китов, и их развозили по поселкам. А люди теряли навыки охоты. На морзверя охота была ограничена: пограничники требовали, чтобы все возвращались с моря до восьми часов, нужно было отмечаться у пограничников. К традиционному образу жизни сейчас многие обращаются по необходимости, только благодаря охоте можно выжить, но возрождение связано только пока с питанием и одеждой. Людям не на кого рассчитывать, только на самих себя.

Что касается танцев и песен, то есть клуб «Пуночка», при Доме культуры работает ансамбль «Кеугьяк», там танцуют и бабушки, и молодые, передают от поколения к поколению.

Для меня как для преподавателя эскимосского языка больно наблюдать, что наш язык потихоньку исчезает. Мало книг. Учебников для обучения языку с нуля вообще нет. Язык эскимосский сейчас применяется только в семье и на охоте, где собираются одни эскимосы. Молодые сейчас уже почти никто не знают язык. Способствуют сохранению языка поездки на остров Св. Лаврентия, там говорят только на эскимосском и на английском, и наши, когда там поживут в гостях, начинают тоже говорить по-эскимосски. Учебники эскимосского языка есть только для 1–2 класса, для последующих классов нет. Есть предложения ввести эскимосский язык в школе № 3 в Анадыре, есть предложения и работать над учебником. На радио есть передача на родном языке, на телевидении нет. Раньше была газета «Мургин нутэнут», там печатались стихи и рассказы, можно было использовать в школе. Сейчас нет такого. Закрытие газеты пагубно сказалось на сохранении эскимосского языка. В этом проявилось и отношение властей к нашему языку. Если сейчас взяться за возрождение языка, то еще можно спасти, но нужно, чтобы родители в семьях с детьми разговаривали на родном языке. А многие из них молодые и сами не знают языка.

Мне импонирует, что сейчас у нас имеется частная собственность. Коренные жители могут стать хозяевами своей земли. Эскимосы имеют право и должны охотиться на своей земле. Охотиться, когда хотят и сколько хотят. Но это пока только декларируется. При советской власти люди разучились охотиться, шить, разговаривать на своем языке, жить самостоятельно, теперь приходится все это восстанавливать. В партии, движения я пока не вовлечена, у меня маленькие дети. Но такие организации есть у эскимосов и у чукчей, это сплавливает народ, они борются за то, чтобы быть хозяевами на своей земле. Правда, в Серениках я мало чувствовала деятельность общества «Юпик». Больше разговоров о том, что на разные форумы ездят одни и те же люди, а что они делают, результатов мы не видим.

Если бы у меня была власть, я бы прямо насильственно вводила эскимосский язык в школах для эскимосов в 1–3 классах – один час каждый день. Нужно и в следующих классах обязательно преподавать эскимосский язык как предмет, а не факультативно, до окончания школы, потому что без языка нет народа.

Из интервью с Антониной Александровной Вербицкой, 1949 г.р., родилась в Наукане, образование высшее, работает редактором и корреспондентом эскимосского радио, член президиума Ассоциации коренных народов

Мои предки все родом из Наукана, один отец был приезжий, потом он уехал. Мама работала в Красной яранге переводчиком, потом во многих местах работала, в том числе в администрации. Я росла в окружении родственников, которые все говорили на родном языке, я пошла в школу, совсем не знала русский язык. С 3 по 10 класс я жила в интернате, только на каникулы приезжала, потом в институте училась, трудновато было первое время, когда начала работать. Тогда уже были смешанные семьи. Мы жили в основном среди чукчей, приезжего населения.

Эскимосский язык в основном сохраняется в семьях, где есть бабушки, которые плохо знают русский язык. В таких семьях дети хорошо знают эскимосский язык. И в тех поселках, где больше эскимосов проживает, например в Чаплино, Сирениках. Когда я училась в школе, наш учитель, хотя сам был эскимос, запрещал нам в школе говорить на родном языке. В те годы даже факультативно не изучали. Язык только в песенно-танцевальных ансамблях сохранялся. Эскимосы всегда занимались морзверобойным промыслом и танцами.

В эскимосском языке есть диалекты, некоторые из которых уже исчезли. Сохранились только чаплинский и науканский. В Провиденском районе преподают чаплинский. В Чукотском, где в основном проживают науканцы, вообще нет преподавания в школе, есть только внешкольное преподавание (в детских садах, домах творчества). В Провиденском районе есть учебники до 8 класса, дальше факультативно. Он преподается как отдельный предмет. Иногда преподаватели пытаются говорить на родных языках на уроках труда, народных промыслов. Поездки и встречи с родственниками на Аляске тоже является стимулом

в изучении эскимосского языка. Хотя ассимиляция очень сильная. Интерес к своей вере сейчас возрождается, особенно там, где занимаются охотой. И дети там тоже интересуются обрядами.

Сейчас оленеводство развалилось, кормильцами остались морские охотники. Власти вынуждены их поддерживать. В начале этого года приняли закон о государственном регулировании морского зверобойного промысла, принята программа его развития. Насколько она будет претворяться в жизнь, это вопрос, потому что она требует больших средств. Остается нерешенной проблемой переработка продуктов охоты, снабжение охотников горючим. Иногда охотники вынуждены выходить в море на веслах.

Я думаю, что, если удастся сохранить язык в том виде, как он есть сейчас, это хорошо, вряд ли удастся сделать больше. Эскимосов всего около 1700 вместе с детьми. Насколько наша культура может сохраниться? Экономическое положение коренного населения за последние десять лет, конечно, ухудшилось. Жилье не строится. В села ничего не завозится, ни одежда, ни мебель. Люди рады гуманитарной помощи, хоть какая-то одежда. Пусть ношенная. А если что-то привезут, то денег нет купить. Продукты питания получают в магазинах по спискам, в счет зарплаты. Мы в Анадыре еще ничего живем, не то что в сельской местности.

Традиционное хозяйство сохраняется. Рыболовство распределяется по квотам. Какое-то количество бесплатно для коренного населения, лицензионный лов и промышленная заготовка рыбы и икры. Эскимосское национальное предприятие есть только в Чукотском районе в Лаврентия – кооператив «Науках'мит», но там тоже не только эскимосы. Есть там еще кооператив «Наукан», где эскимосы и чукчи. Притом население очень мало участвует в этом промысле. Кооперативы могли бы вывозить свою продукцию (мясо, кожу, субпродукты), хотя бы в окружной центр, но у них нет возможности. В прошлом году кооперативы эти заготовили мясо в леднике, им хватило до весны. А сейчас из-за того, что совсем продуктов нет, мясо, как только привезут, сразу население разбирает. На кита охотятся только коллективно. Один может добыть нерпу, лахтака, но и то чаще несколько человек на такой лодке. Охотникам недавно ввели государственную компенсацию за мясо, они денег не берут, но записывают, сколько мяса они раздали населению. Охотятся на морзверя летом. Зимняя охота возможна только в Серениках, там открытое море.

В Наукане охотники добудут кита или другого зверя, а наверх мясо и кожу поднимают и разделывают женщины. Я тогда маленькая была, нас в это мало вовлекали. Сейчас морзверобойный промысел очень престижен, охотники – основные кормильцы, и молодежь стремится заниматься охотой. Даже если работают в других местах, все равно стремятся участвовать в охоте. Сейчас проводят соревнования на байдарках, вельботах, и участвуют дети с 9–10 лет, это уже точно будущие охотники. А с 16 лет уже официально берут в бригады.

Если судить по нормативным актам, можно сказать, что региональные власти поддерживают морзверобойный промысел. Политические перемены последних лет тоже отразились на положении эскимосов. В первую очередь это связано с созданием общественных организаций. Их представители могут участвовать в работе законодательных органов. Эскимосы России приняты в международную организацию ИСС. Это в какой-то степени влияет, хотя наши власти мало на это обращают внимания, но и против не высказываются.

У эскимосов есть своя организации – общество «Юпик». Центр его в Провиденском районе, а в других местах эскимосами должны бы руководить сопредседатели общества. Но в селах почти никакой деятельности нет. В Провиденском районе они активно работают с морзверобоями, участвуют в программах наблюдения за морскими животными. А всем собираться у нас нет возможности. Президент общества «Юпик» Айнана Людмила Ивановна, она пользуется большим уважением и в Анадыре, и в районах, и в международных организациях.

Я думаю, если бы коренные народы могли пользоваться богатствами своей земли, то жили бы хорошо. Мы эти богатства не видим. У нас на это нет права.

Из интервью с Раисой Михайловной Зотовой, 1963 г.р., оба родителя эскимосы, родилась в пос. Провидения, образование высшее, кандидат медицинских наук. Работала в поликлинике и НИЦ «Чукотка»

В Чаплино сохраняется традиционная культура, там сохраняется танцевальная культура, ансамбль есть, но вообще-то танцуют все, друг друга подбадривают. Я тоже в школе занималась песнями и танцами. Также все охотятся. И дети вовлечены в это. У каждого охотника несколько учеников. В школе у нас был язык только факультативно, очень мало часов и только до 3 класса. А наши дети вообще не знают, с каждым поколением утрачивается язык. Если что-то менять, язык нужно вводить в садике, нужно, чтобы была языковая среда. На Аляске детей специально отдают бабушкам, чтобы они знали язык. Здесь в училище преподают родные языки. Органы власти оказывают поддержку преподаванию языка и его изучению, они что-то делают, но этого мало. Нужно в это много денег вкладывать.

Загрязнения в атмосферу просто так не проходят, мы живем на вечной мерзлоте, фильтрация происходит очень медленно, все загрязнения остаются на поверхности земли, потом это олени поедают, а потом мы это мясо едим. И то же самое происходит с морем. Очистки от разливов нет, особенно в холодной воде. Бесследно эти загрязнения не проходят. Однажды кита привезли, мясо было все загрязнено от нефтяных разливов.

За последние десять лет экономическое положение у всех ухудшилось, а эскимосам особенно трудно адаптироваться к этим новым условиям, у них психология другая, коренные привыкли, что им помогают. Мы действительно без помощи не выживем. Раньше, правда, жили, но сейчас цены поднялись, а заработков нет. Очень мало кто из эскимосов

занимается традиционными промыслами и нормально живут. Сейчас и пришлые охотно употребляют мясо морского зверя. Ведь в селах в магазины продукты не завозят. Мясо ведь еще трудно сохранить, раньше в бочках хранили, и никто не брал, а теперь опасно.

У нас есть свои организации, но я недавно приехала, больше знаю об ИСС. Из-за наших международных контактов стали с нами больше считаться. Нужно российскому отделению придать статус международной организации, тогда нам будет легче свои проблемы решать. Цель этой работы – поднять наш статус, чтобы с эскимосами считались, хотя нас так мало. Конечно, проблем у нас очень много, начиная с языка. Кроме того, нужно нас учить, чтобы были специалисты высокой квалификации во всех отраслях из числа эскимосов. О других общественных организациях мне трудно судить, я недавно приехала. А отдельная организация «Юпик» нужна, потому что она будет заниматься морзверобоями.

Я слышала, что принят закон о гарантиях прав коренных народов, но я сам закон не читала, мне хочется его почитать. О законодательстве люди наши знают мало, но надежды на него возлагают большие.

Чтобы эскимосы хорошо жили, нужно три «З»: Здоровье, Занятость, Зарплата.

Из интервью с Елизаветой Алихановной Добриевой, 1942 г.р., родилась в пос. Наукан, образование среднее специальное, педагог в клубе, оба родителя эскимосы, фамилия и отчество по отчиму, воспитывалась у бабушки и дедушки

У нас район чисто сельскохозяйственный, проводили какие-то изыскания, немного мрамор добывали, а так никаких промышленных работ не ведется, говорят, какие-то запасы есть, но законсервированы, может быть, на какой-то крайний случай. Эскимосы в Лаврентия работают во всех сферах деятельности: и в народном образовании, и разнообразными, кто какое образование получил, тот там и работает. Мужчины работают на разных работах, а на охоту ходят в свое свободное время. Кооператив «Наукан» тоже так работает, но для некоторых это основная работа. Судя по Лаврентия, морским зверобойным промыслом занимаются только коренные жители – чукчи и эскимосы. Как исключение Михаил Зеленский, сам он русский, но здесь родился, вырос, знает чукотский язык в совершенстве, возглавляет кооператив «Наукан».

Я работаю педагогом в Доме народного творчества в клубе «Масак». Основан учительницей эскимоской Леоновой. Она уже умерла, но мы продолжаем начатое ею дело, проводим всевозможные занятия, знакомим с культурой наших предков, как они жили, одевались, чем занимались. В РАНО работает Валентина Григорьевна Леонова, ее дочь, она разработала программу. Мы взяли некоторые элементы из других программ и свое. У нас хорошо программы перекликаются с Ханты-Мансийском, много общего. Мы в школе ведем уроки истории

и культуры Чукотки, где рассказываем о жизни предков и язык науканских эскимосов преподаем в Доме творчества для детей эскимосов и всех желающих. Ульяна Николаевна Тулягак ведет группу с детского сада. Она будет с ними заниматься до школы.

«Масак» – это солнце. Детский клуб, где дети проводят досуг. Они учатся песням, танцам национальным. В этом году я вела уроки предков во втором, третьем и двух четвертых классах. Учащиеся 4 класса и 4 «А» очень хорошо занимались, им очень нравились эти уроки, они с нетерпением ждали, очень активны были. Там учатся не только дети коренных жителей, но и дети приезжих.

Вот регата прошла недавно «Беренгия 99». Но я считаю, что праздник провели скомканно. Сначала планировали три дня, а потом все в один день провели, если так проводить праздники для галочки, то лучше совсем не проводить, потому что я считаю, что очень много средств отпускается, тратится, а многие считают, что не все эти средства используются по назначению, а как прикрытые для отмывания денег.

Применения родному языку почти никакого, все на русском, только в узком кругу говорим на родном языке. И если мое поколение знает язык, то дети уже нет, уже не заинтересованы изучать, так, отдельные слова, фразы, дальше этого не идет. Родной язык мы меньше используем дома, а больше в клубе, в ансамбле, когда в магазинах встречаемся, разговариваем между собой на родном языке. И я могу с уверенностью сказать, что у всех такая ситуация. Мне, например, в моей семье не с кем разговаривать на своем языке.

У нас в школе эскимосский язык вообще не изучается, только чукотский. Сейчас язык изучают только в национальных селах – Уэлен, Лорино, Энурмино, там обязательно. Учебники эскимосского языка есть, но раньше, когда изучали наши языки, сделали ошибку, посчитали, что это диалекты, а на самом деле это отдельные языки науканских, чаплинских и сирениковских эскимосов. Потом посчитали, что за основу нужно взять чаплинский диалект, и на его основе были написаны учебники. Я в 1 классе училась в Наукане, и учил меня Василий Иванович Эмрон. Он тоже эскимос. Мы изучали эскимосский язык по учебникам на чаплинском диалекте, и он нам переводил, с чаплинского на эскимосский. А в педучилище мы тоже начали изучать этот язык, но потом нас перевели в чукотскую группу, так как нас было слишком мало и у нас не было учителя.

Покойная Ирина Андреевна Леонова собирала и записывала очень много традиций, обычаев эскимосов. Она также начала записывать слова и составлять словарь. Долгие годы этот словарь находился у ее дочери, потом мы передали его на Аляску в университет в Фербенксе, там есть центр изучения эскимосских языков. Они познакомились с ним, пригласили меня в 1995 году для работы над ним. Сейчас опять пришло приглашение на его окончательную доработку. Там добавили материалы из книги Меновщикова «Язык науканских эскимосов». И из других источников. Учительница Автонова И.В. работала в Лорино. Она из Наукана. У нее тоже было собрано много материалов. Она

умерла. Мы со всеми этими материалами знакомили лингвистов из Фербенкса. В результате мы должны подготовить словари, эскимосско-русский и эскимосско-английский. Майкл Краус – директор этого центра. Он прислал задание собрать названия птиц на науканском языке. Потом они планируют собрать названия растений, зверей, частей тела на разных эскимосских языках.

И что земля, что море – для наших эскимосов одинаково. И море дает нам и мясо, и жир, и топливо, и одежду, и обувь. И есть духи моря, духи побережья, духи горы, дома, определенной местности, эскимосы отождествляют человека и природу. У них отношение к природе, к морю как к равному, одухотворяют это все. Особенно они все соблюдают при переездах. Допустим, если мы первый раз приехали на какое-то место, нужно обязательно покормить духов этого места.

Дети, конечно, все это узнают от своих родителей, и мы их знакомим с этим также на занятиях кружка. И многие дети это знают. У нас, у береговых чукчей и эскимосов, культура одна, у детей начатки знаний о культуре уже есть. У детей с возрастом уменьшается интерес к таким занятиям, они понимают, что язык изучать трудно.

Когда открылась связь с Аляской, нас усиленно приглашали на все мероприятия. В Провидения администрация старалась помочь, а у нас один ответ: это ваши личные поездки. И мы занимаемся как энтузиасты. Только управление образования поддерживает нас, они считают, что мы должны заниматься языком, культурой. А администрация нет. Окружные власти оказывают поддержку, когда им надо что-то национальное показать. Мы в основном на показуху действуем. Есть клуб взрослых людей «Етти». Мы встречаемся с разными гостями за чашкой чая, показываем свои национальные танцы, игры.

Большую роль сыграло то, что переселили Наукан. Люди компактно жили, языковая среда была. А потом всех по свету разбросали, подрезали под корень. А человек без Родины теряется. Они привыкли в своей местности жить, трудиться. Здесь им пришлось с другим народом жить, с другим отношением, это очень тяжело.

Лучше было бы, чтобы мы не выделялись среди других народов. Особенно когда мы вступили в ИСС, среди других малочисленных народов пошли разговоры, что мы выделяемся, отделяемся. Это очень неприятно слушать. Я считаю, что каждый народ имеет на это право, но в нашей стране нам не стоит выделяться, разрозненно выступать, добиваться через организацию коренных народов. Я сначала активно включилась в деятельность ассоциации, а потом чувствую, дальше слов у нас ничего не идет, нет результатов. Сейчас даже газеты не на что выписать, и у нас даже анадырского телевидения нет, если бы было, мы бы, может быть, больше могли смотреть. Радио у нас тоже нет, в нашем районе все радиоточки сняты.

У нас конституция, законы есть, но я не знаю, могли ли бы законы помочь нашей жизни. Может быть, надо ужесточить выполнение законов. Может быть, не надо было такую политику вести, что мы коренные.

И если говорят, что все равны перед законом, и если бы это действительно соблюдалось, может быть, такого бы не было, и было бы лучше.

Из интервью с Маргаритой Сергеевной Глухих, 1930 г.р., родилась в пос. Наукан, образование среднее специальное, руководитель ансамбля «Белый парус» и клуба «Етти»

Родители оба эскимосы, всегда жили в Наукане, и бабушки, дедушки тоже. Это очень древнее село Наукан, и там всегда жили эскимосы. Моя девичья фамилия Младкина, что означает «волнение волны». Эта фамилия связана с морем. Мы из рода Ситкунагмит, они славились хорошими охотниками. Я знала, что 13 родов. Единственное у нас добывание средств существования – это охота. Никакая отрасль не развивается, кроме охотничьей. А женщины занимались воспитанием детей, шили одежду. Раньше вообще очень мало завозили товаров. Все шили национальную одежду – кухлянки, торбаза, полог в ярангу из оленьей шкуры. Вот так и жили. Мы часто вспоминаем. Вообще-то все женщины в Наукане славились как прекрасные мастера прикладного искусства, они все умели шить, шили на всю семью. А в свободное время охотники занимались резьбой по кости. Все умели делать из кости изделия. У нас вышли такие прекрасные мастера: Емрыпкаин, Хухытан.

В Наукане одни эскимосы жили, так же и в Ратманова, но там очень мало, наверное, 10 семей, потом они переехали в Наукан. Я сюда приехала в 1959 году, уже не было Наукана. И мы сейчас все жалеем, почему Наукан убрали. Ведь в таком же положении малый Диамид, ведь там же тоже гористое место, но там до сих пор живут эскимосы. У нас до 1946 года свободный въезд был, они каждый год приезжали, и наши ездили, устраивали танцы. У них диалект другой, но мы их понимаем.

25 лет назад у нас создан клуб «Етти», это по-чукотски значит «Здравствуй». Наш девиз – «Любите и уважайте традиции, нравы, обычаи коренных народов Чукотки, несите их в массы, передавайте из поколения в поколение!». Наш клуб пропагандирует национальную пищу, устраиваем дегустации, конкурсы мастериц, кто лучше всех камлейку сошьет. Ансамбль «Белый парус» существует уже с 1958 года. А я, когда приехала в 1959 году, я уже взяла эстафету. Название всегда такое было, может быть, это связано с тем, что это были охотники, они в свободное время танцевали, поэтому решили назвать «Белый парус».

Наукан – очень труднодоступное село, свободное время там отдавали именно пению и танцам. Во время праздника кита каждая бригада устраивала танцы. Когда я росла, все танцевали, когда погоды не было. Ведь не было ни телефона, ни радио, но услышишь, один раз кто-то в бубен ударил – надо собираться. Никто не звал, бьют по яряру (по-чукотски), значит, начинаются танцы, и все шли. Бубен – саип по-эскимосски. В «Белом парусе» есть целые семьи, где танцуют все, и родители, и дети. Многие семьи у нас сохраняют семейные танцевальные традиции. В некоторых семьях, даже науканских, не умели дети танцевать, но потом научатся, хорошо, что их родители приводят. Ансамбль привлекает, потому что ведь танцы – это вся радость наша. Хотя и

тяжело нам живется, но, когда танцуешь, все забываешь. Сейчас 16 детей учатся танцевать, я еще и чаепития им устраиваю, игры; или фильмы детские им показываю, детей это привлекает. Их привлекает также, что я их и шить учу.

У эскимосов есть своя вера – языческая. Пожилые это сохраняют, а молодые мало знают. Эскимосы воспринимают мир в целом, хотя есть и обряды, связанные с морем, в нашей семье есть семейный праздник – летом, отмечали всегда на берегу моря, духов кормили, просили у них погоду хорошую, просили их помочь. Мы всегда это делаем. Если бы я в Наукан поехала, я бы там духов покормила. Наши дети знают обряды и соблюдают их. А органы власти не оказывают этому никакой поддержки, они, наверное, не знают, это мы только знаем. Маленькие очень быстро воспринимают, даже петь могут на родном языке. Их тяжело учить танцу, когда они не знают языка.

Международные контакты для нас полезны, они гуманитарную помощь посылают нам. Раньше больше встречались, обсуждали вопросы сложные нашей жизни, за последнее время что-то заглохло. Особенно оторванность ощущается в нашем Чукотском районе. Может быть, в Providенском районе это больше развито.

Из интервью с Валентиной Григорьевной Леоновой, 1961 г.р., родилась в с. Нунямо, мама была эскимоска, а папа – русский. Она и ее предки жили в Наукане, образование высшее, методист по национальным программам в районном отделе образования

В управлении образования сейчас такое направление, чтобы детей обучать морзверобойному промыслу, даже есть планы создать здесь такое профессиональное обучение. Мама была очень заинтересована в сохранении эскимосской культуры, многое собирала, начала писать словарь, записывали технологии, рецепты, она очень переживала из-за того, что многое утрачивается. Даже сама работа педагога в наших школах немыслима без краеведческого материала. В Доме культуры мама организовала детский клуб «Масак», они много с детьми занимались эскимосской культурой. Потом мы эту работу продолжили в интернате. Мы проводили различные обряды, чтобы детям это показать. В школе я вела танцевальный кружок. В округе был объявлен конкурс на работу на родном языке, мне предложили, и я написала работу о Наукане, но моя работа была единственной, и конкурс не состоялся. Я записала в нее беседы со многими науканцами.

Окружные органы власти выделяют какие-то средства на развитие морзверобойного промысла, на снаряжение. Хотя охотятся в основном на своих лодках. Охотники мясо раздают бесплатно, и население к этому привыкло, а может быть, если бы мясо покупали, то были бы средства на развитие промысла. Кооперативу «Наукан», чтобы создать какую-то переработку, нужны средства, а их нет. В образовании сейчас большое внимание уделяется национальному образованию, перед нашим отделом сейчас стоит задача сделать профессиональное

образование, чтобы получали профессию охотника на морзверя. Но от округа нам в этом практически никакой помощи нет, поэтому у нас нет материально-технической базы. Но мы к этому стремимся. Мы все делаем сами с охотниками, но у нас пока нет оружия, снаряжения. Мы надеемся на помощь окружных властей. Пока мы работаем в контакте с кооперативами морзверобоев. Дети уже и сейчас работают в кружках, например в Лорино круглый год. А в Лаврентия летом занимаются, дети закреплены за кооперативами. Их даже уже на охоту берут. В Уэлене тоже такой кружок есть. Там с ними охотовед занимается. Дети с 13–14 лет уже выходят в море, а до этого занимаются на берегу. Количество детей, которые занимаются в этих кружках, почти не меняется, интерес детей сохраняется. Таким образом, основа для профобразования уже создана. Дети, которые занимаются в кружках, за редким исключением, чукчи и эскимосы. В Лорино было два мальчика русских, они после школы стали работать охотниками. В этих кружках могут любые дети заниматься, но естественно так сказывается, что в основном это чукчи и эскимосы. Я как методист была в Лорино и встречалась с этими детьми, они воспринимают это естественно, это для них жизнь. Они понимают, что это будет их когда-то кормить.

Правда, у нас есть ансамбль «Белый парус», вот он способствует сохранению нашей культуры. Это единственное место, где мы свободно говорим на родном языке. А клуб «Етти» играет больше образовательную роль, там встречи бывают, когда кто-нибудь приезжает. Кроме того, и в ансамбле, и в клубе у нас появляется какая-то общность.

Из интервью с Олегом Алихановичем Добриевым, 1961 г.р., родился в Лаврентия, образование среднее техническое, руководитель кооператива «Науках'мит», работает на заправочной станции

Мать эскимоска, а по отцовской линии были и ингуши, мой дед приехал сюда. Я отца плохо помню. Родители раньше жили в Наукане. Все занимались охотой. Отец нас всегда брал с собой на охоту. У меня жена русская, у меня от первой жены двое детей – два мальчика, они эскимосы, я их постоянно беру на охоту и рыбалку.

Идея нашего кооператива появилась в 1992 году у Ивановой Зои Сергеевны. Она создала ассоциацию эскимосов и наше предприятие от ассоциации. Мы отдельно существуем от кооператива «Наукан», но работаем вместе. По штатному расписанию у меня 14 человек. Лодки свои личные. Кооперативные только два «Бурана» и вельбот. Сейчас округ помогает, спецодежду, рацию выделил, вельбот новый, второй год начали снабжать бензином. Мы мясо сдаем через центр социального обеспечения и раздаем населению. Чистых денег мы совсем не получаем. Наша цель – добыть питание, у нас у всех еще есть основная работа. В первую очередь мясо раздаем старикам, потом охотники, потом берет население. Иногда даже двух китов приходится добывать, чтобы мяса хватило. В основном у нас молодежь работает, остался один наставник – Анкаун, еще Альпыргин Боря, к нему подходит. Они, не дай бог, уйдут, мы одни останемся, одна молодежь.

На охоте все ориентируются по поведению кита, с моржами сложнее, они более беспорядочно плавают, но они быстрее на поверхность выходят. Обычно ходят четыре-пять лодок и два вельбота, два кооператива вместе ходят на охоту. У нас всегда одинаково мясо распределяется, мы только для отчета записываем, но с людей ничего не берем. Обряды надо совершать и до охоты, и после. У нас сейчас молодежь не делает. Просим наставника, на первого кита всегда делаем. В принципе, один старик делает.

Раньше в ките все использовалось, например, в Лорино была жиротопка, жир отправляли на материк, а сейчас его некуда девать, выбрасывается лишний жир. Но это все равно со временем не пропадает, птицы съедают, безотходное производство в природе. У нас кожа не остается, все забирают. В Лорино больше китов берут – 50–60, а наш кооператив шесть заказал, Наукан – 15. Охота начинается, как лед уходит в середине июня. Семьи тоже участвуют в разделке, заготовке. Мясо заготавливает каждая семья, сколько нужно. Дети тоже ездят. Для них это очень привлекательно, они все время спрашивают, когда пойдем на охоту. Охотником, конечно, престижно быть. Охотник сам себя обеспечивает мясом, ведь у нас очень много безработных, тех, кто вообще не имеет денег. Охотой могут и русские заниматься, если хотят, мы никому не отказываем, но у нас здесь таких нет, участвуют все же больше чукчи и эскимосы.

Я слышал, что власти сейчас поворачиваются к нам, новый закон принят, сейчас нас освободили от налогов. От федеральных органов власти мы ничего не получаем, во всяком случае, не знаем.

Я эскимосского языка не знаю, на охоте понимаю чукотский. На охоте все имеет чукотские имена, этими словами можно все кратко сказать. Наши многие понимают язык, но не могут разговаривать. В семьях редко говорят на родном языке. Дети не у всех понимают. По образу жизни я ощущаю себя эскимосом, для меня, конечно, важно было бы знать свободно свой язык. Религия наша только стариками сохранялась, в Наукане это знали. Мы это тоже потихоньку перенимаем. Дети, подростки это еще не понимают, со временем это до них дойдет.

Нужно специальное законодательство для коренных народов, потому что у приезжих всякие доплаты есть, а у нас нет. И это, конечно, не по 200 рублей, которые округ сейчас выделил, а полноценно заплатить тем, кто здесь работал и никуда не собирается уезжать.

Из интервью с Анатолием Напаяком, 1953 г.р., родился в Наукане, работает на заправочной станции, образование неполное среднее специальное, мать – чукчанка, отец – эскимос

Отец был охотником, мотористом на вельботе, а мать дома. У меня жена чукчанка, учительница. Дети в школе учатся, младшей три года. Дочь старшая уже выбрала национальность – она эскимоска.

За последние десять лет положение семей коренных жителей ухудшилось, и моей семьи тоже, из-за нестабильной выплаты зарплат. Все

свободное время я занимаюсь рыбалкой и охотой. И от этих занятий я больше получаю отдачи, этим содержу семью. Я научился потихоньку у местных охотников. Мой сын ездит со мной на рыбалку, иногда не хочет, иногда с удовольствием. Мне кажется, он, когда вырастет, будет этим заниматься. Жена и дочь ходят в тундру за растениями, ягодами. Сейчас и приезжие этим занимаются, нужда заставляет. Охотятся они на уток, гусей. На морзверя – только чукчи и эскимосы. Молодые сейчас тоже очень интересуются охотой. Китов сейчас много добывают, но все равно не хватает, у нас нет больших холодильников. На зиму не можем китовое мясо заготовить. Гренландского кита еще ни разу не добывали, хотя квоту получили. У нас для этого снаряжения нет, его трудно добыть. Для рыболовства используют сети, сами плетут из лески. На охоте в основном используют ружья, сейчас появились гарпунные пушки. Охотником может стать любой, кто хочет. Учатся уже в море.

На эскимосском языке я в детстве разговаривал, русского не знал, а потом в интернате забыл. Сейчас понемногу вспоминаю. Эскимосский язык сейчас в семьях сохраняется, охотники в основном по-чукотски разговаривают. В Лорино многие знают язык, а дети уже только на русском, они эскимосский язык только понимают, но не говорят. Мне кажется, никогда не запрещали родной язык. Но и не поощряется. У нас в Лорино язык не изучают, только в Провиденском районе. В Лаврентия не в школе преподают, а в Доме творчества.

И для занятий промыслом организация нужна, но никто за это не берется, нужно хорошего организатора. Мы хотели создать организацию по пошиву национальной одежды, но я не смог, не умею. А другие не хотят или не могут. Средств нет. Охотников организует КСП (бывший совхоз) Лоринский.

Из интервью с Софьей Ивановной Домбровской, 1940 г.р., родилась в Чаплино, образование среднее специальное (педучилище), пенсионерка

Всю жизнь работала в школе. Родители жили сначала в Старом Чаплино, сюда переехали в 1954 году. Родители оба эскимосы, дед был морским охотником. Отец сначала тоже был охотником, а потом работал партийным работником до пенсии. Мама работала в колхозе, потом была домохозяйкой, детей было четверо. В Чаплино ничего не растет, питались в основном дарами моря, но кита я только в Лорино увидела.

Эскимосы почти все занимаются охотой и рыбалкой, мы теперь только этим и питаемся. В совхозе в основном чукчи занимаются охотой, у нас здесь чукотский поселок. Детей берут в море, приучают к охоте, они учатся на байдарках ходить с 12–13 лет. Дети этим с удовольствием занимаются, у них есть желание стать охотниками. Приезжие только рыбачат для семьи, а морзверобойным промыслом не занимаются.

Я языком свободно владею, разговаривая в основном с сестрами, с детьми. Я говорю на чаплинском диалекте, но могу и с науканскими разговаривать. В Чаплино язык преподается, там больше язык сохраняется. В Лорино эскимосы между собой только разговаривают. У

меня внуки лучше знают язык, чем дети. В школе только чукотский язык преподается.

Чтобы жизнь наша стала лучше, надо самим все решать. А развитие промышленности и традиционного хозяйства нужно параллельно вести, я не отделяю эскимосов от другого населения. Если всему населению будет хорошо, то и нам. Эскимосы должны во всех отраслях быть, не только в традиционных.

Из интервью с Александром Григорьевичем Рахтылькуном, 1957 г.р., родился в Серениках, образование среднее специальное, окончил Магаданский политехнический техникум, работает слесарем по ремонту и эксплуатации автотракторного парка

Я не помню, когда начал ходить в море, только начинал себя осознавать, видеть море вокруг, меня брали, говорят, с 3–4 лет, так как я был самый старший из внуков. Хорошо помню, под парусом ходили на охоту на гренландского кита. Мне было лет пять. Управлял мой дед. Грандиозное зрелище, я наблюдал с кормовой части. Я хорошо помню, как наблюдал громадный хвост, уходящий в воду. В кита стреляли из противотанкового ружья. А в повседневной охоте на моржа я постоянно с дедом был, со старшего ясельного возраста и до конца 10 класса.

К традиционным занятиям мы вернулись из-за тяжелых условий жизни, а не лучше ли было бы вообще их не забрасывать. Но если заниматься одной рыбалкой, не проживешь. Нужно больше охотиться на морского зверя и иметь лучшее снаряжение. Кроме того, у нас холодильников нет и мясо пропадает, а если бы можно было добывать и хранить, а потом вывозить на продажу, то этим можно было бы жить. А ведь мы без морзверобойного промысла не выживем. У нас всегда вся пища своя была, мы не зависели от того, привезут продукты или нет. Наши родители все охотники были, все хорошо язык свой знали, у каждого была личная песня. Я хорошо язык знаю, потому что жил с дедом. А мои ровесники уже плохо знают. А родной язык очень важен, особенно на охоте. Ведь на эскимосском можно за секунду сказать то, что на русском потребует времени, из-за этого может даже несчастный случай произойти.

Из интервью с Анатолием Матвеевичем Анкатагиным. В настоящее время безработный. Работал охотником, потом инспектором в «Беренгии». 1948 г.р. Учился в Старом и Новом Чаплино, в Провидения, потом в Магадане четыре года в политехникуме, стал механиком сельского лесного хозяйства. Родители эскимосы

Я родился в Лаврентия, в несколько месяцев меня привезли в с. Чаплино, а потом весь поселок сюда перевели. Все взрослые мужчины отрицательно относились к этому. У нас там было исконное национальное промысловое место, а это бухта, где никогда не селились береговые люди. Мертвая бухта. На охоту ездить минимум 20 км и зимой и летом. В связи с переселением много проблем возникло: дорога на охоту

много времени отнимает, на этих участках с жильем очень плохо. С доставкой добычи тоже проблема: мясо портилось и его выбрасывали – это был моральный удар по охотникам.

Охота для меня – это моя жизнь. Когда была звероферма, добычу отвозили на склад, но часть оставляли себе и делили между охотниками, другим людям давали бесплатно. Теперь звероферма закрыта. Мясо употребляет только население, но отделение Национальной ассоциации сельхозпроизводителей продает мясо дорого, записывает за людьми, кто сколько взял. Незнание языка сказывается и на охоте, ведь все названия на родном языке. На охоте можно одним словом на эскимосском то сказать, что по-русски потребует 10 слов, бывает и наоборот.

Из интервью с Юрием Владимировичем Ятта, охотник-морзверобой, родился в Новом Чаплино в 1961 г., работает в море уже 16 лет

Учился я в Провиденция, закончил отделение механизации в СПТУ, четыре года отработал на электростанции, затем уволился и перешел в охотники. По судовой части я был лет 12 стрелком, сейчас уже четыре года звеньевой, под началом у меня пять человек. Родители – эскимосы.

В Старом Чаплино – Уназике – старые люди рассказывали, жили очень хорошо. Там постоянно зверь есть, а тут надо искать его, уходить далеко. Когда зверя нет, мы его ищем вплоть до Аракамчечена весной – километров сто и больше. Когда лед проносной, там бывает зверь среди льда – лахтаки, моржи, их в основном бьем. Из сытного места наши были переселены сюда вглубь, в этот мешок. Даже зимой отсюда надо на кромку идти далеко – 15–20 километров. На снегоходах, на собачьих упряжках охотники туда ездят. Зимой у меня карабин только, достаточно, чтобы добыть нерпу, лахтака, в крайнем случае – моржа. Сейчас одного-двух добыл, и хватает, это раньше мы сотнями били для зверофермы, людям порой доставало, а теперь мясо лежит. Охотпромысел для меня, во-первых, работа, во-вторых, жизнь. Сейчас в основном из-за нехватки горючего стоим. Бензин сегодня привезли, завтра пойдем на серого кита. Весной были гренландские киты, но для нас проблема их вытаскивать. В бухте живем, припай далеко находится, из-за этого не бьем гренландского.

Из интервью с Глебом Александровичем Наказиком, 1941 г.р., учитель Новочаплинской средней школы, родился в Старом Чаплино, в Уназике. Родители эскимосы, отец был охотником и рыбаком. Мать работала в колхозе

Новое Чаплино возникло силовым путем, было укрупнение хозяйств. И мы попали в каменный мешок, здесь была территория оленеводов, пастбища, а нас сюда в 1958 году переселили. Женат был на эскимоске, она умерла. Я не жалею, что стал учителем, пошел по стопам моего дяди Майны, он был первым эскимосским учителем. Тут теперь много моих учеников работает. Из традиционных видов хозяйствования остались в основном охота и рыбалка, когда есть условия, в основном бензин, летом бьют зверя, можно выжить. Зимой сложнее. Собираательство сейчас слабо развито. Технологии заготовки

утрачены. Пошив национальной одежды сохраняется однобоко – в школе, как пошив сувениров. Да и тапочки, и торбаза иногда шьют не традиционно. Кроме того, надо учить шить и камлейки, и обычную одежду. Для обучения традиционным промыслам не хватает материалов. Я хотел учить делать куврак – сеть на нерпу для весенней охоты. Но в этом году не хватило материала, чтобы плести сеть. Кроме того, нужно больше внимания уделять в школе обучению необходимым трудовым навыкам, например откапыванию себя, окон от снега, умению ориентироваться в плохую погоду. В традиционных промыслах очень важно знать эскимосский язык. Одним эскимосским словом можно многое объяснить. Например, аксивук, что означает повернуть нос байдары, лодки веслом. Так легче сказать, чем по-русски объяснять. Также нужно готовить к тому, что в море может случиться шторм или другое ЧП.

Традиционные промыслы у нас развиты недостаточно, многое из продуктов охоты пропадает. Раньше из шкур самок моржа готовили стенки для байдары, сейчас этого нет, используют вельботы, лодки металлические. Раньше кости, особенно китовые ребра, использовали на растопку. Вместо моржового клыка мастера использовали самые плотные кости. Когда я начинал работать, старик Тагрувье вел косторезный кружок. Но это все свернулось, потому что клыка не стало, его стали сдавать государству, а косторезное производство сконцентрировалось в одном месте – Уэлене, а на побережье стало чахнуть. А раньше здесь каждый второй резал. Конечно, традиционные промыслы должны сохраняться: охота, косторезный промысел, пошив, хотя бы сувениров. А старшее поколение живет в основном тем, что передают свои знания молодым.

В школе сейчас преподается эскимосский язык, дети, особенно в младших классах, с увлечением занимаются. Для нашей молодежи, детей важны контакты с о. Св. Лаврентия, там речь чище, контакты с ними помогают. Главное – уши открылись, это эскимосское выражение, чтобы они могли узнавать, в сплошной речи выделять слова.

Из интервью с Сергеем Михайловичем Рентиным, с. Новое Чаплино, 1960 г.р. Родился в Пловере, около Проведения. Образование среднее, кроме того, закончил в Магадане курсы судоводителей. Женат, жена – чукчанка из Усть-Белой, трое детей

Я работал до 97-го года охотником в совхозе «Новая жизнь», а затем в парке «Беренгия» в должности государственного инспектора. Охотиться и рыбачить для меня очень важно. Я могу собак содержать только за счет моржового, китового, нерпичьего мяса. Шкуры нужны на одежду. Еще мы растения собираем. Иначе мне семью не прокормить. Охотой не все занимаются, не у всех есть возможность. В Чаплино возможности и для охоты, и для сбора дикоросов. Но многие не имеют оружия, лодок, горючего. Если бы все это было, то и охотников бы было больше.

Выводы

Записанные интервью и наблюдения, которые я могла сделать в течение месяца работы на Чукотке в 1999 г., позволяют показать некоторые представления людей о своей культуре и возможностях ее развития. Полагаю, что о многих вопросах они задумывались во время наших бесед, тем более о политической ситуации и законах. Люди больше интересовались ежедневными делами, промыслами, пищей, танцами. Вместе с тем зависимость эскимосов от природных ресурсов и доступа к ним, укорененность их образа жизни в природу и локальность выработали у людей умение анализировать и принимать решение. Для них очевидна роль эскимосского языка: «А родной язык очень важен, особенно на охоте. Ведь на эскимосском можно за секунду сказать то, что на русском потребует времени, из-за этого может даже несчастный случай произойти». Они подчеркивали, что охота – это их жизнь, и важно ее правильно организовать. А танцы создают радость, и поэтому они так много танцуют. Эскимосы – сравнительно малочисленный народ в России, и для них очень важны длительно существующие связи с другими группами инуитов, особенно через пролив. 1990-е гг. были для них сложными, во многом из-за фактического отсутствия продуманной социальной политики. Создание организаций на международном, федеральном и местном уровнях, принятие новых законов давали людям надежду. Но главное, что составляло их жизнь и жизнь их детей и внуков, – это охота и танцы, это и их идентичность, и их мир.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Ачиргина Т. Родной язык в жизни коренных народов Чукотки // Мир коренных народов. 2000. № 3. С. 57–59.

Богословская Л.С. Будут ли жить эскимосы на Чукотке в третьем тысячелетии // Мир коренных народов. 2000. № 3. С. 54–56.

Богословская Л.С., Крупник И.И. Традиционный морской промысел Чукотки на рубеже веков. Смена поколений // Тропюю Богораза. Научные и литературные материалы / сост. и науч. ред. Л.С. Богословская, В.С. Кривошёков, И.И. Крупник. М.: Институт наследия – ГЕОС, 2008. С. 166–174. (Труды ЧФ СВКНИИ ДВО РАН. Вып. 10).

Гириц К. Интерпретация культур. М.: РОСПЭН, 2004.

Днепровский К.А., Шокарев С.Ю. Легендарный эскимосский поселок Наукан в составе номинации в Список всемирного наследия ЮНЕСКО // Журнал Института наследия. 2019. № 2 (17). URL: <http://nasledie-journal.ru/ru/journals/288.html>.

Коломиец О.П. Этническая экономика и предпринимательство на Чукотке // Прибыль не ради прибыли? Экономические практики коренных народов Севера России в условиях рынка / отв. ред. Е.А. Пивнева. М.; СПб.: Нестор-История, 2021. С. 22–61.

Крупник И.И., Богословская Л.С., Альпыргин Б.И., Добриева Е.А. Науканский «ледовый словарь»: к реконструкции ледового

культурного ландшафта // *Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований*. Vol. IX. Part 3. 2013. С. 167–187.

Леонова В.Г. Память о Наукане // Тропой Богораза. Научные и литературные материалы. М.: Институт наследия – ГЕОС, 2008. С. 156–165. (Труды ЧФ СВКНИИ ДВО РАН. Вып. 10).

Лопуленко Н.А. Эскимосы // Народы Северо-Востока Сибири / отв. ред. Е.П. Батянова, В.А. Тураев. М.: Наука, 2010. С. 583–635.

Моргунова-Швальбе Д.Н. Языковая адаптация на примере эскимосов-юпик с. Новое Чаплино, 1998–2018 гг. (выбор языка и языковое переключение) // Прикладная этнология Чукотки: народные знания, музеи, культурное наследие / отв. ред. О.П. Коломиец, И.И. Крупник. М.: PressPass, 2020. С. 95–119.

Мырнин Н.И. Зверобой Чукотки – наблюдатели природы // Прикладная этнология Чукотки: народные знания, музеи, культурное наследие / отв. ред. О.П. Коломиец, И.И. Крупник. М.: PressPass, 2020. С. 58–73.

Нильсен Б. Эскимосские морские зверобой Чукотки и смена политических режимов в России // Этнографическое обозрение. 2007. № 6. С. 156–170.

Рыжакова С.И., Сироткина И.Е. Performance studies: концепция и исследовательские подходы // Обсерватория культуры. 2016. Т. 13. № 6. С. 726–735.

Kozlov A., Zdor E. Whaling Products as Element of Indigenous Diet in Chukotka // *Anthropology of East Europe Review*. 2013. Vol. 17. No. 1. P. 127–138.

Sillanpää L. Awakening Siberia. From Marginalization to Self-Determination: The Small Indigenous Nations of Northern Russia on the Eve of the Millennium. Helsinki: University of Helsinki, 2008.

МАРКЕРЫ И СИМВОЛЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ



Миссонова Людмила Ивановна

ЭТНОНИМИЯ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК ДЛЯ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ГРУППОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТИХООКЕАНСКОМ РЕГИОНЕ

Тема этимологии этнонимов пограничных территорий Дальнего Востока в XXI в. оказалась крайне востребованной самой жизнью коренных малочисленных народов Севера¹. Несколько статей владивостокских исследователей выявили актуальность этой проблематики, что привело, в частности, к обсуждению вопросов, поднятых в публикациях А.Ф. Старцева «Классификация и этимология этнонимов ороков Сахалина в отечественной литературе» и «Нерешенные проблемы этнонимии ороков Сахалина в трудах российских и зарубежных исследователей», посвященных проблемам этнонимии ороков Сахалина².

Прочтение этих статей приводит сразу к нескольким выводам:

1. Заниматься этимологией этнонимов можно только гипотетически; ученые должны понимать, что каждое новое исследование, вполне вероятно, будет вносить дополнения, способные скорректировать или совершенно изменить первоначальные предположения, сформулированные в тот или иной период времени.

2. Полностью раз и навсегда решить исследовательские проблемы в области этнонимии не видится возможным, поэтому такая постановка задачи сама по себе неразумна.

3. Любое построение каких-либо лингвистических схем для этимологического анализа этнонима нелингвистами, не владеющими профессиональными знаниями о строении конкретного языка (или группы языков), будет некорректным; гипотетические данные этногенеза или

¹ Первая публикация автора по этой теме состоялась в журнале «Этнографическое обозрение» (см.: Арутюнов, Миссонова 2022).

² Прежде всего см.: Старцев 2018, 2020.

мифологические материалы фольклора не могут служить безусловным основанием для лингвистического анализа этнонимов.

4. С большой осторожностью следует сопоставлять этнонимы на латинице и кириллице, нужно учитывать их первоначальное написание.

5. Необходимо помнить, что самоназвания зачастую устанавливались тогда, когда письменности у народов (в данном случае Тихоокеанского региона) еще не было, а следовательно, разночтения неизбежны.

6. Важно различать этнонимы, записанные переписчиками, чиновниками, этнографами, лингвистами и людьми, владеющими языком с детства (среди последних также могут быть разночтения, что объясняется своеобразием диалектов и зачастую естественным отсутствием теоретического знания грамматики родного бесписьменного языка).

7. Каждый этноним служит выражением групповой идентичности – это относится как к историческим, так и к современным этнонимам, только задачи самоопределения разные; этнонимия интересна не только с лингвистической или этимологической позиций (что абсолютно закономерно для лингвистов).

8. Процессы развития самих этнонимов и их воздействия на групповую идентичность остаются актуальны для этнологических и социально-антропологических исследований и в XXI в.; нельзя рассматривать вопросы этнонимии отдельного, как бы вырезанного из культурного ландшафта народа, необходимо сопоставление с материалами по соседствующим с ним индигенным общностям, в данном случае Тихоокеанского региона: некоторым тунгусо-маньчжурским народам, нивхам и айнам.

Сама история исследования сахалинской этнонимии ставит сегодня новые жизненные вопросы. Рассматривать культуру айнов и нивхов отдельно от культуры тунгусо-маньчжурских этнических общностей островного пространства региона в настоящее время не совсем корректно. Существуют артефакты, которые однозначно атрибутировать тому или иному коренному народу островов не представляется возможным и не имеет смысла. Так как территория обитания предков была единой, то она осваивалась на протяжении многих поколений в одинаковых для всех этнических общностей географических и климатических условиях. В таких условиях использование разными народами схожих понятий для описания предметов/явлений вполне логично. При этом, поскольку территория Сахалина (и соседних островов) достаточно обширна, представители разных общностей могли вести свое хозяйство, не мешая друг другу. Занимаемые ими экологические ниши могли соприкасаться и пересекаться (образуя трансграничные ниши), и все это находило отражение в бытовавшей лексике. Перекрестное восприятие смыслового содержания лексических единиц (изнутри и извне) в сложном межэтническом пространстве приводит к естественным проблемам в изучении этнонимов.

Самоназвания народов Тихоокеанского региона издавна интересовали ученых и путешественников. Так, говоря о роли Л.И. Шренка в

исследовании в XVIII в. Приамурья, Приморья и Сахалина, Ю.А. Сем указал: «...большое внимание Л.И. Шренк в своей работе обращает на этнонимику, название народов. Он ввел в научный оборот многие такие названия. По мере своих сил и возможностей он попытался дать им трактовку. Вот лишь некоторые из них, которые используются до настоящего времени в трудах ученых: хэчже най ‘живущие книзу люди’; мангуны – мангу ‘Амур’ + ны/ни ‘люди’ – ‘Амурские люди’; ла-мука – ламу + ка ‘жители’ = ‘приморские жители’; Дондон най ‘Жители, люди из селения Дондон’; попытался связать слово XVII в. “натки” с названием най ‘человек, люди’» (Сем 2003: 90).

А сам Л.И. Шренк отмечал: «Хотя они сами и не называют себя этимъ именемъ, но *най* по-гольдски значить “люди”, причем слово это связывается съ именемъ какой-либо отдѣльной мѣстности для обозначенія ея жителей. Кромѣ того, посреди гольдской области есть сравнительно большое селеніе, носящее названіе “Найхе”; но существуетъ ли какая-нибудь этимологическая связь между этимъ названіемъ и вышеупомянутымъ словомъ, я не берусь рѣшать» (Шренк 1883: 117).

В начале XX в. И.А. Лопатин, анализировавший историю Маньчжурии и тунгусских народов, отмечал: «Более всего путаницы в наименовании народов. Часто один и тот же народ имеет в письменности несколько названий, или, наоборот, под одним именем оказывается несколько различных народов» (Лопатин 1922: 7).

Тем не менее в середине XX в. ситуация немного изменилась. При обращении к докладным запискам сотрудников Института этнографии, составленным на основании полевых наблюдений и направленным в 1959–1962 гг. в местные и центральные органы власти, становится очевидно, что в тот период вопросам этнонимии не уделялось особого внимания: кроме отдельных таблиц с указанием численности представителей тех или иных народов, работающих в колхозах изучаемого региона, никаких других данных, имеющих отношение к этнонимии, не приводится³. Г.М. Василевич замечает, что если в колхозе преобладали представители индигенного населения, к примеру эвенки, он числился «эвенкийским колхозом» (Соколова, Пивнева 2005: 10).

Статьи состоявшихся ученых, представленные в блоке вышедшего в свет в 2022 г. журнала «Этнографическое обозрение»⁴ по этнонимии Дальневосточного региона, демонстрируют уровень изучения этнонимии тихоокеанского культурного ареала, достигнутый ко времени публикации, а также естественную взаимосвязь этнонимов островного и материкового пространств. Важно, что написанию этих статей предшествовала многолетняя экспедиционная работа всех авторов в местах исторического и современного расселения этнических общностей Тихоокеанского региона – пограничной (во всех смыслах) территории. Этнонимы в многогранных их проявлениях напрямую связаны с жизненной необходимостью индигенных общностей определять

³ См., напр., докладную записку А.В. Смоляк: Соколова, Пивнева 2005: 199–227.

⁴ См. подробнее: Арутюнов, Миссонова 2022.

(выделять или отделять) свою групповую идентичность. Названный блок статей представляет собой попытку междисциплинарного подхода к изучению этнонимии тихоокеанского культурного пространства.

* * *

Известно, что в XIX в. для обозначения народов Дальневосточного региона использовались этнонимы *сантаны*, *ороки*, *сумеренкуру*, *гиляки*, *мангуны* (Мамия Риндзо 1938: 28–29, 56–57 и др.); подчеркнем, что в этот перечень включалось и наименование «ороки». Но правомерно ли в XXI в. ставить в один ряд этнонимы «нанайцы» (уже не гольды), «нивхи» (уже не гиляки) и «ороки»? Ведь последние по воле чиновников внесены в Перечень народов РФ (для переписей 2002 и 2010 гг.) как «уйльта» – сегодня это официальное государственное наименование народа, хотя в написании слова действительно есть ошибка, которую справедливо отмечали лингвисты А.М. Певнов и Т. Цумагари. Заметим, что, выступая в качестве научного редактора, Т. Цумагари, прекрасно разбиравшийся в лингвистических тонкостях тунгусо-маньчжурских языков, из уважения к законам нашего государства в заглавии книги, вышедшей на русском, использовал официальное наименование (уйльта): «Сказания и легенды народа уйльта» (Икегами 2007). И если именно этот термин используется в официальных документах, то почему вызывает удивление его появление в научных работах XXI в.? Остается только сожалеть, что чиновники не обратились к лингвистам, когда в 1990-е гг. решался вопрос об изменении наименования народа, и надеяться, что правильное написание все же будет признано на государственном уровне. (Хотя уже то, что народ перестали записывать ороками или ороченами/орочами, вселяет некоторую уверенность, что групповая этническая идентичность будет выявлена более корректно, а численность не будет настолько искажена в переписях XXI в.)

В обращениях 1990 г. жителей г. Поронайска и с. Вал о переименовании народа фигурировало как желаемое название «ульта»⁵. Этот вопрос на уровне Государственного комитета Российской Федерации по статистике решался в начале 1990-х гг. В документах того времени (обращениях комитета за консультацией в ИЭА РАН и в ответных письмах института) употреблялись названия «уйльта» или «ульта», этноним «уйльта» не обсуждался. Когда и на каком этапе рассмотрения вопроса в органах власти он возник – не ясно. Е.А. Бибикина и С. Минато, информанты и соавторы первого уйльтинского букваря, изданного в 2008 г., рассказывали, что в 1990-е гг. во время работы над букварем японский проф. Дз. Икегами (из Университета Хоккайдо) преподавал им грамматику родного языка, это были их первые уроки письменного языка. Во время презентации букваря 2008 г. широко использовался этноним *уйльта*, т.к. «еще не знали, что в тунгусо-маньчжурских языках три согласных подряд в одном слове не допускаются». Подчеркнем, что

⁵См.: Кузнецов, Миссонова 1991: Приложения 1–3.

к моменту выхода букваря прошла Перепись населения РФ 2002 г. и утвердилось официальное название народа – «уйльта». При этом сохраняется (что нелепо) «ороки (ульта)» и в ныне действующем Едином перечне коренных малочисленных народов РФ (утвержден постановлением Правительства РФ от 24 марта 2000 г. № 255).

История этнонимии уильтинского народа изложена и проанализирована многократно автором данной статьи. В 1991 г. по результатам первой экспедиции на Сахалин в июле – сентябре 1990 г., организованной с целью проверки результатов переписи населения, была опубликована статья в «Исследованиях по прикладной и неотложной этнологии», в которой использовано название «ороки» согласно переписи 1989 г. (Кузнецов, Миссонова 1991). В последующие годы вышел целый ряд работ по этой тематике⁶. Нет смысла вновь приводить здесь многочисленные наименования народа и историю их бытования. Остановимся лишь на тех, которые необходимы в рамках заявленной темы.

Ю. Янхунен, рассматривая этимологию этнонима *Orok*, отмечал, что утвердившееся среди ученых мнение о связи этого слова с тунгусским термином «северный олень» (поскольку люди, известные под именем уилта, являются оленеводами) несостоятельно. Исследователь демонстрирует, что такое объяснение неправдоподобно и предлагает рассмотреть связь этнонима *Orok* с широко распространенным на материке родовым этнонимом *Uryangkhai*. Это наименование народа, по мнению автора, закрепилось за «ороками» через языки их соседей – сахалинских айнов и сахалинских гиляков. История этнонима *орок* служит иллюстрацией «лингвистического симбиоза» аборигенов Сахалина (Austerlitz 1989: 1–52; Janhunen 2014: 78). Три языка коренных народов острова появились здесь в таком порядке: гилякский, айнский, орокский (что связано с последовательностью переселения этих народов на Сахалин⁷). И гиляки, и айны видели в ороках более поздних переселенцев, и это может быть одной из причин, по которой они стали известны как *урянхай* – этот вариант этнонима распространен на материке. В отличие от гиляков и айнов, а также от ульчей (на материке), для ороков оленеводство стало основой жизнедеятельности. Как это произошло – интересный вопрос, на который предстоит ответить исторической этнографии, заключает Ю. Янхунен, но название *ороки* старше, чем их оленеводство (Janhunen 2014)⁸.

Приведем пример из уильтинско-японского словаря Н. Магата, в котором поясняется значение слов: «*orókko*» – так «айну» называют народ «уирута» (запись по-японски *ウイルタ* катаканой означает, что это слово в языке иностранное; звук *л* в яп. яз. отсутствует); «*orinili*» – так «уирута» называют народ «гирия:ку» (т.е. гиляков); и выражения «*aŋdái xalá*» – обозначает «другие народы» (иноземцы) (Magata 1981: 7, 158–159). Очевидно, что этнонимы, относящиеся к бесписьменным

⁶ Подробнее см.: Миссонова 2002, 2006 и др.

⁷ См. подробнее: Янхунен 2022.

⁸ Об образовании экзоэтнонимов нивхов от тунгусо-маньчжурского корня *гилэ* см.: Груздева 2022.

языкам, произносились (а позднее и записывались) так, как они были услышаны представителями разных народов и как их удобнее было употреблять в реальной жизни.

В «Эвенкийско-русском словаре» 1958 г. – одном из основополагающих словарей эвенкийского языка – находим: «**орон** олень (домашний) [...Орок ула...]»; «**орочён** оленевод (прежнее самоназвание *забайкальско-амурской группы оленных эвенков*) [Эвен **орочел** прежнее самоназвание охотских и камчатских эвенков]»; «**орочй** оленный, имеющий оленей» (Василевич 1958: 327). На сахалинском диалекте эвенкийского языка «улта» переводится на русский язык как «орók (мужчина)» (Там же: 439). Значит, сахалинские эвенки ороками их не называли.

Почему на русский язык слово переводится именно как «орок», если все исследователи отмечают, что представители этой этнической общности в XX в. сами себя так не именовали? Видимо, причина кроется в далеком прошлом. Под сходным названием народ известен и в маньчжурских летописях – *орунчун* (Патканов 1906: 132). Важную попытку гипотетически объяснить появление наименования *orókko* в языке именно этой тунгусо-маньчжурской общности делает А.М. Певнов⁹.

Наибольшее число вопросов вызывает перевод уильтинских фраз на русский язык в словарных статьях, созданных на основе архивных полевых материалов К.А. Новиковой. Из текстовых фрагментов бытовой и фольклорной речи абсолютно ясно, что все информанты в 1949–1951 гг., т.е. «в пору активного функционирования» языка, говорили о себе и своем народе «ујилта (ујл'та, ул'та)», но при этом везде их «самоназвание» переводится «орок, ороки» (Озолия 2001: 5–6, 374–375 и др.). Не по той ли это причине, что так уже было записано в официальных документах (а в дальнейшем во всех переписях населения СССР)? Разговоры на эту тему были у меня с А.В. Смоляк, которая четко объясняла свое употребление этнонима «ороки» именно этим. В 1990-е гг. она (когда сама из-за почтенного возраста уже не могла ездить в экспедиции) с большим интересом слушала сообщения коллег о народе, представители которого в конце XX в. хотели внести в паспорта свое самоназвание, и задавала массу вопросов. Получается, что этноним *ороки*, попав как заимствование в язык этого народа, далее уже жил своей жизнью: его использовали соседние народы¹⁰. В советский период форма *ороки* превалировала в официальных документах, порождая обстоятельства, ведущие к искажению численности народа, его групповой идентичности. Этим и были вызваны обращения представителей народа в государственные органы с просьбой об утверждении в качестве официального названия народа «улта».

Своя история жизни имеется и у этнонима *орочены*.

⁹ Подробнее см.: Певнов 2022.

¹⁰ См.: Певнов 2022.

«По оборотам речи, ороченский язык не лишен некоторой картинности и известной доли своеобразной поэзии. Так, например, фраза: “солнце взошло”, по-ороченски звучит “сяу гаппаһани”, что в образном переводе, собственно, означает: “солнце воспрянуло из моря, как стрела лука”. По фонетике своей, ороченский язык чрезвычайно энергичен и в то же время своеобразно музыкален. Кроме того, он в высшей степени приспособлен к условиям охотничьей жизни самих орочен, давая им возможность переговариваться между собою на значительных расстояниях. Но в то же самое время произношение ороченского языка до крайности тонко <...> Если <...> принять во внимание, что ороченской речи, вообще, свойственны такие звуки, каких нет вовсе в русском языке, и что в числе их имеется значительное число гортанных и носовых звуков, то станет понятным, почему произношение этого языка нельзя не отнести к числу весьма трудных» (Леонтович 1896: 9–10).

Во Владивостоке «Генерального Штаба, Капитан» С. Леонтович написал 22 декабря 1895 г.: «...вследствие чрезвычайной тонкости и сбивчивости произношения, обусловливаемой отсутствием письменности <...> многое в предлагаемом словаре выяснить вовсе не удалось, многое выяснено не вполне, а многое, быть может, и записано не совсем точно. В таком случае, дело других – дополнить и исправить его!» (Леонтович 1896: IV–V).

Капитану удалось записать следующие этнонимы (Леонтович 1896: 132, 46, 146, 75, 147):

Тунгус – Кила.

Аинец – Куи.

Якут – Ёко.

Китаец – Нинка.

Японец – Шиша.

Объяснения С. Леонтовича выглядят логичными и справедливыми: «Письменности ороченский язык <...> не имеет, и в силу этого его нельзя считать прочно установившимся ни в отношении всех грамматических его форм, ни в отношении произношения, некоторая произвольность которого становится очевидной при повторных вопросах даже одного и того же лица <...> если принять во внимание разъединяющее значение суровой еледоступной природы <...> Даже такие незначительные, сами по себе, расстояния, как 25–30 верст, при этих условиях оказывают на язык уже заметное в этом отношении влияние» (Леонтович 1896: 8).

Из переписки 1924–1939 гг. С.М. Широкогорова и главного редактора журнала «Польского товарищества ориенталистов» В.Л. Котвича стало известно, что Широкогоров, если бы ему удалось найти «хотя бы небольшие средства» на поездку, намеревался в 1925 г. заняться изучением языка «ороков» Сахалина. За год до этого он писал, что у них с Елизаветой Николаевной (жена С.М. Широкогорова) есть на Сахалине «друзья – тунгусы», к которым она ездила на месяц в 1924 г., чтобы избежать тропической жары в Китае, соединив «отдых с небольшим делом» (Архив Владислава Котвича – 1. Л. 120б.–13). Так как

Е.Н. Широкогорова могла приехать из Китая только на Южный Сахалин, в 1905–1945 гг. относившийся к губернаторству Карафуту (Япония), вероятнее всего, она могла посетить Корсаков и «тунгусов» (т.е. эвенков и уйльта/ороков, зачастую состоявших в смешанных браках и занимающихся оленеводством), живущих в Поронайском р-не (на о-ве Сачи – японское название тех лет; ныне о-в Южный). Готовясь к поездке, С.М. Широкогоров пытается заранее изучить этнонимию народа: «А нет ли в словаре Пилсудского (это ведь ороки Сахалина?) указаний как себя называют ороки и перечень их родов?» (Там же. Л. 79). Остается только сожалеть, что экспедиция не состоялась. Можно предположить, что С.М. Широкогоров употреблял этноним «ороки», чтобы не смешивать этот народ с ороченами. Он писал: «...под именем орочен я буду разумеать не только орочен нерчинского и читинского уез., как это принято официально и перенесено г. Паткановым в литературу, а всех забайкальских тунгусов-олeneводоов, в противоположность кочевым тунгусам-скотоводам» (СПб филиал АРАН). Обратим внимание, что в публикациях на английском языке используются сразу все три этнонима – «Tungus-Orochens (Evenkis)» – для обозначения этой этнической группы, вероятно, чтобы не было сомнений в том, кого же в этот период изучали С.М. и Е.Н. Широкогоровы: «Летом 1912 г. и снова в 1913 г. пара отправилась в степи по ту сторону озера Байкал, чтобы проследить этническое происхождение местных тунгусов-ороченов (эвенков)»¹¹. Полагаю, что восприятие этих этнонимов англоязычным читателем еще более запутанное, чем русско- или японоязычным¹².

В архивах Польши и Японии хранятся рукописи С.М. Широкогорова – его лингвистические, этнографические, социально-антропологические исследования различных общностей, прежде всего «манджуро-тунгусской», тюркской и монгольской¹³. Одной из обсуждаемых тем оказалось значение «ого». Так, в одном из писем С.М. Широкогоров писал В.Л. Котвичу: «...что касается огона, то же значение “захождения” как это от бурятского <...> меня навело на мысль об этнографическом комплексе “захода – восхода” etc. т.е. движения солнца как одушевленного существа. Огона <...> мне представляется <...> формой от ого – входить <...> в этнографическом сознании Монголов их старый термин от ого – входить [Мне очень приятно, что ого – место, etc. Вы считаете турецким, т.к. <...> мне всегда казалось что это слово не тунгусское и не монгольское, а источника я не знаю]» (Архив Владислава Котвича – 1. Л. 58).

В рассуждениях о тунгусской лексике и лингвистике С.М. Широкогоров пишет: «К логике тунгусского анализа “отношений во времени и пространстве” я себе хорошо набил руку. Посему <...> вспомню, что

¹¹ Подробнее об этом см.: Отчет о поездках 1914; Anderson, Arzyutov 2019: 744.

¹² Напр., см.: A Tungus Dictionary 1944.

¹³ О чем говорят архивные материалы С.М. Широкогорова: Архив Н.А. Невского; Архив Владислава Котвича – 1.

“здесьшний” как самоназвание народов все больше и больше уступает место другим названиям при более детальном изучении языков и оно /это идея/ было скорее вызвано обще-теоретическими соображениями о “примитивности” всех народов кроме европейцев, – психология либеральствующих эволюционистов XIX века» (Архив Владислава Котвича – 2. Л. 58об.)¹⁴. Как подчеркнула У. Йохансен, радикализм мышлений привел С.М. Широкогорова к результатам, опережавшим этнологию того времени на добрые 50 лет, она отметила его «культурно-экологический образ мышления или же постулат восприятия исследуемых народов в соответствии с их собственными психоментальными представлениями, а не сообразно “комплексу исследователя”» (Йохансен 2002: 142).

Из-за многочисленности и запутанности бытования этнонимов попытки найти ответ на вопрос о расселении и численности уильтинской общности приводили к разным результатам (Невельской 1969 [1878]: 262, 266–267, 286–287, 289). Так, А.И. Лаббэ в 1899 г. сообщает о 773 ороках на Сахалине (Лаббэ 1903: 15). Перепись 1897 г. зарегистрировала на Сахалине 749 «орочон» в Тымовском и Корсаковском округах. Б.О. Пилсудский пишет о 246 ороках южной группы и 278 – северной группы (Пилсудский 1989: 27). В 1912–1913 гг. среди сахалинских инородцев было зафиксировано «ороков 74 д.м.п. и 55 д.ж.п. при 20 хозяйствах» (ГИАСО. Л. 1).

В 1905 г. южная часть Сахалина отошла к Японии, а в 1920–1925 гг. и северная его часть была оккупирована японцами. Перепись 1926–1927 гг. проходила, естественно, только на территории советского, т.е. северного, Сахалина. Полученные в ее ходе данные о численности разнятся. Так, ссылаясь на материалы переписи, одни источники говорят о 162 «ороках» (Кузнецов 1999: 39–41). Другие – о том, что «численность ороков в СССР, согласно переписи 1926 г., – 182 чел., зарубежных – 298 чел. (по данным японской статистики 1928 г.)» (АМАЭ РАН. Л. 1025). Третьи утверждают, что в северной, советской части Сахалина было 157 ороков, из которых 22 являлись оленеводами и вели кочевой образ жизни; в южной части Сахалина «в современных районах Поронайском, Холмском и Корсаковском» проживало примерно 300 ороков. «Бывали случаи перекочевков ороков-оленеводов из южной части Сахалина в северную» (Там же. Л. 8).

Когда Южный Сахалин вошел в состав СССР, часть уильтинского населения уехала в Японию вместе с японцами. По подсчетам исследователей второй половины XIX – XX в. и переписей конца XVIII – начала XX в., численность уильтинской общности к середине XX в. составляла от 350 до 773 человек. Сведения в переписях могли быть ошибочными из-за путаницы в этнонимах: в переписных листах значились «орочоны», а так называли в разные времена и представителей других тунгусоязычных этнических общностей. С. Леонтович, к примеру,

¹⁴ О понятии «здесьшний» по отношению к этнониму «нивх» см. также статью М.Ю. Груздевой и М.Г. Тэминой (Груздева, Тэмина 2022).

объясняет причины, побудившие его взяться за составление русско-ороченского словаря, так: «Прилагаемый словарь составлен в бытность мою в экспедиции, снаряженной военным ведомством летом 1894 года, для исследования бассейна реки Тумнин, (впадающей в Татарский пролив, севернее Императорской гавани) <...> В экспедицию эту взят был существовавший уже в то время ороченский словарь г. Протодиаконова, изданный православным миссионерским обществом. Но, паче чаяния, он оказался почти совершенно бесполезным. Причины этого заключаются в том, во-первых, что главная масса слов этого словаря относится, по утверждению тумнинских орочен, к амурскому наречию, которое для большинства из них, не побывавших на Амуре, не совсем понятно; во-вторых, словарь этот не дает никаких указаний на общие основные законы ороченской речи. Эти обстоятельства и послужили побудительной причиной к составлению предлагаемого словаря» (Леонтович 1896: III–IV).

В 1922 г. И.А. Лопатин писал: «Тунгусские и маньчжурские народы составляют, конечно, одну группу народов, но не следует их смешивать <...> Некоторые писатели совершенно неправильно причисляют орочен (также орочен, как будто от ороче) к маньчжурам, а орочей – к тунгусам, а другие называют обоих ороचनाми» (Лопатин 1922: 20). К тунгусской группе (входящей в состав урало-алтайских языков), по мнению И.А. Лопатина, относятся: «1) мангуны (ольчи), ороки, негда (нейдальцы), сама-тиры, 2) дауры, 3) маньчжуры, гольды, орочи, 4) тунгусы собственно (ламуты, ороконы) и манегры» (Там же: 18; см. также: Певнов 2022: прим. 13).

В «Сахалинских календарях» на 1898 и 1899 гг. (Сахалинский календарь 1898, 1899) приводится одинаковая численность «орочон» («ороков» нет совсем), зафиксированных в Тымовском – 231 мужчина и 206 женщин – и в Корсаковском – 276 мужчин и 157 женщин – округах, т.е. всего 774 орокона (Сахалинский календарь 1899). В 1912 г. С. Патканов заключал: «Племя ороков, родственное ольчам и скитающееся на средней части острова, в переписном материале ошибочно названо “орочонами”» (Патканов 1912: 1000).

При первом знакомстве с «тунгусоязычными общностями», «ездившими и возившими груз на оленях», русские называли их «олениными тунгусами», а с конца XVIII в. на некоторых из них перенесли маньчжурское название «орунчун». Эта неопределенность названия отразилась в переписных материалах. По мнению С. Патканова, восточные ороконы бассейна р. Тунгуски – это «орочи», главная область расселения которых лежит далее к востоку, а западные – настоящие «орочоны» (Патканов 1906: 2–3).

В одной из известных книг С.М. Широкогорова «Социальная организация северных тунгусов» есть «12 дополнительных замечаний, где детально обсуждаются некоторые спорные вопросы тунгусской этнографии, как то: о значении имени “килин”, которым китайцы обозначали северных тунгусов вообще, а не какое-то племя, сейчас

исчезнувшее» (Гапанович 1929. Л. 14). «[А из] имен, которые даются тунгусам, их настоящим именем, по Широкоговору, является только “эвенки”, каковым именем они сами пользуются для обозначения чистоты происхождения тунгусских племен; в связи с этим автор разъяснил значение имени “орочоны”, каковое прилагается к некоторым тунгусским племенам и есть слово маньчжурского, а не тунгусского корня» (Там же. Л. 7–8).

В японско-айнском словаре, известном под названием «Мосигуса» (составлен в 1792 г), есть айнское выражение «орокко утару», переведенное как «люди, живущие в местности Ориката». В японском языке (начиная с сочинений Риндзо Мамия) ороки называются или «орокко», или «додзин» (туземец), в то время как айны именуются «кюдодзин» (древние жители). Нивхи нижнего Амура называли ороков «тазунг» или «тозунг», сахалинские нивхи – «ороко», амурские ольчи – «улка» или «улька». Русские пользуются словом «орочон» (Маевич 1994: 12–13).

В 1852 г. Н.К. Бошняк описывает как «орочон» или «орочей» жителей самой большой реки Сахалина – Тымь: они «говорят тунгусским языком с примесью гиляцких слов. Между ними существует предание, что они тунгусы, перекочевавшие на Сахалин из Удского края; поэтому они считают себя подданными России». В 1858 г. Н.К. Бошняк называет их уже «тазонами» или «орогор» (Бошняк 1858: 189). М.С. Мицуль в 1873 г. пишет об ороконах как о племени, известном также под названием «орокко, орокес, ольча» (Мицуль 1873: 135). Л.И. Шренк после путешествий на Сахалин в 1855 и 1856 гг. называет эту этническую общность «кочующим племенем ороков» по р. Тыми (Шренк 1883). В 1896 г. Н.П. Попов рассказывал об «ороченах, живущих по Пороною» (Попов 1895: 3–5). Доктор П. Лаббэ в 1903 г. также говорил о «крещеных ороках» (Лаббэ 1903: 15). У гиляков они известны как оронгада (на Амуре), оронгта (на западном берегу Сахалина) и ороко (в долине р. Тыми), у айнов как орохко. Важно заметить, что русские, впервые исследовавшие о-в Сахалин, не называли представителей этого народа ороками, поэтому не ясно, почему именно этот термин стал широко использоваться в официальных документах. Под сходным названием они известны и в маньчжурских летописях – орунчун (Патканов 1906: 132). В XX в. М.Г. Левин, Ю.А. Сем, Т.И. Петрова, А.В. Смоляк, В.В. Вязовская, Л. Алпатов, Т.В. Пенская и др. называли их ороками. Л. Алпатов (1930) и Т.И. Петрова (1960-е) используют также этноним «ульта» (Алпатов 1930: 90–91; Петрова 1967). Е.П. Орлова (1930-е) приводит в своих исследованиях три этнонима как равнозначные «ороки-орочёны-ульта» (АМАЭ РАН). Л. Алпатов постоянно связывает понятия «уля» (олень) и «ульта», но такое сопоставление далеко не все ученые считают правомерным. Т.И. Петрова, изучив материалы Р. Мамия, Ф. Шмидта, П. Глена, Л.И. Шренка, С. Патканова, Б.А. Васильева, Л.Я. Штернберга, пришла к выводу, что

этимология слова «ул'та ~ ујл'та (как и ульча) не ясна» (Петрова 1967: 5–6)¹⁵. Мягкость в произношении звука «л» задолго до исследования Т.И. Петровой описал капитан С. Леонтович: «Звук л произносится всегда мягко, как во французском и немецком языках или в некоторых русских словах, напр., в слове: “лето”» (Леонтович 1896: 11).

Ю.А. Сем, Л.И. Сем, Т.Ю. Сем отмечали, что, хотя подавляющая часть соседей ороков называет их терминами, корень которых один – орон, орок, ороч (в переводе с эвенкийского языка «домашний олень»), самими ороками это название не используется и считается чужим. По мнению исследователей, на это еще в XIX в. обращал внимание Л.И. Шренк, хотя с лингвистической точки зрения такой анализ само-названия ороков не подтверждается. Этимологию слова «ульта» надо искать в тех языках, где этот термин употребляется для обозначения ороков – эвенкийском, негидальском и в других тунгусских языках. Так, в эвенкийском слово «ульта» может быть связано с однокоренными словами «уил» (водоворот), «ула» (река), «улами» (промочить, намочить). Вероятно, это наименование («ульта») было дано поречанам в противоположность оленеводам – эвенкам и орокам. Таким образом, в названии ороков этнологи и лингвисты неоднократно отмечали двойственность: северные соседи с материка их называли по признаку их жизни на берегу реки, а соседи на Сахалине – по наличию в хозяйстве оленей¹⁶.

В подтверждение важности и рек, и оленей в жизнедеятельности этого народа приведем примеры из словаря С. Леонтовича:

Олень: ручной, тунгусский – Оро¹⁷.

Материк (суша) – На.

Остров – Буача.

Сахалин (остров) – Дуй.

Амур (река) – Мамми'.

Река, речка – Ули.

Вверх: по реке – Улэва.

Внизу: реки (в устье) – Аджила,

Вниз, по реке – Аяки.

Плыть: по течению реки – Аяки, против течения: вообще – Со-локи, на шестах – Гайве (Леонтович 1896: 98, 86, 99, 120, 46, 118, 51, 53, 104).

С конца XX в. и северная, и южная группы народа (хотя в XX в. в южной группе развивалось в большей мере рыболовство, а в XXI в. это можно сказать и о северной группе тоже) воспринимают происхождение своего названия от «ulaa» (домашний олень) (Ikegami 1997: 218; ПМА 2001–2004). Так трансформировалось с веками восприятие смысла самоидентификации общности. Процессы глобализации создают условия, при которых мужчины из уильтинско-эвенкийских

¹⁵ См. также комментарий А.М. Певнова (Певнов 2022).

¹⁶ Подробнее см.: Сем, Сем, Сем 2011: 6–9.

¹⁷ Расписаны и иные разновидности оленей.

семей потомственных оленеводов начинают играть новые социальные роли: некоторые с начала ХХI в. получают рабочие места в нефтяных компаниях, обеспечивая тем самым своим семьям более высокий социальный статус среди населения поселка. Однако статус оленевода сохраняет свою ценность в памяти как уильтинско-эвенкийских поколений, так и их межэтнического окружения. Кроме того, тема оленеводства ярко представлена в современном прикладном искусстве (например, в оформлении изданий фольклорных текстов коренных народов Сахалина, на ежегодных фестивалях «Сокровища Севера» в Москве, на выставке в ГИМе, посвященной 75-летию Сахалинской обл. и т.п.)¹⁸ (см. Рис. 1 а, б, в). При этом в публикациях последних десятилетий используется официальный этноним «уйльта» (но последние годы все чаще – «уйльта»). Отметим, что единая групповая идентичность двух оленеводческих народов Сахалина фиксировалась и 100 лет назад. Так, Т.И. Петрова отмечала: «При переписях 1927 и 1959 гг. ороки учитывались вместе с сахалинскими эвенками» (Петрова 1967: 7).

А есть ли в уильтинской лексике слово «нани», характерное для самоназваний многих соседних народов? На этом заостряла внимание Т.Н. Петрова. В собранном ею материале «имеется слово *н а́ннэ н* и ‘житель земли, туземец’. По своему образованию оно близко к слову *нани*. Но в качестве самоназвания ороки это слово не употребляют» (Петрова 1967: 9). В словаре С. Леонтовича есть и такие, важные в контексте обсуждаемой темы, понятия: «Род – Хала»; «Люди – Анды-не» (Леонтович 1896: 117, 86).

Изучение различных документов конца XIX – начала XX в. показало, что: в 1871 г. в официальной переписке служителей православной церкви с чиновниками Главного управления Восточной Сибири «О миссионерской работе среди иноверцев на острове Сахалин» представителей данного инородческого населения называли «орочонами» (ГИАСО); в 1880–1916 гг. в метрических книгах их фиксировали «орочонами» (орочен и ороченка) (Там же); под «тунгусами» числились иногда представители уильтинской общности, но чаще эвенки – никто из инородцев не называл себя служителю церкви «ороком» (Там же). В 1902 г. «Смотритель Поселений 1-го участка Корсаковского Округа» сообщает в Канцелярию Императорского Музея Александра III (Этнографическое отделение) о возможности и готовности собирать «коллекции инородцев орочень и гиляков, живущих на о-ве Сахалин» (АРЭМ), т.е. понятие «ороки» в служебной переписке тех лет также не употреблялось.

Почему же С.К. Патканов (1912) и Б.О. Пилсудский (1904) используют именно наименование «ороки»? Можно ли утверждать, что они слышали это название от самого народа? Такой информации не находим. Возникает противоречивая ситуация: священники в метрических книгах не фиксируют ни одного орока, везде записывают со слов самих инородцев «происхождение от орочена», а ученые, не обращая

¹⁸ См., напр.: Храбрый Мэргэ 2018.

внимания на это, называют представителей народа «ороками». Возможно, Б.О. Пилсудский, будучи на Сахалине, начинает изучать народ, уже зная название «ороки».

В одних и тех же документах начала 1930-х гг. использовались поочередно три наименования народа: наравне с «ороченами», «ороками» употреблялось и «ульта» (РГИА). А в 1986 г. сахалинскими областными властями была предпринята попытка обмена паспортов, где в графе «национальность» должно было быть указано «ороч» вместо «орочен». Именно эта акция встретила сильное неприятие со стороны представителей данной общности, и власти области вынуждены были отменить свое решение. Требования смены официального наименования выдвигали и айны Хоккайдо, которые желали использовать самоназвание *утари*¹⁹. Записать ороченов/ороченов ороками попытались и при проведении переписи 1989 г. Созвучие названий языков – «орочский» и «ороченский» – привело к тому, что человек с родным ороченским языком фиксировался как ороч. А созвучие в обозначениях женщин этих национальностей – орочка/ороченка – в итоге привело к тому, что на Сахалине кроме 129 ороков были зарегистрированы 212 орочей, причем 136 из них в пос. Вал (до данным сельсовета), где не было ни одного ороча. На Северном Сахалине национальность «орочен»/«орочёнка» была впервые записана в паспорта в 1932 г., на Южном Сахалине – после 1945 г., это наложило определенный отпечаток на восприятие несколькими поколениями своей этнической идентичности. Но в 1990-е гг. люди преклонного возраста, еще свободно говорившие на родном языке, относили себя к носителям уильтинской идентичности.

В этническом самоопределении, как известно, основополагающую роль играет родной язык. При этом он может выходить из повседневного общения, но в памяти людей не перестает жить как язык предков. Поэтому многие представители коренных малочисленных народов Сахалина продолжают считать свои национальные языки родными, хотя с раннего детства в основном говорят на русском языке. В 2018 г. в стенах Литературно-художественного музея книги А.П. Чехова «Остров Сахалин» родилась Региональная детско-юношеская конференция на языках коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области и Дальнего Востока «Родная речь». Ее целью является повышение интереса подрастающего поколения к своему родному языку. Участники конференции – учащиеся о-ва Сахалин (уильта, нивхи и др.). В юбилейном 2022 г., при проведении 5-й конференции «Родная речь», ее география впервые расширилась Камчатским, Хабаровским, Забайкальским краями и Республикой Саха (Якутия). В 2023 г. прошла 6-я конференция. Первый международный симпозиум на языках коренных малочисленных народов Севера Дальнего Востока РФ состоялся в 2014 г. Тогда впервые прозвучали доклады на нивхском, уильтинском, нанайском и эвенкийском языках. Второй симпозиум состоялся в 2019 г., третий – 21

¹⁹ Подробнее об этом см. статью М.В. Осиповой (Осипова 2022).

февраля 2024 г. Этот большой проект ставит своей целью определить перспективные направления в сохранении, популяризации и развитии культурного наследия коренных малочисленных народов Дальнего Востока РФ. Подобные мероприятия выводят на новый уровень вопросы языка и культуры коренных малочисленных народов.

В последнее десятилетие на Сахалине постоянно ставятся вопросы преподавания языков коренных малочисленных народов. Так, по инициативе Министерства образования Сахалинской области в Институте развития образования Сахалинской области (г. Южно-Сахалинск) создан новый уильтинский букварь (авторы Е.А. Бибикова, С. Минато, Л.И. Миссонова, А.М. Певнов), который вышел в издательстве «Просвещение» (Санкт-Петербург) в 2022 г., он предназначен для изучения уильтинского языка как иностранного (Бибикова и др. 2022)²⁰ (см. Рис. 2, 3 а, б). Это очень важный и необходимый шаг для сохранения языка этого народа. Статус букваря как учебного пособия даст возможность официального его использования. Созданный под руководством японского лингвиста Дз. Икэгами в 2008 г. букварь не задумывался для внедрения в систему образования РФ, он был рассчитан на детей, владеющих родным языком с раннего детства; к сожалению, ни в России, ни в Японии таких детей уже нет.

По данным учителя уильтинского языка школы-интерната № 3 г. Поронайска (о-в Южный) С. Минато, в 2021–2022 уч.г. уильтинский язык преподавался лишь как факультативный – один час в неделю, поскольку нет официальных учебных пособий. В школе-интернате (единственном учебном заведении на Сахалине и в РФ, где изучался уильтинский язык) обучались уильта, эвенки, нанайцы, нивхи, корейцы, русские и азербайджанцы (уильтинский язык изучали: 1 класс – 2 человека, 2 класс – 5 человек, 3 класс – 3 человека, 4 класс – 5 человек, 5 класс – 3 человека, 6 класс – 5 человек, 7 класс – 1 человек, 8 класс – 4 человека, 9 класс – 8 человек, 10 класс – 7 человек, 11 класс – 1 человек (ПИМА 2021).

Отметим, что до 2023 г. в государственный реестр примерных основных образовательных программ общего образования РФ было включено 130 программ по предмету «Родной язык» для 30 языков народов России. В реестре и в Федеральном перечне учебников полностью отсутствовали учебные и методические пособия для организации изучения родного языка уильта.

Вслед за «Букварем» (2022) и «Картинным словарем» (2023) в 2023–2024 гг. был разработан комплект учебных пособий «Сōндō»

²⁰ Работа данного авторского коллектива по выпуску учебных пособий для младших классов школы продолжилась в 2023 г., в результате был создан и издан «Картинный словарь уильтинского языка» с русско-уильтинским словарем (Бибикова и др. 2023).

(«Олененок»)²¹, состоящий из семи книг, для обучения уильтинскому языку (учтены два диалекта) воспитанников дошкольных организаций Сахалинской обл. («Портфель дошкольника») по следующим темам: азбука; счет; дом (жилище, утварь), семья (и семейный быт); природа, времена года, пространство (Солнце, Луна, Земля, звезды, важные созвездия), растения; оленеводство; охота, рыбалка, мужские виды промысла; береста, шитье/вышивка, женский ручной труд; берестяные трафареты орнамента²².

Изучение этнонимов позволяет выявлять информацию о первоначальной групповой (этнической) идентичности. Одновременно, сохраняя свою лингвистическую основу, по прошествии времени этнонимы могут обозначать идентичность, далекую от изначальной. Более того, в XX–XXI вв. сами этнонимы активно влияют на самосознание и самоопределение представителей индигенных народов Тихоокеанского региона. В этой тонкой сфере общественного сознания крайне важно проявление корректности в использовании этнонимов (иногда даже вразрез с правилами русского языка), в форме, приемлемой для людей конкретной местности. Так, к примеру, в 2020 г. возник вопрос о форме женского рода от слова «нивхи». Проведенные на Амуре и Сахалине опросы выявили четкую разницу в употреблении формы в этих регионах. На Амуре нивхи считают, что название их национальности не должно изменяться по родам, особенно их возмущает использование слова «нивхинка», а женщины массово отказываются называть себя «нивха» или «нивхка», говоря: «Я – нивх». На Сахалине иная ситуация: однозначно признается форма «нивха». Это связано с

²¹ Публикация этого комплекта учебных пособий по уильтинскому языку состоялась также в издательстве «Просвещение» (Бибикова и др. 2024). Книги изданы по инициативе и при содействии Министерства образования Сахалинской области (Л.Ю. Чистякова) и Института развития образования Сахалинской области им. заслуженного учителя Российской Федерации В.Д. Гуревича (Е.В. Сверкунова). Пособия предназначены для дошкольников по программе обучения в детских садах, библиотеках и др. образовательных организациях Сахалинской обл.

²² Тематика учебных пособий соответствует основным традиционным видам деятельности уилта. Данные темы распределены по семи книгам: 1) А, Б, В... (Азбука). Уилтадаири таумбури бичихэ. Книга для чтения на языке уилта; 2) 1, 2, 3... Геда, дү, илā... Один, Два, Три (Счет); 3) Бү дукупу (северный диалект), духупу (южный диалект). Наш Дом; 4) Бб. Окружающий мир; 5) Ороскбвври. Оленеводство; 6) Бэиңнэ, сундаттā вāvври. Охота. Рыбалка; 7) Андупури. Рукоделие. Сбор лексических единиц и составление предложений/фраз на уильтинском языке (с переводом на русский язык) были осуществлены авторским коллективом, включающим специалистов в области этнологии (ИЭА РАН, Л.И. Миссонова), лингвистики (Институт лингвистических исследований РАН, А.М. Певнов), при непосредственном участии представителей северного и южного диалекта уильтинского языка (Е.А. Бибикова, С. Минато), а также национального художника (члена Союза художников России В.В. Осиповой). Для публикации отобраны авторские уильтинские орнаменты мастериц-старейшин последнего десятилетия XX в. (из личного архива ПМА), они использованы для оформления всех семи книг и для трафаретов в книге «Рукоделие», также представлены шесть видов уильтинского шитья, характерных для прошлых веков. Берестяные или бумажные/картонные трафареты предназначаются для практических творческих занятий дошкольников по вырезанию и составлению традиционных орнаментов.

традицией советского времени – так здесь записывали национальность в паспорте. Периодическое требование использовать форму «нивхка» всегда вызывает бурю негативных эмоций как на Сахалине (это отмечают представители Общественной палаты Сахалинской области), так и в Амурской обл.

Благодарности

Выражаю благодарность за любезно предоставленную возможность использования в научных целях материалов Архива Научной библиотеки Польской академии знания и Польской академии наук (г. Краков) (Biblioteka Naukowa Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk) директору д-ру Каролине Гродзицкой (работа автора в архиве в 2015, 2018 гг.) и директору д-ру Агнешке Флюда-Крокос (в 2019 г.).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Архив Владислава Котвича – 1. № 4600. Т. 6 (1924–1928). Л. 1–90 // Библиотека Польской Академии наук и Польской Академии знания (г. Краков).

Архив Владислава Котвича – 2. № 4600. Т. 7 (1929–1939). Л. 1–88 // Библиотека Польской Академии наук и Польской Академии знания (г. Краков).

Архив Н.А. Невского. № 088-12-C5(4) (В700). Л. 1–2; № 088-12-C5(1) (В700). Л. 7–8 // Библиотека Университета Тенри (Япония).

АМАЭ РАН – Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. 23. Оп. I. Д. 23.

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея. Ф. 1. Оп. 2. Д. 65: Переписка с П.П. Вержбинец об этнографической коллекции, собранной на острове Сахалин. 9 сент. – 3 дек. 1902 г. Л. 1–2. Оп. I. Д. 23.

ГИАСО – Государственный исторический архив Сахалинской области. Ф. 1038. Оп. 1. Д. 42. [1916 г.].

ПМА 2001–2004 – Полевые материалы экспедиции автора в с. Вал Ногликского р-на Сахалинской обл. в 2001–2004 гг.

ПМА 2021 – Полевые материалы экспедиции автора в г. Поронайске Сахалинской обл. в 2021 г. (информант Сирюко Минато).

РГИА – Российский государственный исторический архив Дальнего Востока. Ф. Р-2411. Оп. 1. Д. 43. Л. 58, 61, 137.

СПб филиал АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук. Ф. 849. Оп. 5. Д. 806. Л. 1.

Алпатов Л. Сахалин (путевые записки этнографа). М.: Федерация, 1930.

Арутюнов С.А., Миссонова Л.И. (отв. ред.). Специальная тема номера: Вопросы этнонимии Тихоокеанского региона // Этнографическое обозрение. 2022. № 2. С. 5–100.

Бибикова Е.А., Минато Сирюко, Миссонова Л.И., Певнов А.М. Букварь. 1 класс: Учеб. пособие на уильтинском языке для общеобразовательных организаций. М.; СПб.: Просвещение, 2022. (Новый учебник Дальнего Востока).

Бибикова Е.А., Минато Сирюко, Миссонова Л.И., Певнов А.М. Картинный словарь уильтинского языка. 1–4 классы: Учеб. пособие для общеобразовательных организаций. М.; СПб.: Просвещение, 2023. (Новый учебник Дальнего Востока).

Бибикова Е.А., Минато Сирюко, Миссонова Л.И., Певнов А.М. Книги для чтения на языке уйльта. Комплект «Сōндō» («Олененок») [7 книг]. М.; СПб.: Просвещение, 2024.

Бошняк Н.К. Экспедиция в Приамурском крае (Экспедиция на Сахалин с 20 февраля по 3 апреля 1852 года) // Морской сборник. 1858. Т. XXXVIII. № 12. С. 179–194.

Василевич Г.М. (сост.). Эвенкийско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.

Гапанович И.И. Статья о книге С.М. Широкогорова «Social organization of the Northern Tungus with introductory chapters concerning geographical distribution and history of these groups by S.M. Shirokogoroff. The Commercial Press Limited, Shanghai, China, 1929. – XVI+428 pp., 9 maps, 5 illustrations, 14 tables» / Редакция сборников «Вольная Сибирь». Прага. Рукопись, б.г. // ГАРФ. Ф. Р-5869. Оп. 1. Д. 36. Л. 1–15.

Груздева Е.Ю., Тэмина М.Г. Родовые этнонимы нивхов // Этнографическое обозрение. 2022. № 2. С. 69–94.

Икегами Дз. Сказания и легенды народа уйльта / ред. Т. Цумагари. Саппоро: Изд-во филологического факультета Университета Хоккайдо, 2007.

Йохансен У. Влияние Сергея Михайловича Широкогорова на немецкую этнологию / пер. с нем. Д.А. Функа // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 139–143.

Кузнецов А.И. Ульта (ороки) // Сибирь: этносы и культуры (Народы Сибири в XIX в.) / отв. ред. З.П. Соколова. Вып. 4. М.; Улан-Удэ: Восточно-Сибирский гос. институт культуры, 1999. С. 37–59.

Кузнецов А.И., Миссонова Л.И. Ороки Сахалина: проблемы современного развития (По материалам этнографической экспедиции Института этнологии и антропологии АН СССР в Поронайский и Ногликский районы Сахалинской области). М., 1991. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Серия А: Межнациональные отношения в СССР. № 23).

Лаббэ П. Остров Сахалин. Путевые впечатления. М.: М.В. Клюкин, 1903.

Леонтович С. (сост.). Краткий русско-ороченский словарь с грамматической заметкой. Наречие бассейна реки Тумнин, впадающей в Татарский пролив, севернее Императорской гавани // Записки Общества изучения Амурского края Филиального отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. Т. V. Вып. II. Владивосток: Тип. Н.В. Ремезова, 1896.

Лопатин И.А. Гольды Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Опыт этнографического исследования // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Русского географического общества. 1922. Т. XVII.

Маевич А. Ороки в прошлом и настоящем (пер. с англ. яз.) // Краеведческий бюллетень (Южно-Сахалинск). 1994. № 2. С. 11–31.

Мамия Риндзо. Путешествие в Восточной Тартарии. Кн. 1–2. Дайрен: Южно-Маньчжурская железнодорожная компания, 1938 (на яп. яз.) // Архив Библиотеки Национального музея этнологии г. Осака (Япония).

Миссонова Л.И. Уйльта Сахалина: основные проблемы исследований // Этнографическое обозрение. 2002. № 5. С. 61–81.

Миссонова Л.И. Уйльта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа. М.: Наука, 2006.

Мицунь М.С. Очерк острова Сахалин в сельскохозяйственном отношении. СПб.: Общедоступ. тип. и лит. А.Е. Ландау и К°, 1873.

Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем востоке России. 1849–1955. (Приамурский и Приуссурийский край. Посмертные записки адмирала Невельского, изданные супругой покойного Екатериной Ивановной Невельской). Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1969 [1878].

Озолия Л.В. Орокско-русский словарь / отв. ред. Б.В. Болдырев. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001.

Осипова М.В. Айно/айну/айны и утари: к вопросу именования аборигенов дальневосточных островов Тихого океана // Этнографическое обозрение. 2022. № 2. С. 54–68.

Отчет о поездках к тунгусам и ороченам Забайкальской области в 1912 и 1913 гг. С.М. и Е.Н. Широкогоровых // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. Серия 2. № 3. Петроград, 1914. С. 129–146.

Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. Ч. II: Прочие тунгусские племена // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXXI / под ред. Н.П. Веселовского. СПб.: Слово, 1906.

Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материала переписи 1897 г.): в 3 т. Т. III: Иркутская губ., Забайкальская, Амурская, Якутская, Приморская обл. и о. Сахалин // Записки Императорского русского географического общества по отделению статистики. Т. XI / под ред. В.В. Морачевского. Вып. 3. СПб.: Типография «Ш. Буссель», 1912.

Певнов А.М. Этимология некоторых названий народов бассейна Амура и Сахалина // Этнографическое обозрение. 2022. № 2. С. 23–44.

Петрова Т.И. Язык ороков (ульта). Л.: Наука, 1967.

Пилсудский Б.О. Из поездки к орокам Сахалина в 1904 г. Южно-Сахалинск: ИМГиГ, 1989.

Попов Н.П. Река Поронай и ее инородческое население // Сахалинский календарь и материалы к изучению острова Сахалин. Б.м.: Тип. на о-ве Сахалине, 1895. Отд. 2.

Сахалинский календарь на 1898 г. Б.м.: Тип. на о-ве Сахалине, 1898.

Сахалинский календарь на 1899 г. Б.м.: Тип. на о-ве Сахалине, 1899.

Сем Ю.А. Леопольд Иванович Шренк (1826–1894 гг.): жизнь и деятельность исследователя Приамурья, Приморья и Сахалина. Южно-Сахалинск: Сахалинское кн. изд-во, 2003.

Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Владивосток: Дальнаука, 2011.

Соколова З.П., Пивнева Е.А. (ред.) Этнологическая экспертиза: народы Севера России. 1959–1962 годы. М.: Изд-во ИЭА РАН, 2005.

Старцев А.Ф. Классификация и этимология этнонимов ороков Сахалина в отечественной литературе // Труды Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. 2018. № 21 (4). С. 11–31.

Старцев А. Ф. Нерешенные проблемы этнонимии ороков Сахалина в трудах российских и зарубежных исследователей // Россия и АТР. 2020. № 2. С. 165–178.

Храбрый Мэргэ – Маңга Мэргэ – Brave Merge: уйльтаинская сказка / сост. И.В. Красильникова, О.Е. Рожнова; пер. с уилт. яз. Е.А. Бибилова. Южно-Сахалинск: Сахалин – Приамурские ведомости, 2018.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Т. I: Части географическо-историческая и антропо-этнологическая. СПб.: Издание Императорской академии наук, 1883.

Янхунен Ю. Названия айнов у народов Амура и Сахалина // Этнографическое обозрение. 2022. № 2. С. 45–53.

A Tungus Dictionary: Tungus-Russian and Russian-Tungus. Photogravured from the Manuscripts by the Late Prof. S.M. Shirokogoroff. Tokyo (Nippon): The Minzokugaku Kyōkai, 1944.

Anderson D.G., Arzyutov D.V. The Etnos Archipelago: Sergei M. Shirokogoroff and the Life History of a Controversial Antropological Concept // Current Anthropology. 2019. Vol. 60. No. 6. P. 741–773.

Austerlitz R. Nivkh-Ainu-Orok Linguistic Symbiosis on the Island of Sakhalin. Unpublished manuscript dated 5.IX.[19]89.

Ikegami J. A Dictionary of the Uilta Language Spoken on Sakhalin. Sapporo: Hokkaido University Press, 1997.

Janhunen J. On the Ethnonyms Orok and Uryangkhai // Studia Etymologica Cracoviensia. 2014. Vol. 19. P. 71–81.

Magata H. (comp.). A Dictionary of the Uilta Language. Abashiri: The Society for the Preservation of Northern Region Culture and Folklore, 1981 (на яп. и уилт. яз.).



Яптик Елизавета Сэроковна

ГОСТЕПРИИМСТВО – МАРКЕР ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НЕНЦЕВ ЯМАЛА

Введение

Гостеприимство является типовым аспектом жизни, свойственным человеческим культурам. Гостеприимство носит этнознаковую функцию в известном противопоставлении «мы – они» (Анчабадзе 1984: 120), таким образом, дает возможность идентифицировать себя среди других этносов. У ненцев и других кочевых народов оно приобретает определяющее значение для их образа жизни и этнической идентичности. В исследовании, проведенном Сибирским научно-аналитическим центром (Тюмень) в 2004 г., 81,9 % опрошенных ненцев назвали гостеприимство одним из положительных качеств своего народа (Традиции кочевого населения 2004).

Обычай гостеприимства кочевых ненцев упоминают многие исследователи и путешественники в своих трудах (Дунин-Горкавич 1911; Житков 1913; Евладов 1992; Хомич 1995; Миддендорф 2002; Головнёв 2004; Арзютов 2017 и др.). М.Н. Губогло особо подчеркнул, что в экстремальных условиях кочевий на первом месте институты эмпатии, доверия и человечности (Губогло 2015). У ненцев сроки гостевания не регламентированы. Часты ситуации, когда гость задерживается на неделю – две из-за ненастной погоды. «Человечность – система особого рода позитивных, объединяющих чувств и реакций, выделяющих нас из животного мира», – пишет Б.Х. Бгажноков (Бгажноков 2003: 113). Каждый, сам оказавшийся в экстремальной ситуации, способен соизмерять собственные чувства и потребности с аналогичными переживаниями другого человека. Исследователь номадической культуры (в том числе – ненецкой) А.В. Головнёв подчеркнул, что, «по тундровому обычаю, гость может жить в чужом чуме сколько угодно; ему не станут задавать назойливых вопросов и не попрекнут куском мяса» (Головнёв 2004: 42). Кочевник прежде всего – человек эмпатический, умеющий сочувствовать, умеющий «понять, простить, помочь». И здесь хочется подчеркнуть, что гостеприимство – это общественный институт,

который обязывает людей соблюдать правила, дабы не быть отторгнутыми обществом, чтобы обеспечить имя себе и детям.

Этнографы-ненцы как само собой разумеющееся подчеркивают гостеприимность ненцев не только в тундре, но и в городах (Харючи 2001; Пушкарева 2006). Эта тема в последние годы, в связи с развитием этнического туризма, все чаще обсуждается в средствах массовой информации ЯНАО (Традиции кочевого населения 2004) и в органах государственной власти округа (Пушкарева 2006). Так или иначе, многие исследователи и путешественники подчеркивали радушное гостеприимство ненцев, но предметом специального глубокого анализа этот институт не становился. Вместе с тем именно формируя стратегии по приему гостей и раздаче подарков, ненцы строят свое социально-экономическое и культурное пространство, устанавливая отношения между родственными группами, соседями и «чужими». В этом поле формируется их этнокультурная самобытность.

Цель статьи – проанализировать обычно-правовые нормы ненецкого гостеприимства в контексте проблемы этнической идентичности. Именно при приеме гостей у хозяина есть возможность проявить свои лучшие качества как человека и члена общества; также здесь проявляется умение строить «свои» границы и условные мосты с «другими». Материалами для написания статьи стали полевые исследования автора, проводившиеся в Ямальском р-не Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО) с 2016 г. по настоящее время. Постоянное проживание в изучаемом обществе сделало актуальным использование таких методов исследования, как включенное наблюдение и автоэтнография (Соколовский 2017; Тюхтенева 2017).

Методологическую основу работы составили научные публикации о социальной роли гостеприимства арктических кочевников (Головинёв 2004; Арзютов 2017; Арзютов, Окоэтто 2018), об этических нормах приема гостей у разных народов (Анчабадзе 1984; Байбурин, Топорков 2019; Лапина 1998; Громов 2015), о проксемическом поведении человека (Феденок, Буркова 2021), о принципах социальной эмпатии (Бгажноков 2003), об обычно-правовых нормах автохтонных сообществ (Фукс 1981; Мальцев 1999; Материалы по юридической этнографии 1993). Также, как хранители «памяти народа» о социальных нормах, в работе использовались фольклорные источники (Христофорова 1998).

Фольклор, моделирующий поведение акторов гостеприимства

В аборигенных сообществах, где люди живут лицом к лицу с природой и окружающими ее духами, много значения придается различным приметам, поговоркам и знакам, в которых закодированы нормы поведения. Связанность обычно-правовых норм с фольклором объясняется прежде всего тем, что эти нормы возникли в бесписьменных культурах и существовали только в коллективной народной памяти (Мальцев 1999: 27). Ненцы часто уделяют внимание приметам и

знакам, предшествующим приезду гостей. Примером может быть случай, когда маленький ребенок, встав на четвереньки, смотрит между ног. «Память» народа сохраняет часто суть нормы, но толкования и детали могут видоизменяться. У многих народов считается, что ребенок – существо сакрально чистое, и поэтому знаки, подаваемые им, – истинные. Это, скорее, отголоски тех верований, где гость – посланник Бога, а дети ближе всех к нему. Как правило, подобные знаки малышей становятся предметом разговора и гаданий: кто приедет, что подготовить к его приезду и т.д.

Информанты рассказали о знаках, которые «подает огонь» перед появлением гостей. Один из них – выстреливающая из костра искра: куда она упала – там и сядет гость. Куда клонится пламя – оттуда и гости. С огнем связана и примета, приведенная О.Б. Христофоровой в следующей, литературно обработанной, форме: «Огонь в чуме затрепал – гостей пообещал» (Христофорова 1998: 108). Во всех случаях огонь наделяется свойствами, предупреждающими хозяев от внешних воздействий, и моделирует их поведение.

В ненецкой культуре большая роль отводится и снам как регуляторам дальнейших действий человека путем прогноза (Христофорова 1998: 20). Например, хозяйка чума говорит: «Сегодня совсем не спала – наверно, гость мой сон топтал». Считается, что перед приездом долгожданных гостей не спится. Также будущий гость может неожиданно присниться, что можно считать знаком к его скорому прибытию.

Прием гостей у ненцев регламентируется многочисленными нормами, зафиксированными в поговорках *вадаңгара*. Писатель Ю.К. Вэлла привел одну из тех, которая относится к правилам приема: «Нельзя брать назад подарки – подол себе опалишь» (Вэлла 2005: 8). Ее можно интерпретировать двумя способами. Во-первых, хозяева, не приняв подарок, оскорбят дарителя. Во-вторых – и мне эта поговорка известна именно в таком контексте – гость, привозящий угощения: мясо, рыбу или другие продукты – не должен сам этим потчеваться. Во многих культурах, наоборот, необходимо испробовать то, чем собираешься угостить людей, для демонстрации того, что продукт не отравлен. Здесь же, как интерпретировали сами ненцы, они исходили из следующего принципа. Гость должен знать меру: чтобы не получилось так, что сам полностью употребил гостинцы, не дав попробовать хозяевам. Эта поговорка регламентирует поведение гостя и хозяина.

Часто ненецкие поговорки носят конкретный повелительный характер, в них разъясняется определенная норма поведения и санкции в отношении гостей и принимающей стороны. Например: «*Мядонда сяйлабтад – нябинзер’ябамд ётан*» («Гостя угости чаем – иначе счастье потеряешь») или «*Митерана нуда пили” терсавэй нэнгу*» («Рука дающего всегда будет полна») (Окотэтто 2013: 25–27). Приведенные поговорки коротко и ясно выражают «властную коллективную волю, которая оказывает мотивационное давление на индивида» (Мальцев 1999: 26). Они обязывают к непременноугощению гостя чаем. Ненецкое чаепитие (*сяйма*) предполагает не только питье горячего

напитка, что актуально в преимущественно холодной природной зоне, но и вообще прием пищи. *Сяйма* – это прием гостя с обильным угощением, чтобы предотвратить потерю счастья, достатка. Вторая поговорка также регламентирует поведение хозяина, который должен быть щедрым в отношении гостей, и тогда не последует наказания в виде бедности – *терсяда нуда* («рука без содержимого»).

В вышеприведенной поговорке Ю. Вэлла также обращает на себя внимание неизбежность санкции в виде опаленного подола. Здесь сохранилась суть нормы: в случае нарушения правила – последует наказание: подол будет опален огнем, символизирующим род. Тем более что в ненецком чуме опалить подол не составляет труда, т.к. очаг расположен в центре чума и одежда ненцев удлиненная. Такая санкция моделировала поведение гостей в конкретной ситуации: не съесть свои же гостинцы, но также предупреждала их о том, что необходимо проходить пространство между очагом и столом аккуратно, чтобы не обжечься, не задеть кипящий чайник над очагом и не трясти подолом над низеньким столом хозяев. С.Л. Фукс, описывая обычное право казахов XVIII–XIX вв., предполагает, что «отсечением подола сопровождалась, очевидно, процедура исключения из круга лиц, связанных коллективной, взаимной ответственностью» (Фукс 1981: 58–59). В обоих случаях происходит наказание нарушителей общепринятой нормы в виде разрушения целостности одежды. Учитывая, что автохтонные сообщества придавали сакральное значение своим нарядам, а его оторочка несла охранительный смысл, разрушение внешних границ одежды (подола) символизировало сломанные защитные линии, т.е. отныне этот человек не находился под защитой рода. Подол невозможно скрыть от взоров членов сообщества, так же невозможно скрыть свой позор. Здесь миф о сожженном подоле служит лишь для передачи обычая от старшего поколения к подрастающему, с самой нормой он конкретно не связан.

Устные фольклорные произведения – сказки, называемые *лаханако* (от слова *лахана* – говорить), *вадако* (от слова *вада* – слово, язык) первыми знакомят детей с этическими нормами общества. Взять, к примеру, сказку «Хутий» («Кукушка») (Бармич 2008: 14–16, 78–79), где заболевшая женщина, не получая внимания со стороны детей, улетела от них, превратившись в кукушку. Данная сказка демонстрирует нарушенную цепь дарообменных отношений внутри родственной группы. Дети, оказавшиеся неблагодарными (не подарили благо – уход за матерью), нарушили правило уважительного отношения к старшему родственнику и тем самым способствовали разрушению родовых связей. Здесь моральный элемент контролируется правовым: если не уважать старших, то можно лишиться наследства. Отсюда – произойдет ослабление родственных связей, что, в свою очередь, будет способствовать экономическому краху социума. Следовательно, общество заинтересовано в том, чтобы правовые нормы подавались детям в доступной для них форме – в виде сказок, притч, рассказов. Или взять

сказку «Пэдарэко, Явэко» («Лесной медведь, Морской медведь») (Бармич 2008: 60–62, 103–104), где встречаются белый и бурый медведи и пытаются доказать, кто из них сильнее. В результате они решили заменить вражду на добрососедские отношения и жить мирно каждый на своей территории. Похожая сказка «Гагара-старик и воробей-старик» (Маленький слушатель 1994: 6), в которой рассказывается о том, что птицы жили в одном чуме и делились друг с другом пищей: рыбой и червячками. Но поняв, что пищевые предпочтения у них разные, решили жить в отдельных чумах. Такие произведения являются примерами соблюдения территориально-соседских отношений, когда индивид задумывается о своем месте в мире, о своей идентификации. В них продемонстрировано не только умение героев договориться, но и толерантность к людям с другими привычками, поддержание добрососедских отношений с теми, чей внешний облик и образ жизни несколько отличается.

Фольклорные произведения в виде притч, поговорок, сказок, интерпретации снов и примет являются в завуалированной форме рассказывают о нормах поведения, несут информацию об обычно-правовых отношениях общества. Они предостерегают членов общества от нежелательных поступков, моделируют их поведение, а детей приучают к соблюдению этих норм через сказочные образы, которые понятны им. С детства каждый член общества впитывает в себя понятия о равенстве всего сущего, о любви к родственникам, соседям, и эти взаимоотношения ведут к поддержанию собственной идентичности группы.

Символический язык встречи гостей как вход в «чужое» пространство

Во многих культурах прием гостей похож на ритуал: существуют определенные этикетные правила. К примеру, необходимо предварительно позвонить хозяевам, постучать в дверь, поздороваться и т.д. Эти знаки предвещают нарушение гостем границ «чужого» пространства и служат для начала общения. У тундровых ненцев также имеется ряд правил, регламентирующих проезд гостей.

В тундровом стойбище оленеводов первыми о приезде гостей часто оповещают собаки. Даже в ярабцах (легендах) можно найти подобные строки: «*Ма, си' няюд Һани' вэн" тёрейд. Тад сырҺадм': ю" Һэдалёда*» («Сзади чума опять собаки залаяли. Как поглядел: десять упряжек») или «*Һамгэ" пиркана вэн" тёрейд". Нё' няюд самлянг сэр" тюковна Һадимья*» («Через некоторое время собаки залаяли. Со стороны входа – пять белых¹ здесь появились») (Мифы и предания 2001: 89–100, 224–234). Сегодня эти сигналы несколько разнообразнее: звон колокольчиков², звуки моторной лодки или «Бурана»³/вездехода, круг

¹ Пять белых – упряжка, в которую запряжены пять белых оленей.

² Часто олени упряжки украшаются колокольчиками, звон которых разносится далеко.

³ «Буран» – отечественная марка снегохода.

вертолета над стойбищем (Пушкарева 2006: 37). Эти звуковые сигналы – призыв к действию для хозяев: женщины приступают к готовке пищи, а мужчины выходят встречать гостей.

Гость же, подъезжая, должен подать знак о своих намерениях, чтобы не поставить в неловкое положение как себя, так и принимающую сторону. Гости-сваты останавливают упряжки у входа в чум среди хозяйских нарт. Этот ритуал описан Л.В. Хомич: «Подъехав к чуму отца невесты, жених останавливал свои сани против входа в чум» (Хомич 2008: 99). В мифической песне «Красавица из рода Яр» сваты также остановили упряжки около нарты невесты, поэтому хозяева догадались, что это сваты. Сваты останавливают нарты у «входа в чум» (*нёны' хэван'*), т.е. максимально близко к принимающей стороне.

Гость, приехавший с доброй вестью, останавливает упряжку у загона (*вад'ха*), предварительно повернув ее по солнцу. Если же он явился с негативной информацией: война, смерть кого-либо – то делает круг против солнца. Это надо воспринимать как сигнал к тону общения, чтобы хозяева заранее настроились на определенный лад. Можно сказать, что этими действиями гость начинает «разговор» уже на расстоянии.

Соблюдение дистанции – это не только естественная потребность социального существа (Феденок, Буркова 2021), но и язык общения, это – уже начало разговора. Автор в детстве была свидетелем, когда «гости» остановились от чума на расстоянии 200 м. Как оказалось, это соответствовало цели их визита: они заходили в чум только чтобы высказать свои претензии, продемонстрировали неприязнь к хозяину и уехали обратно без угощения. Взрослой автор узнала, что хозяин чума был повинен в смерти родственника визитеров.

Проанализировав эти ситуации, автор пришла к выводу, что соблюдение дистанции, подчеркнутой остановкой упряжки в определенном месте, – это невербальная сторона гостеприимства, направленная на внешнего зрителя. Сваты, максимально близко ставя нарты, показывают, что они хотят стать «своими» для этого рода, желая сократить расстояние, которое их разделяет. Посетители же, которые не желали иметь ничего общего с хозяевами, демонстративно оставляли упряжки в отдалении, подчеркивая, что даже пространство стойбища для них чуждо.

У ненцев любой человек, приближающийся к стойбищу, воспринимается прежде всего как гость, что подчеркивается заметным оживлением: хозяйка чума начинает растапливать печь и готовить чай. Гостя необходимо с дороги встретить угощением. Это вызвано, как писал Б.Х. Бгажноков, принципом социальной эмпатии, когда кочевые племена особенно понимают роль теплого приема и крова, т.к. часто находятся в состоянии уязвимости (Бгажноков 2003: 88). Но также существовал страх перед возмездием высших сил, т.к. для кочевников гость считался посланцем Бога или самим Богом. Здесь «контролер» в виде высших сил обязывает к тому, чтобы не нарушался обычай.

Но радушный прием у ненцев не означает теплых объятий с незнакомым человеком. В такой ситуации приемлемо приветствие: «*Ехерана торова!*»⁴ («Незнакомое, здравствуйте») без рукопожатий. У ненцев, как и у многих народов, ритуал встречи часто начинается с предложения угостить табаком (Арзютов 2017). Сегодня же может поступить предложение закурить. Только для приветствия знакомых применяются слова: «*Нани' торова!*» («Снова здравствуйте»). Руку протягивает старший. Разговаривая, малознакомые люди стараются не смотреть друг другу в глаза, особенно если беседуют мужчина и женщина. Женщине неприлично улыбаться, показывая десны: необходимо прикрывать рот ладонью. Широкая улыбка, громкий смех – это часть интимного внутрисемейного этикета, который не принято выставлять напоказ.

Ненцы, по классификации Эдварда Холла, относятся к неконтактным культурам (Феденок, Буркова 2021). У них нет ритуалов обнимания гостя или трения носами и т.д. При общении всегда соблюдается дистанция. Только старшие родственники могут поцеловать детей в нос или щеку, чего не принято делать при прощании. Поцелуй по-ненецки *нюцява*. В корне слова *ню* – «дитя, ребенок». Целуют обычно только своих детей, внуков, и поэтому акт *нюцява* относился только к «своим». Строжайше запрещено младшим целовать взрослых, что представителями другой культуры воспринимается порой как знак холодности отношений. У ненцев считается, что целование человека старше себя может означать вечное прощание, предвещающее его скорую смерть. Смею предположить, что когда-то у них существовал обряд целования покойников и, возможно, оттуда такой страх перед прощальными поцелуями. Сегодня у ненцев нет обряда целования умерших, есть только символический обряд касания покойного. То есть существуют правила «антиповедения», когда в жизни запрещено то, что можно делать на похоронах. Это «антиповедение» исходит из поверья, что в жизни после смерти все наоборот: в потустороннем мире бодрствуют ночью, одежда носится наоборот, ездят на нарте слева и т.д. Во время погребения это выражается в складывании подола одежды наоборот, «порче» вещей, перерезании узлов и т.д. И даже плач во время похоронного обряда, выражающий горевание по ушедшему родственнику, может быть воспринят как пожелание смерти кому-то из рода, и поэтому обряд обязан проводиться без слез с мыслью, что умершего ждет радость встречи с предками. Любой акт, который может означать вечную разлуку, который предвещает смерть еще кого-то из живых, который лишает возможности встречи в потустороннем мире мертвых, ненцы стараются предотвратить соблюдением всех ритуальных норм. У человека даже после смерти должны быть устойчивые связи с членами семьи, родственниками, друзьями.

Если гость привез известие о смерти родственника, который еще не погребен, он не подает руки и не здоровается, приговаривая: «*Нидм*

⁴ *Торова* – «здравствуйте», заимствовано у русских от слова «здорово».

тороват» («Не здороваюсь») или «*Торовами юңгу*» («Нет приветствия»). В этом случае принимающая сторона начинает разговор с вопроса «Что у вас случилось?» Наличие в стойбище незахороненного покойника временно делает членов его семьи сакрально нечистыми, следовательно – неконтактными. Женщины – родственницы покойного развязывают веревки, соединяющие их косы. Развязанная коса здесь символизирует траур и является знаком «антиповедения». После того, как покойник вынесен на улицу (положен на нарту до захоронения), косы завязываются через металлическое колечко, которое носит защитную функцию. Если этого не сделать, то умерший заберет *иңу* (мысли, умение соображать) женщины. Вход в чум в эти дни преграждает металлический предмет (кочерга, топор), через который и переступают гости. Чум, в котором находится покойник, и живущие в нем люди, как отмечалось выше, считаются сакрально нечистыми (*сямэй*), и только металлические предметы на входе защищают гостей. Здесь происходит временный разрыв связей родственников покойного с их сообществом из-за «нечистоты», вызванной тем, что они находятся на пограничье двух миров. Но металлические, не подвластные *сямэй*, предметы: кольцо, топор, кочерга – помогают восстановлению разорванных отношений. Таким образом, искусственно через металл подерживается единство сообщества, которое разделилось из-за похорон.

Что касается беседы с гостем, она может начаться и на улице. Если это мужской разговор, то он начинается в зоне «*хасавадёва*», описанной Е.Т. Пушкаревой как некий «мужской клуб» (Пушкарева, Бурыкин 2011: 63). *Хасавадёва* – территория *синякуй* – позади чума на мужской нарте, где происходят сугубо мужские разговоры. После подготовки угощения визитеров приглашают в чум за стол. Женщина, соблюдая традиции избегания по отношению к родственникам мужа, не приглашает сама. Она может как бы обратиться к своему супругу, стоящему в толпе, а тот уже приглашает гостей-мужчин. Часто эта обязанность по приглашению в чум поручается ребенку. Если гость – женщина, не являющаяся родственницей мужа, то ее приглашает в чум хозяйка. Ночные гости могут сами зайти в чум, предварительно подав голос снаружи.

Часто для самых дорогих гостей хозяева производят обряд жертвоприношения *няям'хэвотава*⁵ (букв. – «мазание тела кровью») – забивание оленя. Обычно кровью жертвенных животных мажут лики идолов. Название обряда нас отсылает к тому, что гость считается посланником Бога, раз достаивается обряда «кровомазанья». С.Н. Харючи описал случай, когда кончиком уха жертвенного оленя делали отметину на лбу гостя с целью защиты его (Харючи, Филант, Антонов 2009: 70). Кровь священной жертвы наделяется очистительной и защитной функцией. Помню, когда нас, детей, привозили из интерната в тундру, наш дедушка производил ритуальное забивание оленя. Он считал нас

⁵ Наям'хэвотава – от слов *ная* – «тело», *хэвотава* – «помазать кровью».

приехавшими из «грязного» места, и мы должны были очиститься, выпив свежей крови. Этнограф Г.П. Харючи заметила, что во время такого обряда гостю, приехавшему, к примеру, из поселка, «при прохождении под веревками жертвенного оленя можно брать с собой что-нибудь из вещей отсутствующих членов семьи (фото, шапку, рубашку и т.п.), как будто они тоже участвуют в этом обряде» (Харючи 2001: 177–178). Таким же образом можно «пообщаться» и с духами-покровителями, передав определенные дары человеку, который едет к священному месту. Это заочное участие родственников в обрядах очищения и гостевания имеет параллель с поминальным обрядом. Перед началом поминок все присутствующие проходят круг по солнцу вокруг гроба и постукивают по колокольчику покойного столько раз, сколько в семье насчитывается людей, со словами: «*Маня” това”!*» («Мы пришли!»). Из этого можно сделать вывод, что традиция заочного участия родственников в обрядах гостевания была направлена на укрепление родовых связей. Субъектами отношений с высшим миром и миром усопших являются не отдельные люди, а весь род, семья.

Ритуал приема, демонстрирующий уважительное отношение к гостю, способствует росту авторитета хозяина как хлебосольного, щедрого. Нарушившие закон гостеприимства осуждаются и делаются предметами разговоров. Мне поведали случай, когда охотник (русский мужчина) приехал на факторию, и ненец-факторщик⁶ не напоил его чаем с дороги, сославшись на то, что у него нет воды. Охотник очень возмутился и всем рассказывал о недостойном поступке факторщика: «В тундре даже старые бабушки ночью встают и затапливают печь, чтобы меня чаем угостить» (ПМА 2016). Думается, что если бы факторщик был русским, то реакция охотника была бы иной. Недовольство гостя было вызвано именно тем, что ненец нарушил свою традиционную норму, которая импонировала окружающим. Отказ, полученный охотником, «разрушил привычный мир» «моральной экономики», которая, по мнению О.Ю. Артемовой (Артемова 2018: 160–162), цементирует аборигенные сообщества и на которой держится внутренняя целостность социума.

Ритуалы приема гостей – это визуальная сторона обрядов единения (ван Геннеп 1999: 122). Когда гости желают соединиться с хозяевами родственными узами, они ставят нарты у входа в чум (как в случае сватовства), и наоборот, демонстративно избегают территорию стойбища, когда не хотят общения. Из желания же демонстрации единения с родом допускается возможность заочного участия родственников (в виде одежды, фотографии или простого упоминания) в церемониях гостевания или поминовения. То есть сеть родственных связей должна быть неразрывной всегда, даже при расставании, что оправдывает запреты на прощальные поцелуи и слезы, которые могут предвещать вечную разлуку. Ритуализированность гостевого приема у ненцев направлена на идентификацию человека в данном обществе:

⁶ Факторщик – хозяин или управляющий факторией.

насколько он «свой» или «чужой», насколько он близок к своему роду, с какой целью строит сеть контактов.

Пясик и нибтрава – защитники границ

В ненецкой культуре принято одинаково радушно и щедро встречать всех гостей вне зависимости от их социального статуса, этнической принадлежности и пр. Но всегда необходимо помнить, что это «иной» (если он не родственник), и поэтому важно соблюдать некоторые этикетные моменты в общении с ним. Это касается, например, вопроса, можно ли распрячь его упряжку. Распрягает ли гость оленей из упряжки – зависит от цели визита. Если он приезжает надолго, то распрягает. Если гость прибыл только на одну ночь, то он может просто отпустить оленей на привязи для выпаса и отдыха. Упряжка остается запряженной – если гость проезжающий и он не дал согласия на ее распрягание. Распрячь (*подеронзь*) ее может только сам хозяин упряжки, а если женщина – то только его мать, сестра или дочь с его разрешения. Упряжка – это условная «территория» рода, она неприкосновенна. Распрягая оленей, «чужой» получает доступ к пуговицам *пясик*, на которых держится вся упряжь. Здесь *пясик* символизирует целостность не только упряжки, но и удачи *яб* всего его рода. Чужой, расстегивая *пясик*, открывает замок, на который был заперт *яб*, и поэтому попытка распрячь чужую нарту равна посяганию на чужое имущество, на чужое счастье. С другой стороны, запряженная нарта – это возможность в любое время уехать, а может, и спастись. И здесь обращу внимание на «социальный язык ненецких узлов», описанный Д.В. Арзютовым и Х.Х. Окотэтто (Арзютов, Окотэтто 2018: 91). Распрягая оленей, гость распускает не только узлы *ю* или пуговицы *пясик*, которые связывали оленей, здесь происходит символическое развязывание узлов, которые отделяли гостя от принимающей стороны. Авторы статьи приводят в пример примету, когда «человек не должен завязывать узлы на нитке <...>, которой будет шить другой человек. Считается, что эти узлы будут преграждать после смерти путь в иной мир тому человеку, для которого были завязаны эти узлы» (Там же: 97). Я же слышала объяснение, что после смерти эти люди не смогут общаться. В обоих случаях узел является преградой, которая способствует разрушению сети контактов, что для ненца кажется одним из страшных наказаний. Но также узел имеет защитную функцию: им связывают нарты с вещами, им завязывают своих оленей. То есть узел или *пясик*, как скрепляющие элементы, символизируют «территориальные» границы собственности рода: ограждают родовое имущество и семейное счастье от проникновения «чужих».

Многие исследователи и путешественники любят акцентировать внимание на ненецком обычае запрета женщинам проходить сзади чума, где находятся священные нарты, и переступать через любые предметы. Данная норма основана на том, что женщина считается *сямэй* – сакрально нечистой. Если женщина «русская» (*луцине*), то ей

нарушение этих табу прощается. Она находится под покровительством своего Бога, поэтому ненецкие боги не могут ее наказать. Обычно к представителям другой культуры у ненцев очень лояльное отношение: русская не обязана знать ненецких традиций. Но обрусевшей ненке, выросшей в поселке, все же мягко укажут, что не следует этого делать. Если поселковой молодежи прощается незнание этих норм, то возрастную ненку подвергнут критике и осуждению. Если случился такой казус, что женщина наступила на какой-либо предмет, на котором нет металлических деталей, защищающих его (Лярская 2005; Сэрпиво 2016), то хозяйка проводит обряд очищения *нибтева* путем окуливания шкуркой бобра и оленьего внутреннего жира. В словаре Н.М. Терещенко (Ненецко-русский словарь 2003: 310) глагол *нибте(сь)* записан в значении «очистить от “погани”, освободить, спасти, выпустить и спастись, освободиться». Очищение тоже предполагает под собой освобождение от женской нечистоты. Если женщина не проводит ежемесячный обряд *нибтрава* после менструального цикла, то считается, что ее муж и дети – *сяблута*, что может повлиять на удачу в охоте и вызвать нападение волка на стадо. Здесь соблюдение гигиенических норм привязано к ответственности за семью и ее благополучие. Поэтому женщина, которая осознанно нарушает установленные правила, подвергается критике, т.к. ее действия считаются как недобрые пожелания семье. Это может нанести урон в виде болезни членов рода или нападения хищника на оленье стадо. Нарушение норм поведения однозначно ведет к разрушению целостности общества, к разрушению его стройной схемы: заболевший человек становится нетрудоспособен, требует ухода за собой, его обязанности перекладываются на других; пропавшего оленя необходимо искать, подбирать ему замену (приручать другого оленя) и т.д. Осознанное несоблюдение норм приводит не только к символической «несвободе от погани» общества, но и к прямым экономическим потерям. И эти утраты, которые касаются личности и родового имущества, мотивируют на «правильное» поведение не только хозяев, но и гостей.

Итак, хождение в гости строго регламентировано, окружено этическими нормами, которые необходимо соблюдать для гармоничности и целостности социума. Узел *ю* или *пясик* являются защитниками символических границ рода: его материального имущества и семейного счастья от «чужих». Обряд *нибтрава*, ограждающий семью от погани *сямэй*, также направлен на восстановление нарушенных правил, несущих кочевникам угрозу экономических потерь, сбой графика движения, смены пастбищ и т.д. Обычно-правовые нормы ненцев эластично допускают возможность оберегания «чужих» границ и восстановления «своих», чтобы общество могло чувствовать себя свободным.

Застольный этикет ненцев

Однозначно визит гостей – это один из праздников в тундре, потому что он привносит разнообразие в монотонное существование. Д.В. Громов, анализируя традиции гостеприимства разных народов,

заметил, что у многих принято хранить что-то (продукты, посуду) для «неожиданного приема» (Громов 2015: 13). Это характерно и для ненцев. Хозяйка, завидев гостя, достает припасенные на такой случай продукты из грузовых нарт. Приводимая в «Толковом словаре» В. Даля поговорка «Пошли Бог гостей – и хозяин будет сытей!» (Даль 1994, 1: 396) к случаю у всех народов. К приезду гостей хозяева ставят на стол лучшие угощения и сами вместе с ними потчуются. И здесь уже работают законы престижного потребления, когда у хозяев появляется возможность для демонстрации своего социального статуса, богатства, и, как следствие, получения уважения и почета (Сураганова 2009). У ненцев изобилие, конечно, может быть и не у всех, но перед гостем выставляется все, что есть в нартах. Информанты говорят: «Чай предложить – это закон, если даже кроме хлеба ничего нет».

В ненецких семьях искусству приема гостей и одаривания приучают с детства. Обязательное угощение чаем прививается как элемент воспитания, приучающий к тому, что жизнь в экстремальных условиях Севера на грани выживания требует внимательного отношения к любому гостю. Такое поведение предполагает, что и хозяин чума, оказавшись в подобной ситуации, будет принят, если не этим человеком, то другим ненцем. Устойчивая фраза гласит, что все деловые разговоры заводятся только после угощения. Стоит также заметить, что совместный прием пищи располагает к более открытому общению.

В прошлом этот обычай предварительного угощения был моментально перенят купцами во время ярмарок с «иностранцами», чтобы расположить их к себе и вступить с ними в торгово-обменные отношения. А.Ю. Конев отметил, «что угощение, практиковавшееся как при установлении и закреплении политических отношений (в виде “корма”), так и перед началом торговли, выступало своеобразной точкой пересечения всех форм обмена» (Конев 2017: 47). Купцы могли этот «корм» впоследствии включить в стоимость отпускаемых товаров, но предварительное угощение способствовало поднятию их статуса в глазах покупателей-кочевников и установлению более тесных контактов.

Ю.К. Вэлл в книге «Азбука оленевода» описал этикетную норму, согласно которой «лучший подарок для хозяйки стойбища – если ты не отказался попробовать пищу, которую приготовила она» (Вэлл 2005: 10). От угощения не принято отказываться. Отказ от угощения – это оскорбление для хозяев и считается как знак со стороны гостя к прерыванию дальнейших контактов.

Строго регламентировано рассаживание гостей вокруг стола. Считается приличным спросить: «Где можно сесть?» Гость не должен стоять у *нёны* (входные шесты чума) – это плохая примета: к покойнику. К слову, покойников принято выносить между первым и вторым шестом от входа. Если гость не проходит в чум, это воспринимается как то, что он не только хозяйским угощением пренебрегает, но и предвещает чью-то смерть.

Когда гостей много, детей, чтобы не мешали, или стараются накормить первыми, или посылают к соседям. Имеется устойчивое выражение: *һацекы һэсым'хадавы* («Ребенок целое стойбище погубил»). Имеется в виду, что дети не должны присутствовать при разговоре взрослых, т.к. могут лишнее сказать или интерпретировать разговор взрослых по-своему и передать информацию соседям в искаженном виде. Из-за неправильно расшифрованных слов или действий может возникнуть раздор между соседями, что нежелательно в небольшом социуме. Общество придумывает правила, которые призваны защищать его от психологического дискомфорта.

Еще одна поговорка, связанная с детьми: «Если ребенок стоит над застольем – останется сиротой» (т.е. он предрекает свое голодное будущее). Поэтому детям не рекомендуют ходить по соседям, когда те принимают пищу. Из этой же поговорки следует: если приглашают за стол, то по ненецкому этикету необходимо сразу соглашаться, не давая себя уговаривать. Эта норма, возможно, возникла из практических соображений. Уговоры требуют времени, в течение которого может остыть чай. На обогрев чайника необходимы дополнительные дрова, которые нелегко добыть в арктической тундре.

У многих народов «гостю предлагается лучшее место в комнате (иногда он отказывается, если это место принадлежит хозяину)» (Громов 2015: 16). У ненцев гость-мужчина также садится на почетном месте около хозяина чума у центрального шеста *макода*. Это место называется *толь'маха* – «спина (хребет) стола». Мужчина может сложить ноги крест-накрест (под низенький стол их невозможно просунуть). Женщине в центре стола сидеть запрещено: она не должна класть ноги на постель из представлений о ее сакральной нечистоте и поэтому располагается в конце стола, ближе к *толь'ся* – «лицу стола». Сидеть со скрещенными ногами женщине считается неприличным. На место хозяина в его отсутствие могут сесть только дети хозяина и его сестра. Сидение брата или отца на месте хозяина считается неэтичным из правил избегания женщиной родственников мужа. Если жена садится на место мужа, это дурной знак: считается как пожелание ему смерти, как если бы она хотела одна занимать всю постель. Никто, кроме их детей, не может сесть между хозяином и хозяйкой.

В чуме у всех членов семьи есть свои индивидуальные чашки, даже если они из одного сервиза. В этом случае каждый старается найти индивидуальную особенность в рисунке или помечает ее. Это объясняется обычаями избегания, хотя здесь действуют и гигиенические нормы. Из чашки хозяина может пить его жена, дети и сестра хозяина. Чашки пожилых родственников стараются не предлагать молодым людям. Из чашки хозяйки может пить муж, ее брат, сестра мужа, дети, но никто из мужчин рода хозяина. Предложив чашку брату мужа, женщина как бы ставит знак равенства между мужем и его братом, что может вызвать ревность и осуждение в обществе. Эти церемонии исходят из правил ненецкой этики, а также направлены на сохранение психологического комфорта в стойбищах.

Закончив пить чай, обычно переворачивают чашку на блюдце. Этот обычай описывается многими путешественниками как забавный, когда их неперевернутые чашки наполнялись свежим чаем. М.А. Лапина описала такой же обычай переворачивания чайной чашки у народа ханты, используемый ими для гадания (Лапина 1998: 67). Ненцы также гадают: если появились пузыри под чашкой – то приедут еще гости. Ханты – многовековые соседи ненцев, и поэтому объяснима схожесть многих традиций: не только с внешней точки зрения, но и по внутреннему содержанию.

Отношение к алкоголю заслуживает особого внимания. Если к столу подается алкоголь, то разливом его занимается хозяин чума. Хотя алкоголь получил распространение на Ямале не столь давно, может быть, в XVIII в., вокруг него выстроено множество примет и ритуалов. По-ненецки алкогольные напитки называются *сярка* (от русского «чарка») или *ябе и*» («опьяняющая вода»). Этот напиток считается святым (*хэбидя и*), потому что человек порой бессилен перед ним. «Святость» его оправдана тем, что может довести человека до такого состояния, когда он не может контролировать свое поведение, и это приравнивается к воздействию потусторонних сил. Алкоголь также один из статусных подарков, который подносится богам и используется в поминальном обряде. Мне пришлось быть свидетелем, когда во время поминок, ввиду отсутствия оленьей крови, использовали красное вино. Здесь оправдывается название алкоголя *хэбидя и* – «священная вода», а красный цвет приравнивает его к крови как к жидкости, символизирующей жизнь. Также полагаю, что это приравнивание красного вина крови возникло под влиянием христианства. Во-первых, этот обряд замещения крови проводится там, где нет возможности достать оленью кровь, т.е. среди оседлых ненцев. Оленеводам же легче достать кровь, чем вино. Во-вторых, кровь визуализируется на границе жизни: во время рождения и во время смерти, т.е. в моменты перехода. Такие ритуалы подчеркивают отношение ненцев к алкоголю, который искусственно переносит человека в другое измерение, где его поведение неподконтрольно даже ему. И даже § 84 «Проекта законов для инородцев Тобольской губернии»⁷ гласил, что за тяжкие преступления, совершенные в состоянии опьянения, нарушители осуждались в более мягкой форме, т.к. человек «был пьян и по этой причине был на время лишен ума» (Материалы по юридической этнографии 1993: 47). В Проект юридического документа было внесено состояние алкогольного опьянения как смягчающее обстоятельство, т.к. действия пьяного продиктованы его переходным (нечеловеческим) состоянием.

Принимая гостей, хозяин наливает алкоголь в рюмку, выпивает сам и подает каждому присутствующему по очереди, делая круг по

⁷ Проект изложения законов для бродячих и кочующих инородцев, в Тобольской губернии обитающих 1824 г. // ЦГИА СССР. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 269.

солнцу. Гость принимает рюмку, выпивает или просто нюхает и передает обратно хозяину. Обычай пить напитки вкруговую в научной литературе связывают с представлением народов о том, что «пища и питье исходят от родовых богов и принадлежат всему роду» (Байбурин, Топорков 2019: 149). Отказываться от предложенной рюмки не положено. Гость не обязан выпивать, но принять обязан, чтобы не обидеть хозяина и духа, который «находится в алкоголе». Не раз я наблюдала, когда непьющие (закодированные) ненцы, когда до них доходила очередь принять чарку, макали палец в водку и смазывали себе лоб. Так они демонстрировали хозяевам, что они не игнорируют «священную воду», уважают компанию, но принять внутрь не могут. Опять же, непьющие производят действия, схожие с кровопомазанием духов-сидзев на священных местах.

Во время приема пищи неприлично покидать стол, пока все не насытятся. Гость, который торопится, может выйти, предупредив хозяев, но хозяйка со словами «*Тольми' нён хана'!*» («Стол мой не забирай!») должна придержать край стола. Иначе визитер может унести со стола счастье и достаток хозяев (Байбурин, Топорков 2019: 16). Стол символизирует достаток семьи, многими народами считается «ладонью Бога» (Там же: 136), и поэтому отношение к нему всегда почтительное. По столу нельзя стучать, на него нельзя садиться. Щедрого, хлебосольного, радушного человека ненцы называют *тольда сава не-нэць'* («человек с хорошим столом»). Еду не принято ругать и не принято хвалить. Пища – это дар свыше, вкусив ее, человек принимает этот дар. Исследования по пищевой культуре разных народов приводят к мысли, что «трапеза предстает как своеобразный обмен с Богом» (Там же: 145), и, следовательно, обращение с едой почтительно, окружено множеством примет и запретов. В ненецком языке нет слова «спасибо», хотя в последнее время в этом значении используют словосочетание «*нарка вада*» (букв. «большое слово»). Человек, уважительно приняв любую пищу со стола, тем самым выражает благодарность хозяевам.

К обязательному исполнению гостем существует еще одно правило: угощение во всех чумах посещаемого стойбища, сколько бы их ни было. Если пренебречь каким-то чумом, его хозяева посчитают себя оскорбленными. При кратковременном гостевании большого количества гостей (например, туристические группы или представители администрации) в оленеводческом стойбище гости могут договориться и разойтись по разным чумам.

Сегодня среди кочующих оленеводов большое распространение получили термосы. Они удобны во время отёльной кампании и длительного каслания⁸: всегда можно подкрепиться горячим чаем. Также пьют чай из термоса мужчины, когда им нужно рано утром уйти к стаду оленей, чтобы не беспокоить женщин и не разводить огонь. Кроме всего, так экономятся дрова. Мне рассказали случай, когда хозяйка

⁸ Каслание – кочевания стойбища с места на место.

потчевала гостей чаем из термоса, чем вызвала недовольство их по поводу «холодного» чая. Современная хозяйка нарушила тем самым этикет. Она не продемонстрировала перед гостями свою заботу о них: не разожгла огонь, согревающий и символизирующий соединение людей (Лаптандер 2020), и не вскипятила чайник. Холодный чай – это значит: был холодный чум и холодный прием.

Прием гостя для хозяев это однозначно возможность демонстрации своего достатка и умения принимать гостей. Также гость желанен для жителя тундры как источник новой информации. Ненцы говорят: *няндерта намда*⁹, т.е. « послушать речи, получить информацию». Если Б.М. Житков в начале прошлого века отмечал, что «молва по тундре распространяется со сказочной быстротой» (Житков 1913: 209), то сегодня, несмотря на наличие в тундре спутниковых телефонов, гостевание – это способ личного знакомства и завязывания новых отношений на будущее. Кроме обмена информацией об общих знакомых, новостях и т.д., порой происходит слушание новых легенд и сказаний. Случается, что «заманивают» в гости сказителя только ради свежих *ярабцов* или *сюдбабцов*¹⁰. Сегодня же у многих оленеводов в чумах есть видеоплееры, телевизоры, и поэтому сказания заменяются местным просмотром и обсуждением фильмов.

Гость, оставшийся на ночь, как правило, спит в чуме того человека, к кому приехал. Если это официальное лицо (например, зоотехник или сборщик пантов) – у самого авторитетного человека в стойбище, которым может быть бригадир или самый старший. Неэтично укладывать рядом мужчину и женщину из разных фратриальных групп, т.к. гипотетически они не брат и сестра. Если у гостя в стойбище есть родственники, то он обязан ночевать у них, чтобы «не испортить лицо» (*сядм' вомда*) рода. Гость, приехавший за отдарком, ночует у своего «должника». Случайный путник может заночевать в первом чуме, если нет этических запретов к тому. К примеру, в чуме одинокой вдовы с детьми могут заночевать из мужчин ее брат по крови или по фратрии, чтобы в стойбище не возникло впоследствии разговоров, порочащих ее репутацию. Ее предложение гостю-брату накрыться своей ягушкой *то'* (ягушка для сна) не будет казаться двусмысленным. Лучше, если мужчина будет ночевать в том чуме, в котором есть мужчина. И здесь хотелось бы развеять распространенные мифы о народах Севера, в том числе о ненцах, об «услугах сексуального характера, когда гостю предоставляется возможность вступать в интимные отношения с женщинами “принимающей стороны”, включая жену, сестер, дочерей хозяина» (Лопуленко 2009: 165–167). По ненецким этическим нормам такое недопустимо. Любые внебрачные связи осуждаются и считаются

⁹ *Няндер* – буквальный перевод: «содержимое рта» (*ня'(н)* или *ня'си* – «рот», *тер* – «содержимое»); *няндерота* – интересный собеседник.

¹⁰ *Ярабц* – сказание о страданиях героя (от слова *яр* – «плач»); *сюдбабц* (от слова *сюдба* – «великан») – сказание о великанах и подвигах героев. Эти виды фольклорных произведений могут напеваться сказителями в течение нескольких суток.

неправильными. И даже дети, рожденные вне брака, по статусу считались ниже законнорожденных и назывались в обществе *нявды*.

Меньше всего проблем для хозяев составляют гости-супруги, которых без особых вопросов могут принять в любом чуме. И это, думаю, надо учитывать туристам и антропологам, которые хотят длительно пребывать в изучаемом сообществе. Таким положительным примером стали супруги-ученые Александр Волковицкий и Александра Терёхина, которые провели целый год в оленеводческом стойбище на п-ве Ямал (Этнографическая экспедиция). Они легко вписались в жизнь стойбища во многом благодаря тому, что были семейной парой и этим сняли все этические проблемы проживания в чужой семье.

Коллективный прием пищи у ненцев отражает социальные нормы общества. Здесь через уважительное отношение к пище, к членам семьи и гостям виден весь спектр этических правил. Демонстрация радужного и щедрого приема гостей – это показатель престижа хозяев и надежда на аналогичное отношение к себе и всей семье в будущем. Совместный прием пищи – это благодарность Богу и символ единения сообщества. А употребление алкоголя в дружеской компании или питье оленьей крови во время жертвоприношений являются ритуалами, скрепляющими не только отношения между людьми, но и отношения людей с потусторонним миром.

Особенности прощания и знаки покровительства гостям

Как происходит прощание с гостями? Как писалось выше, ненцы не целуются при встрече, так же – при прощании. Целоваться и плакать – плохая примета: можно не увидеться никогда. И даже поселковые ненцы, над которыми не довлеют правила тундровой жизни: нет осуждения окружающих, нет угрозы потери оленей и других наказаний – не приветствуют публичного выражения чувств. В межэтнических браках, когда один из супругов *луца*, снимаются запреты на публичные поцелуи супругов, родителей и детей. Но, к примеру, ненок, целующих прилюдно мужей и детей, в открытую не осуждают, но делают предметами разговоров. Вышедшие замуж за «русских» имеют право в представлении ненецкого сообщества жить по тем правилам, которые приняты в новых семьях. Брак символизирует переход женщины в другую социальную группу (ван Геннеп 1999), что предполагает прерывание отношений с родительской семьей. Она уже не должна придерживаться тех правил поведения, которые были ранее: например, запрета на переступание через мужские вещи, разделку шуки и т.д. Ненецкая женщина становится матерью «русских» детей, которые должны воспитываться по отцовским родовым нормам. Но, с другой стороны, супружеские поцелуи и обнимания считаются у ненцев интимной стороной жизни, которая не должна выноситься на публику. Поэтому публичные проявления теплых чувств, принятые в одном сообществе за норму, в другом считаются неприличными. И

«русские» мужья нежелание ненецких жен целоваться на людях при встрече воспринимают часто как оскорбление и бесчувственность с их стороны. Тактильный контакт при длительном расставании у ненцев может ограничиться только рукопожатием со словами «*Лакамбой нэя*» («Пока!») – в том смысле, что расстаемся временно. Также при выходе из чума или заходе в чум после возвращения, к примеру, с охоты не здороваются и не прощаются. Ежедневные разъезды – это повседневная практика, поэтому излишняя эмоциональность при расставании может быть считана как знак того, что с уходящим что-то случится. Часто ненцы, живущие в поселке и видящие друг друга каждый день на работе или в детском саду, не приветствуют друг друга, не говорят: «Доброе утро!» или «До свидания!» Представителями другой культуры это воспринимается как невежливость, как недоброжелательность и т.д. На замечания по этому поводу ненцы отшучиваются: «В одном стойбище каждый день не здороваются».

Покровительство гостю – это еще одна устоявшаяся традиция. Если гость не знает местности или он, к примеру, в тундре с особой миссией, то хозяин провожает его до следующего чума. На этот момент обратил внимание и исследователь В.Н. Адаев, назвав традицию сопровождения ненцами путника, не знакомого с местностью, устоявшейся этической нормой: «Иногда подобная помощь осуществлялась по цепочке, от одного проводника к другому» (Адаев 2015: 33–34). Хозяева могут дать гостю новых оленей в упряжку. В стойбище он находится под защитой хозяина. В арктической тундровой зоне роль покровительства гостю важна также из соображений безопасности для визитера. Он может заблудиться, может попасть в трясину или не знать, где находятся переходы рек и т.д. Известные исследователи Б.М. Житков, В.П. Евладов обязательно, по их описаниям, пользовались сопровождением местных жителей, которые провожали их до следующих стойбищ. Покровительство – это не только знак уважения к гостю, защита от недоброжелателей, но и обеспечение безопасности его жизни.

Покровительство связано еще и с тем, что, как и у многих народов, гость «вступает во временное родство с хозяином дома, и даже не только с ним, но и со всем родом» (Байбурин, Топорков 2019: 119). Приходилось часто наблюдать, когда длительно проживающему в чуме условному «русскому»: зоотехнику, медику и другим – ненцы присваивали социальные имена – Нека (старший брат), Неня (сестра), Хасаваню (сын). А появление у «чужого» прозвища вовсе означало, что этот человек «принят» в общество (Гирц 2017: 13). Это было признаком включения его в семью, и с ним устанавливались родственные отношения. Например, у эстонского антрополога Лииво Нигласа есть в Ярсаалинской тундре Ямальского р-на «родители» из рода Худи, в чуме которых он жил. Детей своих хозяев он называл также братьями и сестрами. Подобный же пример привел и Н.В. Плужников, когда шаман Тубяку его «записал в свои дети»: «Обращаясь к духам, следом за

своими детьми он упоминал и нас, прибавляя к нашим именам словечко “нюо” – ребенок» (Плужников 2017: 146). О «временном усыновлении» в семье хантов писал также Ш. Дудек (Дудек 2017: 263). Этим хозяева демонстрируют обществу не только свое покровительство гостю, но и то, что между ними и гостем имеются только родственные отношения, не предполагающие, например, фривольности. Этот посыл направлен также в сторону гостя, который обязан помнить, что в этом чуме он – родственник, а не представитель «чужого» рода, и поэтому обязан соблюдать правила родственной семьи.

Итак, прощание ненцев с гостями происходит с соблюдением традиционных этических норм, которые позволительно нарушать женщинам, находящимся в браке с представителями другой этнической группы. Гость во время визита стойбища находится под покровительством хозяев, выражающимся в защите, в «приеме» в родственники и сопровождении до следующих чумов. Такое поведение объясняется не только принятыми правилами приличия в обществе, но и с целью обеспечения гостю безопасности.

Выводы

По обычно-правовым нормам ненцев гостеприимство включает в себя правила приема гостя, обязательного угощения и покровительства и предполагает санкции в случае несоблюдения их. Обычай гостеприимства подкреплен надеждой на аналогичный прием, а также религиозным страхом потери семейного счастья *яб*. Кроме всего, для социума, которое ведет постоянный кочевой образ жизни, нарушения правил поведения чреваты прямыми экономическими потерями. Контролером в этом упорядоченном мире служит «невидимая сила» в образе верховного бога Нума.

Гостеприимство как общая для всех культур черта, для ненцев и других кочевых народов приобретает определяющее значение для их образа жизни и идентичности. Прием гостей – это один из ярчайших моментов, когда происходит противопоставление себя – хозяина, и гостей – чужих: соседей, друзей, представителей другой культуры и т.д. И поэтому гостеприимство ритуализировано до тонкостей: необходимо все время ставить вопрос: что можно делать с этим гостем, как с ним разговаривать, брат он мне или нет?

С детства эти нормы завуалированно подаются через фольклор, в котором всегда существуют некие отношения между противоборствующими сторонами. Сценки «свой» и «чужой» разворачиваются уже в момент, когда гость въезжает в стойбище. Сваты, желающие единения с родом, ставят нарты максимально близко ко входу в чум, а недруги демонстративно избегают территорию стойбища. Обряд идентификации выражается в заочном «участии» в церемониях гостевания или поминовения, когда родственники привозят только одежду или фотографию или просто мысленно упоминают имя отсутствующего родича. Правила гостеприимства вплетены в общую философию ненцев о единстве всех миров и ответственности нынешних поколений перед

потомками и умершими родственниками, что прослеживается в коллективном приеме пищи, алкоголя, оленьей крови.

Вместе с тем традиционные этические нормы гостеприимства позволяют нарушать женщинам, находящимся в браке с представителями другой этнической группы, поселковой молодежи и «иным». Гости во время визита в стойбище находятся под покровительством хозяев, выражающимся в защите, в помощи и сопровождении до следующих чумов. Такое поведение объясняется не только принятыми правилами приличия в обществе, но и целью обеспечения гостю безопасности. А гостя, вынужденного задержаться в стойбище на длительное время, «принимают» родственники путем присвоения ему статусного имени: Нека – старший брат, Нью – ребенок и т.д., чтобы на период гостевания он мог чувствовать себя «своим».

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ПМА 2016 – Полевые материалы автора: ЯНАО, Ямальский р-н, с. Яр-Сале (информант Худи Н.В. 1968 г.р.).

Адаев В.Н. Формы передачи географической информации в традиции тундровых и лесных ненцев // Уральский исторический вестник. 2015. № 2 (47). С. 33–39.

Анчабадзе Ю.Д. «Прекрасный обычай гостеприимства...!» // Советская этнография. 1984. № 4. С. 110–120.

Арзютов Д.В. Олени и (или) бензин: эссе об обменах в Северо-Ямальской тундре // Социальные отношения в историко-культурном ландшафте Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 314–348.

Арзютов Д.В., Око́тэ́тто Х.Х. Связывая вещи, животных и людей: к социальной топологии ненецких узлов // Археология Арктики. 2018. Вып. 5 / отв. ред. Н.В. Федорова. С. 89–106.

Артемова О.Ю. Человек-охотник и плоды просвещения // Сибирские исторические исследования. 2018. № 1. С. 135–166.

Байбурун А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: этнографические очерки / отв. ред. Б.Н. Путилов. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2019.

Бармич М.Я. Ненецкие сказки: Учеб. пособие для уч-ся 2–5 кл. ненец. школ. Кн. 1. СПб.: Дрофа, 2008.

Бгажноков Б.Х. Основания гуманистической этнологии. М.: Изд-во РУДН, 2003.

ван Геннеп А. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / пер. с франц. М.: Восточная литература РАН, 1999.

Вэлла Ю.К. Азбука оленевода. Нижневартовск; СПб.: Изд-во ООО «Мегасибпром», 2005.

Гириц К. Глубокая игра: Заметки о петушиных боях у балийцев. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Головнёв А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004.

Громов Д.В. Гостеприимство как антропологическая категория // Грамматика гостеприимства / отв. ред. М.Н. Губогло. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 11–35.

Губогло М.Н. Исследование гостеприимства по материалам серии «Народы и культуры» // Грамматика гостеприимства / отв. ред. М.Н. Губогло. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 36–89.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. М.: Прогресс, 1994.

Дудек Ш. Шпион или зять? (Как можно изучать то, что оленеводы не хотят раскрывать всем?) // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. Е.А. Пивнева; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 259–271.

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский север. Этнографический очерк местных инородцев. Т. 3. Тобольск: Губернская типография, 1911.

Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на крайний Север полуострова Ямал в 1928–29 гг. Тюмень: ИПОССОРАН, 1992.

Житков Б.М. Полуостров Ямал. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1913. (Записки императорского русского географического общества. Т. 49).

Конев А.Ю. Дар, дань и торговля: антропология взаимодействия автохтонов Сибири и русских в XVII–XIX вв. // Этнографическое обозрение. 2017. № 1. С. 43–56.

Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998.

Лаптандер Р.И. В поисках горячего очага: огонь в фольклоре и жизни ямальских ненцев // Этнография/Etnografia. 2020. № 1 (7). С. 166–187.

Лопуленко Н.А. Этнография гостеприимства // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры / сост. М.Н. Губогло, Л.В. Федотова; общ. ред. М.Н. Губогло. М.: Старый сад, 2009. С. 132–194.

Лярская Е.В. Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у ненцев // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 317–326.

Маленький слушатель: Хрестоматия для детских дошкольных учреждений (ненец. яз.) / авт.-сост. Е.Т. Пушкарева, А.Т. Лапсуй, Н.М. Янгасова и др. СПб.: Просвещение, Санкт-Петербургское отделение, 1994.

Мальцев Г.В. Очерк теории обычая и обычного права // Обычное право в России: проблемы теории, истории и практики. Ростов н/Д: Изд-во СКАГС, 1999. С. 7–93.

Материалы по юридической этнографии малых народов Севера / публ. В.А. Зибарева. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1993.

Миддендорф А.Ф. Аси // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XVII – начало XX в.) / сост. Т.Н. Емельянова, М.В. Южанинова. М.: Северные просторы, 2002. С. 181–206.

Мифы и предания ненцев Ямала / авт.-сост. Л.А. Лар. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2001.

Ненецко-русский словарь / сост. Н.М. Терещенко. СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2003.

Окотэтто Е.Н. Ненецкий фольклор для детей: Пособие для воспитателей ДОУ. СПб.: Алмаз-Граф, 2013.

Плужников Н.В. Записки о Таймыре и его окрестностях (из полевой жизни этнографа) // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции

ИЭА РАН / отв. ред. Е.А. Пивнева; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 140–154.

Пушкарева Е.Т. Традиции гостеприимства коренных народов Севера (на примере ненецкой культуры) // Ежегодное совещание помощников депутатов Государственной Думы Ямало-Ненецкого автономного округа (г. Салехард, 25 января 2006 года). Ведомости Государственной Думы Ямало-Ненецкого автономного округа. Спецвыпуск. Март 2006 г. Салехард: ЗАО «СПЭЙБ», 2006. С. 35–44.

Пушкарева Е.Т., Бурыкин А.А. Фольклор народов Севера (культурно-антропологические аспекты). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011.

Соколовский С.В. Жизнь как поле: заметки об автоэтнографии // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. Е.А. Пивнева; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 167–188.

Сураганова З.К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана: б.и., 2009.

Сэрпиво С.Е. Женское пространство в культуре ненцев / науч. ред. И.Л. Набок. СПб.: Историческая иллюстрация, 2016.

Традиции кочевого населения полуострова Ямал (2004). URL: www.youtube.com/watch?v=ILaBC3IM93s.

Тюхтенева С.П. Что скрывает скотовод от этнографа: к вопросу о коммуникативных границах в поле // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. Е.А. Пивнева; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 251–258.

Феденок Ю.Н., Буркова В.Н. Подходы и методы в изучении проксемического поведения человека: аналитический обзор // Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 165–188.

Фукс С.Л. Обычное право казахов в XVIII – первой половине XIX века. Алма-Ата: Изд-во Наука КазССР, 1981.

Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века). Томск: Изд-во Томского ун-та, 2001.

Харючи С.Н., Филант К.Г., Антонов И.Ю. Социальные нормы коренных малочисленных народов Севера России. Обряды, обычаи, ритуалы, традиции, мифы, нормы морали, нормы права. М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2009.

Хомич Л.В. Брак и семья // Хомич Л.В. Сборник ранних научных статей / сост. В.Ю. Вануйто. Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство “Красный Север”», 2008. С. 92–122.

Хомич Л.В. Ненцы. СПб.: Русский Двор, 1995.

Христофорова О.Б. Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998.

Этнографическая экспедиция «Настоящие люди». URL: <http://www.yamalexpedition.ru>



Глебова Елена Викторовна

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ТВОРЧЕСТВО КАК ЗНАК КУЛЬТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА

Декоративно-прикладное творчество любого народа концентрирует духовный опыт многих поколений, олицетворяя непрерывающуюся связь в передаче знаний и являясь одной из подсистем его культуры. Д.С. Лихачев называет народное искусство цельным и стройным миром особого отношения человека к своему труду, к своей деятельности и вообще к жизни в целом (Некрасова 1983: 3). Исследователь декоративного искусства коренных сообществ Дальнего Востока России Н.В. Кочешков подчеркивает, что этнические традиции в данной сфере, оставаясь стойкими в продолжение длительного времени, определяют специфику художественной культуры и отражают национальное самосознание того или иного народа (Кочешков 1997: 6). С точки зрения Л.Я. Гонтмахера, в данной области находят отражение не только эстетическое отношение человека к природе, но и нравственные ценности (Гонтмахер 2005: 29).

Самобытные ремесла коренных народов Нижнего Амура, связанные с обработкой различных природных материалов, в том числе меха и кожи животных, дерева, лозы, бересты, рыбьей кожи, всегда являлись важными маркерами их этнической культуры и отражали особенности традиционного образа жизни. В 1882 г. на Всероссийской выставке в Москве в экспозиции, представлявшей Приамурский край, демонстрировались орнаментированные халаты из рыбьей кожи. Эти изделия оказались столь изящны, что их создателей – «жену инородца» Беженку Анну и гольдячку (нанайку) Пальтаку – наградили серебряным кубком (Дубинина 2001: 170). Среди многочисленных подарков, отправленных в 1891 г. из Хабаровска на имя цесаревича Николая, был традиционный костюм амурского охотника, обозначенный в списке предметов как «гольдская одежда из рыбьей кожи» (Российский императорский дом и Дальний Восток 2007: 80).

Другим примером может послужить масштабная выставка «Искусство национальностей СССР», проходившая в Москве в 1927–1928 гг. по инициативе Государственной Академии художественных наук и приуроченная к 10-летию Октябрьской революции, где среди нескольких тысяч экспонатов особое место занял удэгейский женский

праздничный халат из рыбьей кожи, поступивший из коллекции Хабаровского краеведческого музея (Мельникова 2005: 59; Коханко 2016: 137). В 1970 г. в Москве на Всесоюзной выставке-конкурсе произведений декоративно-прикладного искусства самодеятельных художников и мастеров народного творчества особое внимание привлекли украшенные своеобразным амурским орнаментом ковры и традиционная одежда, созданные нанайскими мастерицами Ч.З. Киле и А.Д. Оненко. Ульчанка З.А. Пластина представила в 1978 г. в Москве на Всероссийской выставке-смотре на ВДНХ СССР свои изделия из лозы и была награждена почетным дипломом Союза художников РСФСР (Муллоянова 2010: 48, 54, 106). В декабре 2017 г. в Москве на федеральном форуме «Дни Дальнего Востока» нанайская мастерица, член Союза художников России В.В. Бельды из с. Троицкого (Хабаровский край) демонстрировала нанайский женский праздничный халат, сшитый ею из кожи пяти видов рыб. Уникальный предмет представлял современное этническое искусство региона и служил символической презентацией самобытного ремесла народов Нижнего Амура.

Чувство изящного

Нижний Амур является территорией традиционного проживания близких в культурном плане народов – тунгусо-маньчжуров нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев, эвенов, эвенков и палеоазиатов нивхов. Под влиянием местных природно-климатических условий и в результате сложного длительного этнокультурного синтеза нижеамурские рыболовы, охотники и оленеводы выработали не только особые промысловые орудия, типы жилищ, средства передвижения, одежду и обувь, но и своеобразный стиль художественного творчества (Кочешков 1995: 4; Мельникова 2005: 137). Вплоть до второй половины XIX в. данный регион и населяющие его народы оставались малоизученными, и только к концу этого столетия и в начале XX в., когда были организованы первые комплексные экспедиции, появились фундаментальные научные исследования Р.К. Маака, Л.И. Шренка, И.А. Лопатина, Л.Я. Штернберга, С.М. Широкогорова, И.П. Надарова, С.Н. Браиловского, Н.А. Пальчевского, П.П. Шимкеича, В.П. Маргаритова, Е.И. Титова, В.К. Арсеньева и др. Тогда же начали формироваться первые этнографические коллекции, отражающие особенности быта и культуры удэгейцев, орочей, нанайцев, ульчей, нивхов и других народов этого региона.

Практически все исследователи того времени акцентировали внимание на своеобразии декоративно-прикладного творчества нижеамурских народов, сочетавшего уникальные технологии обработки природных материалов, сложную систему орнаментов, использование разнообразных природных красителей. Отмечая у коренных жителей Амура «тонкую способность понимать гармонию красок», Р.К. Маак в книге «Путешествие на Амур», подводившей итоги экспедиции 1855 г., писал: «Нельзя не подивиться наклонностям здешних жителей

придавать всем своим вещам красивый вид, разнообразию узоров, украшающих их вещи, приятному сочетанию употребляемых ими красок; во всем этом ясно проглядывает чувство изящного, составляющее замечательную особенность здешних племен, потому что ни у кого из других жителей Восточной Сибири мы не встречаем в такой степени развитого художественного инстинкта. Одежда, посуда и каждая самая мелкая из их вещей украшены вырезками или рисунками, и все это они делают в часы досуга с помощью ножа или какого-нибудь другого самого простого инструмента» (Маак 1859: 167). О высоком художественном уровне произведений амурских мастеров писал И.А. Лопатин: «Гольды (нанайцы. – Е.Г.) удивительный народ в своем искусстве. Несмотря на первобытную жизнь в материальном и духовном отношении, гольды тем не менее имеют все виды искусства и некоторые из них у них высоко развиты. Самое важное, без чего не может быть никакого искусства, у гольдов есть, именно, любовь к красоте, любовь к творчеству, вымыслу, поэзии» (Лопатин 1922: 331) (Рис. 1).

Размышляя о художественной концепции амурского искусства и системе передачи традиционных знаний от одного поколения к другому, американский ученый Бертольд Лауфер в своей монографии «The Decorative Art of the Amur Tribes», написанной по итогам работы на Нижнем Амуре и Сахалине в рамках Джесуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции 1897–1902 гг., констатирует: «Многие женщины сохраняют в памяти великое множество узоров и вырезают их со скоростью и ловкостью, достойными восхищения» (Laufer 1902: 5). Исследователь указывает также на особый статус человека, проявляющего наилучшие умения в декоративно-прикладном творчестве, и на высокую репутацию таких мастеров в среде сородичей (Ibid.: 6).

Оценки этнографов подтверждают находящиеся в собраниях крупных российских и зарубежных этнологических музеев произведения народного искусства, созданные на Нижнем Амуре в середине XIX – начале XX в. В фондах Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова, обладающего крупнейшей этнографической коллекцией предметов культуры нанайцев, ульчей, нивхов, орочей и других народов Нижнего Амура, хранится немало уникальных предметов, которые наглядно демонстрируют высокий художественный уровень произведений декоративно-прикладного искусства, созданных в этот период. Среди них берестяная коробочка *курми* прямоугольной формы (2-я половина XIX в.), скрепленная корнями тальника, с нанесенным в технике резьбы и тиснения орнаментом, тонированным натуральными красителями; коробочка *уекэ* для предметов женского рукоделия (1-я четверть XX в.), сделанная из бересты, прутьев черемухи и корней тальника и орнаментированная аппликацией из рыбьей кожи; халат женский свадебный *сикэ* (начало XX в.) из шелковой и хлопчатобумажной ткани, декорированный вышивкой и орнаментами из рыбьей кожи (Нанайцы 2019: 63, 71, 164). Одной из жемчужин ульчской коллекции Гродековского музея считается женский свадебный воротник *сини* (2-я половина XIX в.) из шелковой ткани с вышитым шелковыми

нитками сложным орнаментом с изображением мифических существ и включающий зооморфные и растительные мотивы (Ульчи 2017: 119).

Высокую степень мастерства коренных жителей Нижнего Амура в работе с природными материалами подтверждает и коллекция предметов нанайской культуры, собранная в 1885 г. в с. Троицкое Хабаровского края и находящаяся в архиве Берлинского этнологического музея. Особого внимания заслуживают праздничные мужские и женские халаты из окрашенной натуральными красителями рыбьей кожи и орнаментированные аппликациями из этого же материала, рукавицы, головные уборы, женские сумки для рукоделия из бересты и рыбьей кожи, разнообразная деревянная утварь, покрытая тончайшими прозрачными узорами и др. (ПМА 2011, Берлин).

Нити преемственности

Самая большая опасность в развитии народной культуры заключается в прерывании и забвении этнических традиций, их воскрешение невозможно, если не сохранились нити преемственности как в мастерстве, так и в потребности в изделиях народного искусства (Кочешков 1989: 3). Во второй половине XIX в., когда в Приамурье хлынула волна славян-переселенцев, жизненный уклад коренного населения стал постепенно меняться. А.В. Смоляк отмечает, что все более тесные контакты коренных жителей Нижнего Амура с пришлыми народами приводили не только к изменениям в традиционном хозяйстве, менялись также их культура, социальные отношения (Смоляк 1975: 176).

Однако кардинальные перемены в жизни представителей коренных народов Нижнего Амура произошли после 1917 г. На первоначальных этапах становления советского государства традиционный хозяйственный комплекс в амурских селениях в целом сохранялся, особенно в среде старшего поколения, но в процессе промышленного освоения Сибири и Дальнего Востока в XX в. произошли значительные изменения в социокультурной среде нивхов, нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей, эвенов и других народов. Сложившаяся социально-экономическая ситуация, возникновение рыболовецких колхозов, включение нижеамурских народов в систему коллективного хозяйства и изменение форм промысла, исчезновение многих национальных селений вследствие территориально-административных реформ, советская идеология оказали ощутимое влияние на главные области культуры коренного населения – языковую, духовную, материальную – и неизбежно привели к их трансформациям (Месштыб 2007а: 1; Мальцева 2009: 5, 51).

Перемены затронули и сферу народного искусства нижеамурских народов, игравшего прежде важную роль в их жизненном укладе и постепенно терявшую свою значимость. В XX в. древние технологии, связанные с использованием природных материалов (рыбья кожа, мех животных, шкурки птиц, дерево, береста, тальник), уходили в прошлое, вытесняясь тканью и товарами промышленного производства.

По мнению О.В. Мальцевой, с установлением советской власти на Дальнем Востоке России в производственной сфере коренного населения произошли существенные перемены, и сохранение традиционных видов народного искусства в новых условиях стало проблемой (Мальцева 2017: 202).

В определенные исторические периоды, когда страна находилась в тяжелом экономическом положении, в среде коренного населения происходило возвращение к отдельным видам традиционных ремесел. Во время гражданской войны и в последующие годы у амурских нанайцев вновь стала повседневной зимняя одежда и обувь из кожи рыб. В 1924 г. учитель Найхинской школы Н. Беляева-Линнас написала в газету «Тихоокеанская звезда» заметку о жизни села и в частности сообщила, что все ее ученики одеты «в рыбы рубахи, штаны и обувь, и все прочее». В письме В.К. Арсеньева 1928 г. есть сведения о возвращении в быт коренного населения такого традиционного природного материала, как выделанная кожа рыб: «В период с 1908 по 1918 г. они шили одежду из материй. Теперь рыба кожа опять выступает на первый план» (Мельникова 2005: 42). После Великой Отечественной войны, когда еще не была отлажена система торговли и остро не хватало промышленных товаров, во многих национальных селах Хабаровского края вновь обратились к технологии изготовления сапог из кожи рыб. Такая обувь была мягкой, удобной, непромокаемой и потому незаменимой во время рыбалки, и носили ее не только коренные жители, но и русские (ПМА 2009, 2016).

Это лишь отдельные примеры, но в целом ремесла народов Нижнего Амура утрачивали значимость, изделия из природных материалов исчезали из обихода людей. Постепенно терялись технологические навыки, прерывался механизм передачи знаний от старшего поколения к младшему, что неизбежно вело к потере значительной части национального достояния. Старые вещи за ненадобностью складывали на чердаках, хранили в неподходящих условиях, в результате чего они приходили в негодность. Спустя годы, во время научных экспедиций, их обнаруживали этнографы и сотрудники музеев и приобретали для пополнения коллекций центральных и региональных собраний. Именно так была сформирована разнообразная по составу коллекция одежды и обуви из рыбьей кожи и ткани, утвари, ритуальной скульптуры, предметов рыболовного промысла, станков для выделки рыбьих шкур, костяных ножей для обработки кожи животных и вырезания орнаментов и др. краеведческого музея с. Троицкого Нанайского р-на Хабаровского края, собиравшаяся в 1970–1980-е гг. в близлежащих поселениях. Среди наиболее ценных предметов – шаманский нагрудник *лэлэ* из кожи сазана с нанесенными химическим карандашом изображениями мух, змей, всадника на коне (середина XX в.), который хранился на чердаке дома В.П. Ходжер из с. Верхний Нерген; женский праздничный халат *амири* (середина XIX в.), женский повседневный халат *согбома тэтуэ* (начало 1930-х гг.) (ПМА 2011, Троицкое).

В конце 1950–1960-х гг. амурское искусство, так же как традиционные ремесла коренных народов Сахалина, Камчатки, Чукотки, входило в сферу интереса лишь этнографов и искусствоведов, однако именно тогда начался длительный процесс его возвращения в общекультурное пространство. Трудность заключалась еще и в том, что сами носители традиционных знаний считали свое творчество устаревшим и никому не нужным. Исследовали нередко сталкивались с тем, что мастерицы, давно забросившие ремесла, прятали в сундуки старинные вещи, а для домашнего интерьера использовали фабричные гобеленовые ковры. Дальневосточный искусствовед К.П. Белобородова отмечала, что люди стеснялись своего «отсталого» искусства и не осознавали его ценность (ПМА 1998). Аналогичные процессы наблюдались среди других северных народов.

Через много лет, в 2005 г., во время экспедиции в ульчское с. Булава автору этого исследования довелось жить в доме В.Г. Ангиной, и главным украшением ее небогатого жилища служили два больших настенных тканевых ковра, выполненных в техниках аппликации и мозаики с использованием традиционных мотивов. Женщина также хранила несколько праздничных орнаментированных халатов, которые надевала во время фестивалей и выставок, проводимых в селе (ПМА 2005). Этот пример подтверждает те реальные изменения, которые со временем произошли в сознании людей по отношению к своим культурным корням.

Непростую ситуацию, сложившуюся к середине XX в. в данной сфере, постепенно удалось изменить благодаря активной и многолетней работе отдельных энтузиастов, которые осознали важность сохранения народного искусства, концентрирующего творческий опыт многих поколений. Например, на Камчатке таким человеком была искусствовед М.А. Белова. В 1960–1970 гг. она постоянно приезжала в национальные селения, встречалась с мастерицами, убеждая их в необходимости возрождать старые ремесла; под ее руководством представители коряков и ительменов вновь стали делать высокохудожественные вещи (Кочешков 1989: 165).

В Хабаровском крае значительное влияние на процесс ревитализации амурского искусства оказала К.П. Белобородова, автор одного из первых советских исследований в области декоративно-прикладного искусства народов Нижнего Амура – книги «Приамурские узоры», вышедшей в свет в ленинградском издательстве «Художник РСФСР» в 1975 г. и сегодня являющейся раритетом (Белобородова 1975). Это издание, ставшее итогом многолетних исследований и объединившее сведения о традициях и современном состоянии нижеамурского декоративно-прикладного искусства, по-прежнему входит в число цитируемых источников.

Приехав в Хабаровск в начале 1950-х гг. и увидев в краеведческом музее уникальные предметы, демонстрирующие умение местных народов работать с кожей животных и рыб, птичьими шкурками,

лозой, берестой, а также владение сложным орнаментальным искусством, К.П. Белобородова обратилась за комментариями к сотрудникам, но ей ответили, что «это ремесло прошлого и сейчас им никто не занимается» (Клавдия Павловна Белобородова 1996: 12). В 1957 г. она приступила к работе в Доме народного творчества, положив начало многолетней исследовательской работе.

За три десятилетия Белобородовой удалось организовать в Хабаровском крае множество выставок и вовлечь в это движение представителей всех коренных народов Амура; сформировать информационную базу мастеров с краткими характеристиками каждого (в общей сложности более 200 имен); собрать сведения о технологических приемах работы с природными материалами; сделать множество зарисовок орнаментов и швов; собрать коллекцию трафаретов орнаментов; записать тексты нивхских, удэгейских, ульчских сказок (сегодня эти материалы хранятся в Госархиве Хабаровского края). Общаясь с мастерами старшего поколения, исследователь зафиксировала ценные практические сведения о целом ряде технологических процессов: выделке рыбьей кожи и *ровдуги* (выделанная замша из кожи оленя или лося), изготовлении ниток из кожи рыб и рыбьего клея, заготовке бересты и лозы, использовании природных красителей. Эти материалы в итоге вошли в книгу «Приамурские узоры» (Белобородова 1975: 39–44).

В 1975 г. по инициативе Министерства культуры РСФСР К.П. Белобородову перевели в Хабаровское отделение художественного фонда, и с этого момента началось планомерное комплектование фонда предметов амурского искусства для собраний художественных музеев, проведения всесоюзных и региональных выставок. Большой общественный резонанс вызвала передвижная экспозиция, проходившая в 1981–1986 гг. в Москве, Ленинграде, в ряде других городов Советского Союза, а затем в Чехословакии, где были представлены уникальные предметы декоративно-прикладного искусства амурских народов, поражавшие мастерским владением разнообразными приемами работы с природными материалами, красотой орнаментов и гармонией красок. Размышляя об особенностях амурских ремесел, К.П. Белобородова подчеркивает, что носители этой традиции пронесли ее через века, обогащая новыми формами и совершенствуя технику. «Они изготавливали одежду из ткани или ровдуги, украшенную тонкой, изящной вышивкой шелком, оленьим волосом; с большим искусством орнаментировали аппликацией халаты из рыбьей кожи, занимались резьбой по бересте и дереву» (Белобородова 1975: 9–10). Именно К.П. Белобородовой первой на Дальнем Востоке России удалось добиться включения в профессиональный Союз художников РСФСР лучших нанайских, ульчских, негидальских, эвенских мастеров, тем самым значительно повысив их социальный статус и подтвердив высокую ценность произведений традиционного декоративно-прикладного искусства (Глебова 2017а: 9).

Значительную роль в процессе возрождения художественных традиций коренных народов Нижнего Амура сыграл ряд нормативных

документов, поддерживающих их исконные ремесла. Важной отправной точкой стало постановление Хабаровского крайисполкома 1963 г. «О дальнейшем развитии прикладного искусства малых народностей Хабаровского края», в котором излагалась программа возрождения традиционного амурского искусства. К работе подключились региональные творческие организации, в школах национальных поселков ввели факультативные уроки народного мастерства, в сельских клубах организовали кружки национальной вышивки, в программу художественно-графического факультета Хабаровского педагогического института были включены часы по изучению декоративно-прикладного творчества народов Севера (Клавдия Павловна Белобородова 1996: 24). В качестве одного из примеров, подтверждающих действенность принятых мер, можно привести созданные в тот период школьниками с. Верхний Нерген Хабаровского края образцы традиционного костюмного комплекса нанайцев, материалом для которых послужила выделанная рыба́ья кожа: халат женский праздничный *амири*, обувь женская домашняя *ота*, рукавицы охотничьи *боатонго колтони*, куртка мужская *качой*, наколенники промысловые *ои* и др. Сегодня эти предметы находятся в коллекции Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова (Нанайцы 2019: 257).

Актуальные проблемы народного искусства отразились в постановлении Совета Министров РСФСР от 24 сентября 1968 г. № 657 «О мерах по дальнейшему развитию народных художественных промыслов в РСФСР». В частности, в нем говорилось о необходимости принять меры по поддержке народного искусства, обратив особое внимание на развитие промыслов в районах Севера. Важнейшую роль сыграло специальное постановление ЦК КПСС «О народных художественных промыслах» от 17 декабря 1974 г., опубликованное в газете «Правда» 27 февраля 1975 г., которое можно рассматривать как своего рода программу развития народного искусства и его популяризации, ставившую конкретные задачи по улучшению условий для творческого роста мастеров, увеличению количества изделий народных промыслов, организации образовательных направлений в данной сфере. Согласно этому документу, народное декоративно-прикладное искусство, являющееся частью советской социалистической культуры, активно влияет на формирование художественных вкусов, обогащает профессиональное искусство и выразительные средства промышленной эстетики. М.А. Некрасова называет данное постановление историческим и подчеркивает, что именно благодаря этому документу, а также Конституции (Основному Закону) СССР (1977) была проведена «решительная грань в отношении к народному искусству» (Некрасова 1983: 9).

В 1970-е гг. первые шесть представителей коренных народов Нижнего Амура были приняты в профессиональный Союз художников РСФСР, они стали постоянными участниками региональных, всесоюзных и зарубежных выставок, демонстрируя самобытное амурское искусство большому миру. Сегодня их имена составляют «золотой фонд»

региона, а созданные им произведения украшают собрания российских и региональных музеев. Среди них О.Л. Росутбу (ульча), А.Н. Казарова (негидалка), А.К. Самар (нанайка), А.Д. Кялундзюга (удэгейка) и др. Например, декоративные ковры нанайской мастерицы Ч.З. Киле экспонировались на различных выставках в Хабаровске, Владивостоке, Улан-Удэ, Ленинграде, Москве, Ниигате (Япония), а также в Венгрии, Чехословакии. За участие в Пятой республиканской художественной выставке «Советская Россия», проходившей в 1975 г. в Москве, она была награждена памятной медалью. Нанайские женские праздничные халаты работы А.Д. Оненко входили в экспозиции крупных выставок произведений декоративно-прикладного искусства в Хабаровске, Владивостоке, Москве, Ниигате (Япония) (Муллоянова 2010: 48–49, 54).

Важные меры, принятые государством, способствовали значительному оживлению в сфере современного народного декоративного искусства, определив новую важную фазу в его развитии. Творчество народных мастеров стало объектом пристального внимания со стороны широкой общественности, что привело к повышению спроса на изделия художественных промыслов (Народные художественные промыслы 1982: 9). В 1970-х гг. во многих регионах страны возник так называемый сувенирный бум. В Хабаровском крае тоже создавались национальные мастерские с дальнейшей реализацией сувенирных изделий в торговой сети, и некоторые из них существовали достаточно долго (Клавдия Павловна Белобородова 1996: 24). Так, в нанайском с. Сикачи-Алян с 1967 по 1990 г. действовала мастерская по пошиву тапочек в национальном стиле Хабаровского объединения народных художественных промыслов и сувениров «Амурские узоры» (Мельникова 2003: 125). В 1970-е гг. в Комсомольске-на-Амуре на швейной фабрике «Комсомолка» запустили экспериментальную линию по производству одежды и аксессуаров из рыбьей кожи. В селах Хабаровского края при домах культуры создавались центры по обучению местных жителей навыкам декоративно-прикладного искусства и изготовлению сувенирной продукции для сети розничной торговли, реквизита для театральных постановок, сценических костюмов для народных фольклорных коллективов, изделий для пополнения музейных фондов или участия в различных выставках и фестивалях народного искусства. Такие мастерские не только решали проблемы занятости в селе, но и служили площадками формирования этнической идентичности в новых условиях (Мальцева 2017: 204).

Несмотря на то, что во второй половине XX в. увеличился спрос на изделия ручного художественного труда, возникли отдельные негативные моменты, повлиявшие на общий уровень традиционных амурских ремесел. Поставленные на поток национальные изделия утрачивали важные черты: вместо природных материалов стали применяться синтетические, ручное шитье заменяло машинное. Выступая в 1977 г. на Всесоюзной конференции по проблемам искусства, К.П. Белобородова отмечала: «В настоящее время мастера Хабаровского края

начинают заметно терять художественный вкус и чувство фактуры материала и изделий. Новые материалы, широко применяемые на промыслах местной промышленности для массовой продукции, привлекают их яркостью цвета и простотой вырезывания узоров. Так вот, сейчас прекрасные мастера, способные создавать уникальные произведения ручной вышивки, делают ковры и халаты с аппликацией из павинола, покрывают халаты орнаментом, вырезанным из старых болоневых плащей. Нет сомнения, ручная вышивка такого же орнамента потребует от мастерицы не менее двух месяцев работы, а здесь она делает его в течение двух-трех дней! Очень печально, но увлечение мастеров павиномом, особенно в Нанайском районе, где имеется несколько мастерских местной промышленности, принимает массовый характер» (Клавдия Павловна Белобородова 1996: 29).

Подобное положение дел подтверждают и дневники этнографических экспедиций 1972 г. из открытого архива СО РАН, отражающие итоги посещения амурских сел студентами МГУ. В тот период большинство женщин в основном шили на продажу тапочки из дерматина. К примеру, Д.Ш. Актанка из с. Сикачи-Алян изготавливала четыре пары в день, А. Бельды из с. Болонь – пять пар. При этом такой исконный материал, как рыба́я кожа, применялся редко, в основном в качестве отделки тапочек и кисетов (ОА СО РАН. Л. 5, 15, 33).

Отход от канонов в произведениях народного искусства, нарушение технологических приемов можно проследить и на примере ряда экспонатов из коллекций региональных музеев, датируемых 1950–1970 гг. В Краеведческом музее Нанайского района с. Троицкого хранится женский повседневный халат середины XX в. из кожи сазана, толстолоба, змееголова, но орнаментированный не традиционным узором из окрашенной рыбьей кожи, а тканевыми аппликациями, тесьмой и кружевом фабричного производства, пластмассовыми пуговицами. В фондах Городского краеведческого музея Комсомольска-на-Амуре находится детский халат из кожи кеты, декорированный по краям горловины и рукавов орнаментом из черного дерматина и фабричной тесьмой (ПМА 2011, Троицкое, Комсомольск-на-Амуре).

Отмечая, что главным в сохранении этнического искусства является наследование мастерства, Н.В. Кочешков писал: «Любая традиция не просто передается от отцов к детям, но претерпевает сложный жизненный процесс – имеет полосы взлетов и падений, угасания интереса и его возрождения, т.е. носит в целом противоречивый характер» (Кочешков 1989: 172). Во второй половине XX в. в Хабаровском крае, так же как в других регионах Дальнего Востока России, существовала серьезная проблема, связанная с передачей исконных знаний. Основная часть национальных мастеров были людьми старшего возраста, и часто по причине отсутствия интереса к традициям у молодого поколения они не могли транслировать свои навыки. Именно в этот период в Хабаровском крае начался провал в передаче культурных традиций. Важно подчеркнуть, что даже серьезный комплекс мер по

сохранению этого культурного пласта на территории региона не мог изменить доминирующую в обществе модель отношения к традиционному искусству коренного населения Нижнего Амура как к чему-то архаичному, неактуальному, которая существовала вплоть до конца XX в.

Молодые люди из числа представителей северных народов, нередко сталкиваясь с неблагоприятным отношением культурного большинства, особенно в городской среде, старались не афишировать принадлежность к той или иной традиционной культуре, не проявляли к ней открытого интереса, поскольку опасались услышать негативные высказывания в свой адрес со стороны русского населения. В исследовании Н.А. Месштыб, посвященном социальным, экономическим и культурным трансформациям в среде коренных народов Нижнего Амура в постсоветский период, приводятся полевые материалы автора, подтверждающие такую тенденцию. Например, отправляя дочь на учебу в г. Николаевск-на-Амуре, ульчанка из с. Богородского заранее предупреждала, что ту, возможно, будут называть «гилячкой», и просила не реагировать. Жительница нанайского с. Ачан вспоминала неприятные эпизоды во время своей учебы в училище искусств в г. Биробиджане, где ей пришлось столкнуться с насмешками русских студентов, и говорила, что «многие возвращались домой, не могли учиться в такой обстановке (Месштыб 2007б: 12).

Показательным примером неприятия себя как представителя нанайской, ульчской, нивхской и других северных культур могут послужить и личные наблюдения автора статьи, сделанные в середине 1980-х гг. во время обучения в средней школе № 35 г. Хабаровска, в структуру которой входил специальный класс северян, приехавших в город из различных районов Дальнего Востока на подготовительное отделение народов Севера (ПОНС) для дальнейшего поступления в Хабаровский медицинский институт. В ежегодные смотры художественной самодеятельности дирекция школы включала обязательные «национальные» номера, и у ребят ПОНСа это вызывало резкое отторжение. Находясь в своей привычной среде, они с удовольствием посещали фольклорные коллективы, но оказавшись в городе и опасаясь насмешек со стороны русских сверстников, стеснялись надевать национальные костюмы, исполнять народные песни, хореографические номера, и всякий раз это становилось для них стрессом.

Ремесла земли Дерсу

В конце 1990-х гг. во всем мире возник интерес к традиционным культурам, были объявлены международные десятилетия коренных народов, и частью этого глобального процесса со временем стали коренные сообщества Нижнего Амура. В Хабаровском крае возникали краевые и районные ассоциации коренных малочисленных народов Севера, молодежные организации КМНС, проводились этнокультурные форумы, конференции, масштабные выставки-ярмарки декоративно-прикладного искусства. Представители нанайцев, ульчей, нивхов, негидальцев, эвенов и других коренных народов этого региона

приходили к осознанию особенности своего материального и духовного наследия, которое в постсоветский период оказалось востребованным мировым сообществом и постепенно входило в число главных брендов Хабаровского края и Дальневосточного региона. Все это оказало серьезное влияние на национальное самосознание в среде коренного населения. Н.А. Месштыб записала в 2000 г. в г. Амурске следующее высказывание его жительницы: «На фестивале в Ачане я впервые в жизни надела на людях нанайский халат. Вижу, люди на меня смотрят, выпрямилась, про больную спину забыла и вдруг с гордостью поняла: “Я – нанайка”» (Месштыб 2007б: 7).

Говоря о возрождении этнической идентичности нанайцев, ульчей, нивхов, орочей, удэгейцев, негидальцев, нужно выделить одну из ее важных особенностей. Она заключается в том, что ведущая роль в этом процессе отведена традиционным ремеслам. Первый всплеск массового интереса у коренного населения к декоративно-прикладному искусству возник во время экономического кризиса в России в конце 1990-х, и именно в этот период ремесло стало одним из способов выжить в сложных социально-экономических реалиях. В национальные села на Амуре приезжали туристы, в том числе иностранные, формируя спрос на предметы народного искусства. Для местных жителей продажа сувениров становилась важной статьёй дохода, нередко единственной. Жители нанайского с. Сикачи-Алян, расположенного неподалеку от знаменитых амурских петроглифов, принимали туристические группы чаще остальных, предлагая приезжавшим, как правило, определенный набор изделий: тапочки, небольшие вышитые панно, подвески из кожи и меха с фрагментами орнамента, деревянные амулеты и обереги на все случаи жизни. В большинстве своем качество предметов оставляло желать лучшего, потому что многие важные навыки к этому времени были утрачены, мастера использовали в основном дерматин и искусственную кожу, их произведения не отличались чистотой исполнения (ПИМА 1998–1999).

Со временем требования к художественному уровню произведений декоративно-прикладного искусства выросли, наиболее востребованными оказались те, кто владел техниками национальной вышивки и аппликации, работал с природными материалами. Кроме того, на волне роста интереса к своей культуре, осознания как личной, так и групповой идентичности в Хабаровском крае активизировались уже существующие национальные коллективы (например, нанайский песенно-танцевальный ансамбль «Сиун» ‘Солнце’ из с. Ачан в 1990-е гг. гастролировал в страны Европы и Азии), создавались новые, в том числе и в городах (ансамбль «Сэнкурэ» ‘Багульник’ в Хабаровске, народный театр «Айсима хосикта» ‘Золотая звезда’ в Комсомольске-на-Амуре), что вызвало потребность в сценической атрибутике: национальной одежде и обуви, бубнах, погремушках из рыбьей кожи, ритуальной стружке. Стали популярными фольклорные праздники и фестивали, что также вызвало потребность в использовании традиционных символов (Рис. 2). Теперь в

амурских селах считалось престижным участвовать в общественных мероприятиях именно в традиционной одежде. Для многих, кто представлял свои изделия на российских и зарубежных выставках, это являлось необходимым «дресс кодом». Но в конце 1990-х гг. в крае практически не было молодых мастеров, заказы на изготовление традиционной одежды получали в основном пожилые женщины, владевшие навыками шитья, вышивки, выделки кож и шкур.

Одновременно с этим формировалось сообщество национальных мастеров, соединяющих в своих произведениях старые традиции и новые тенденции, формируя тем самым пласт современного этнического искусства на Нижнем Амуре. В их числе нанайка Л.Г. Бельды, мастерски владеющая техниками шитья, вышивки, обрабатывающая рыбью кожу; ульчские резчики по дереву И.П. Росугбу, Ю.Н. Куйсали, Н.Н. Дявгода, чьи произведения не раз демонстрировались на всероссийских и международных выставках; эвенская мастерица Л.И. Сергучева, автор ковров и декоративных панно в технике мозаики из меха; негидалки А.Н. Казарова, член Союза художников России, и Д.И. Надеина (Рис. 3), создававшие ковры из шкурок селезня, утки, филина, в том числе комбинируя их с мехом пушных зверей; С.Е. Кимонко, специализировавшаяся на изготовлении современных национальных кукол с использованием традиционных элементов, и др.

Одним из выдающихся мастеров резьбы по дереву и художником-графиком конца XX – начала XXI в. стал нанец Н.Н. У, творчество которого построено на синтезе культурного прошлого и современности. В мастерстве владения материалом в Хабаровском крае ему до сих пор нет равных. По мнению искусствоведа Т.В. Лементович, таких художников можно образно сравнить с перекинутым мостом от прошлого через современность в будущее (Лементович 2014: 12). Обращаясь к народной традиции, Николай У постепенно перешел на уровень философско-ассоциативных обобщений. Произведения мастера демонстрировались на крупных выставках этнического искусства в России, Италии, Японии. Его многочисленные произведения в технике орнаментальной резьбы по дереву, объемная мелкая пластика, маски, графические листы и арт-объекты входят в собрания региональных музеев Хабаровского края, Музея народов Востока (Москва) (Муллоянова 2010: 81).

Объемные иллюстрации мифологических сюжетов, вырезанные из бересты и представляющие собой крупные декоративные панно, в числе которых «Родовые тотемы нанайских родов», «Миф о трех солнцах», «Шаман и его дух», создавала выпускница художественно-графического факультета Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена, член Союза художников России Л.У. Пассар. В настоящее время они входят в собрания Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова и Музея истории Дальнего Востока им. В.К. Арсеньева (Владивосток) (Муллоянова 2010: 66–67). Еще одним ярким представителем нанайских мастеров стала Ю.Д. Самар, член Союза художников России, занимающаяся изготовлением национальной одежды,

вышивкой, реставрацией халатов из рыбьей кожи из коллекций дальневосточных музеев. На ее счету участие в таких масштабных проектах, как «Шаманизм» (Музей этнологии, Вена, Австрия), Международная выставка декоративно-прикладного искусства народов Севера в Национальном музее этнологии в Осаке (Япония), Первый фестиваль традиционного искусства народов Арктики, Сибири и Дальнего Востока (Якутск) и др. Персональные выставки Ю.Д. Самар проходили в Санкт-Петербурге, Хабаровске, Комсомольске-на-Амуре (Там же: 77).

К началу 2000-х гг. для части коренного населения насущным стал вопрос о получении профессиональных навыков в области традиционных ремесел, и эта инициатива, возникшая снизу, получила поддержку краевой администрации. В 2005 г. в Хабаровске на базе Института повышения квалификации учителей учредили Краевую школу по подготовке мастеров ДПИ из числа коренных народов Севера. Более чем за 15 лет существования проект дал положительные результаты, и прежде всего восстановил механизм передачи традиционных знаний. Получив специализацию и право преподавать, люди находят применение своих знаний в школах и этнокультурных центрах, становятся участниками региональных общероссийских и международных национальных форумов (Глебова 2017б: 106).

Серьезную роль в возрождении традиционного декоративно-прикладного искусства народов Нижнего Амура сыграл ежегодный краевой конкурс «Ремесла земли Дерсу», учрежденный в 2007 г. и определяющий победителей по целому ряду номинаций, в том числе «Лучший мастер декоративно-прикладного искусства коренных малочисленных народов Хабаровского края», «Мастерство, опыт и талант в декоративно-прикладном искусстве», «Сувенирное декоративно-прикладное искусство». Уже несколько лет в конкурсе участвуют дети в двух возрастных группах – от 10 до 12 и от 13 до 15 лет, соревнуясь в номинации «Освоение детьми традиционных основ мастерства» (Рис. 4). Традицией последних лет стали мастер-классы по работе с деревом, берестой, лозой, рыбьей кожей, текстилем, проводимые национальными мастерами Хабаровского края для жителей Сахалина, Камчатки, Приморского края, Бурятии. Носители нанайской, ульчской, нивхской, эвенской, негидальской и других традиционных культур на протяжении многих лет участвуют в международных творческих форумах «Северная цивилизация» и «Сокровища Севера» в Москве, а их произведения, созданные по древним канонам, получают высокие оценки экспертов.

По итогам XX Международной выставки-ярмарки «Сокровища Севера – 2025. Мастера и художники России», в работе которой участвовали представители коренных народов из 25 регионов РФ, несколько мастеров декоративно-прикладного искусства из Хабаровского края представили свои работы на конкурс «Лучшее произведение национального народного творчества» и вошли в число победителей. Так, в номинации «Резьба и роспись по дереву» ульчский мастер

Ю.Н. Куйсали занял 1-е место; в номинации «Вышивка, меховая мозаика» 2-е место присуждено негидальской мастерице Д.И. Надеиной; в номинации «Текстиль, войлок, вышивка» лауреатом признана нанайская мастерица Р.Ф. Ходжер; в номинации «Вышивка, изделия из бисера» лауреатами стали эвенкийские мастерицы О.В. Карамзина и И.Н. Стышак (XX Юбилейная Международная выставка-ярмарка «Сокровища Севера. Мастера и художники России» 2025).

Важно подчеркнуть, что живущие на Амуре продолжатели нанайских, ульчских, эвенских, эвенкийских, негидальских традиционных ремесел ежегодно участвуют в таком значимом форуме, как «Сокровища Севера», и всегда занимают призовые места. А приведенный пример в очередной раз подтверждает достойный художественный уровень произведений национальных мастеров, владение разнообразными техниками, широту охвата творческих направлений.

Сила печатного слова

Важную роль в процессе ревитализации традиционных ремесел нижеамурских народов играют книги, созданные самими носителями этой культуры и представляющие собой средоточие народного знания. Одним из первых таких изданий стала небольшая, но емкая по содержанию книга Л.Г. Бельды «Даня гуйсэкэни. Бабушкин сундучок: традиционная одежда нанайских детей», в которой автор рассматривает особенности кроя и пошива нанайской детской одежды, обуви, головных украшений (Бельды 1999). К событиям особого масштаба относится издание богато иллюстрированного альбома А.С. Киле «Искусство нанайцев: вышивка, орнамент. Традиции и новации», в котором детально рассматриваются различные техники декоративных швов, прорезных орнаментов, аппликаций. Эта книга незаменима при обучении художественной вышивке в общеобразовательных школах, этнокультурных центрах, средних и высших учебных заведениях Хабаровского края. Кроме того, автор составила нанайско-русский словарь основных терминов по заявленной теме и привела в хронологическом порядке краткие биографии самых известных народных мастеров региона (Киле 2004).

Не остался незамеченным выход в свет объемной по охвату материала книги Е.К. Ланиной «Нивхгу мролф тор» («Нивхские старинные традиции»), посвященной культуре амурских и сахалинских нивхов и иллюстрированной рисунками автора. Отдельные главы рассказывают о традиционной одежде для взрослых и детей, в них приводятся варианты кроя, образцы орнаментов (Ланина 2007). Своего рода мастер-классом по выделке рыбьей кожи и художественной резьбе по бересте можно назвать альбом известной нанайской мастерицы, члена Союза художников России Р.Г. Барановой-Дигор (Баранова-Дигор 2010). Завершая рассказ о технике работы с берестой, автор пишет: «Работа по бересте – трудоемкая и очень кропотливая. В нанайских стойбищах изготовлением берестяной посуды занимались только женщины. Мужчины делали берестяные предметы, но более грубые и без

орнамента. Я научила этому искусству мужа, сына, дочь. Так что теперь эта работа по бересте – дело семейное. И, думаю, оно будет передаваться внукам и сохранится в нашей семье (Там же: 216).

Сегодняшние школьники из амурских сел, в частности с. Булава Ульчского р-на и с. Джуен Нанайского р-на Хабаровского края, пишут под руководством своих педагогов интересные и глубокие по содержанию исследовательские работы, рассматривая в них старинные традиции своих народов, орнаментальное искусство, изготовление национальных игрушек и т.д. Лучшие из них публикуются на страницах регионального культурно-просветительского журнала «Словесница искусств» (2020, 2021).

Возвращаясь к себе

В настоящее время ситуация на Нижнем Амуре такова, что причастность к той или иной традиционной культуре становится предметом гордости, а владение навыками старых технологий – одним из условий карьерного роста, экономической независимости, расширения творческих контактов. В этой связи показательна история семьи Росутбу из ульчского с. Булава. В 2011 г. глава семьи И.П. Росутбу и его жена С.В. Росутбу побывали в рамках проекта «Метаморфозы рыбьей кожи» в Норвегии (Манндален, Центр культуры северных народов), где они проводили мастер-классы по работе с деревом и берестой. В 2015 г. Светлана Васильевна участвовала в этнофестивале «Ридду-Ридду» там же, в Манндалене, а еще через год туда же пригласили И.П. Росутбу вместе с сыном Ренатом, которому Иван Павлович на протяжении ряда лет передает свои знания в области ДПИ (в 2015 г. по итогам краевой выставки «Ремесла земли Дерсу» Ренат Росутбу получил звание лауреата за серию традиционных ульчских музыкальных инструментов). По просьбе организаторов фестиваля «Ридду-Ридду», который ежегодно проводится в Манндалене, они вырезали из дерева и установили на территории музейного комплекса под открытым небом ритуальный ульчский столб, и это стало для семьи значимым событием: в пространство северных народов мира теперь вписан важный символ небольшого народа с берегов Амура. В 2018 г. семья Росутбу получила предложение провести в китайском городе Фуюань выставку авторских изделий, поездка осуществлена при поддержке районной ассоциации КМНС.

Мотивация иметь статус мастера сегодня достаточно высока. Это возможность давать мастер-классы в России и за рубежом, получать выгодные заказы от крупных фирм. Например, И.П. Росутбу, вступивший в 2015 г. в профессиональный Союз художников России, много лет подряд получает заказы на создание произведений этнического искусства от крупной сахалинской нефтегазовой компании «Эксон Нефтегаз Лимитед», эта же компания финансировала ряд издательских проектов с графическими иллюстрациями И.П. Росутбу. Нанайская мастерица Ю.Д. Самар, автор образовательной методики по выделке

рыбьей кожи и художественной вышивке, лауреат премии Правительства РФ «Душа России», сшила несколько халатов из рыбьей кожи по заказу музеев Японии, Норвегии, Германии (Глебова 2010: 151–154).

Возрастающий интерес к традиционным ремеслам вернул из забвения многие практически утраченные технологии, в том числе обработку рыбьей кожи. Сегодня это одно из самых популярных направлений в декоративно-прикладном искусстве, являющееся особым знаком культуры нижеамурских народов и принимающее формы символической презентации идеи идентичности и экологичности культуры, возрождения утраченных знаний. В декабре 2017 г. в рамках федерального форума «Дни Дальнего Востока в Москве» В.В. Бельды провела 11 мастер-классов по работе с рыбьей кожей и изготовлению сувениров. По ее словам, именно этот природный материал и технологии его обработки вызывают наибольший интерес у представителей других культур (ПМА 2017). Основы этого самобытного ремесла В.В. Бельды преподает на факультативных занятиях в этнокультурном центре с. Джари Нанайского р-на Хабаровского края, и работы ее учеников демонстрируются на районных и краевых выставках декоративно-прикладного искусства. В 2018 г. мастер-классы по обработке бересты и художественной резьбе по дереву для этнических сообществ Сахалина проводили признанные в регионе мастера Ю.Н. Куйсали и Р.И. Росутбу.

Главные направления этнического искусства народов Нижнего Амура, в том числе обработка бересты, рыбьей кожи, шкур животных, резьба по дереву, шитье с орнаментированием, отражены в деятельности национальных этнокультурных центров, работающих во многих поселениях Хабаровского края: с. Булава (ульчи) (Рис. 5), пос. Ванино («Сэнкэ», орочи), с. Гвасюги («Удэ», удэгейцы), с. Ачан («Силэмсэ», нанайцы), с. Владимировка (негидальцы) и т.д.

По определению В.А. Тишкова, позитивное сознание ценности культуры несет созидательную нагрузку (Тишков 1997: 19). Ревитализация утраченных знаний происходит не только в декоративно-прикладном искусстве, но и в области ритуально-обрядовых практик, которые становятся неотъемлемой частью фольклорных фестивалей и праздников в национальных селах Нижнего Амура. По инициативе Ассоциации коренных малочисленных народов Хабаровского края в ряд культурных ценностей включены старожилы – носители традиционных знаний (Мальцева 2009: 61–62). В 2022 г. в регионе впервые провели конкурс сказителей, объединивший хранителей устного народного творчества нанайцев, эвенков, удэгейцев, орочей и других представителей коренных сообществ Хабаровского края.

В настоящее время молодое поколение коренных народов Нижнего Амура, активно участвующее в работе общественных и творческих организаций, доказывает ответственность за сохранение и ретрансляцию культурных традиций. Они осознают уникальность своего культурного наследия, являющегося частью этнографической картины мира, а укрепляет это понимание участие молодых людей в крупных культурных и общественных событиях. Так, во время «Дней Дальнего

Востока в Москве» в Московском метрополитене на Таганско-Краснопресненской линии был запущен поезд «Дальневосточный экспресс», дизайн которого посвящен в том числе Хабаровскому краю, его коренным народам, петроглифам Сикачи-Аляна. В торжественном открытии участвовали артисты национального ансамбля, облаченные в традиционные нанайские халаты.

Проведенные в регионе социологические исследования подтверждают происходившие в последние десятилетия позитивные перемены в среде молодых представителей нижеамурских народов: для большинства из них принадлежность к национальной группе заключается в гордости за свой народ, в сохранении обычаев и традиций, языка, истории предков, в непохожести на других (Целищева 2002: 134).

Важную роль в формировании этнической идентичности подрастающего поколения коренных сообществ играют ежегодные летние творческие смены «Дети Амура», существующие при поддержке правительства Хабаровского края и объединяющие детей из различных сел и городов региона, часто из малообеспеченных или социально неблагополучных семей. Преподаватель, член Союза художников России Е.А. Киле отмечает, что во время таких творческих смен «через изучение своей культуры, родного языка и ремесел у детей приходит осознание себя как представителя своего народа и гражданина большой многонациональной родины России» (ПМА 2020).

За годы постсоветских трансформаций в жизни коренных сообществ Хабаровского края произошли значительные изменения, затронувшие хозяйственную и культурную области и оказавшие влияние на формирование их этнической идентичности. В процессе ревитализации утраченных знаний, осознания уникальности своей культуры одно из главных мест отведено традиционному ремеслу как наиболее емкому символу в общей системе духовных ценностей коренных народов Нижнего Амура.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ОА СО РАН – Дневники этнографических экспедиций // ОА СО РАН 1972-07. Д. 22. Л. 5, 15, 33.

ПМА 1998 – Полевые материалы автора, г. Хабаровск (информант К.П. Белобородова, 1918 г.р.)

ПМА 1998–1999 – Полевые материалы автора, с. Сикачи-Алян Хабаровского края

ПМА 2005 – Полевые материалы автора, с. Булава Ульчского р-на Хабаровского края (информант В.Г. Ангина, 1927 г.р.)

ПМА 2009, 2016 – Полевые материалы автора, с. Сикачи-Алян Хабаровского р-на Хабаровского края (информант Е.И. Мурзина, 1935 г.р.); г. Хабаровск (информант А.А. Бельды, 1939 г.р.)

ПМА 2011, Берлин – Полевые материалы автора, Музей этнологии Берлина, октябрь 2011 г.

ПМА 2011, Троицкое – Полевые материалы автора, Краеведческий музей с. Троицкого Нанайского района Хабаровского края, июнь 2011 г.

ПМА 2011, Комсомольск-на-Амуре – Полевые материалы автора, Краеведческий музей Комсомольска-на-Амуре

ПМА 2017 – Полевые материалы автора, г. Москва (информант В.В. Бельды, 1965 г.р.)

ПМА 2020 – Полевые материалы автора, г. Хабаровск (информант Е.А. Киле, 1949 г.р.)

Баранова-Дигор Р. Назад – по реке Памяти, вперед – в потоке Времени: Фотоальбом. Хабаровск: Кн. изд-во «Ковчег», 2010.

Белобородова К.П. Приамурские узоры. Л.: Художник РСФСР, 1975.

Бельды Л.Г. Даня гуйсэкэни. Бабушкин сундучок: традиционная одежда нанайских детей. Хабаровск: Хабаровский краевой благотворительный общественный фонд культуры, 1999.

Глебова Е. Метаморфозы рыбьей кожи: путь древнего ремесла народов Амура. Хабаровск: Омега-Пресс, 2010.

Глебова Е. Дар окрылять // Словесница искусств. 2017а. № 2 (40). С. 6–10.

Глебова Е. Традиционная технология обработки рыбьей кожи коренными народами Нижнего Амура и ее трансформации в конце XX – начале XXI в. // Культура и наука Дальнего Востока. 2017б. № 2 (22). С. 99–108.

Гонтмахер П.Я. Лекции по декоративно-прикладному искусству нивхов: Учеб. пособие. Хабаровск: Изд-во ХГПУ, 2005.

Дубинина Н.И. Приамурский генерал-губернатор Н.И. Гродеков: Историко-биографический очерк. Хабаровск: Изд. дом «Приамурские ведомости», 2001.

Киле А.С. Искусство нанайцев: вышивка, орнамент. Традиции и новации. Хабаровск: Российский Медиа Альянс, 2004.

Клавдия Павловна Белобородова. Искусствовед, исследователь / Хабаровское отделение Российского фонда культуры. Хабаровск: б.и., 1996. (Золотое наследие. Вып. 1).

Кочешков Н.В. Декоративное искусство народов Нижнего Амура и Сахалина XIX–XX вв.: проблемы этнических традиций. СПб.: Наука, Санкт-Петербургская изд. фирма, 1995.

Коханко В. Минута славы и год разочарования. Об участии Ю.М. Пэна в юбилейной выставке искусства народов СССР // Материалы XXIV и XXV Шагаловских чтений в Витебске (2014–2015): Посвящается памяти председателя Шагаловского комитета в Витебске Давида Симановича (1932–2014) / гл. ред. Л. Хмельницкая. Минск: Национальная Библиотека Беларуси, 2016. С. 237–253.

Кочешков Н.В. Этнические традиции в декоративном искусстве народов Крайнего Северо-Востока СССР (XVIII–XX вв.). Л.: Наука, 1989.

Кочешков Н.В. Тюрко-монголы и тунгусо-маньчжуры: проблемы историко-культурных связей (на материале народного декоративного искусства XIX–XX веков). СПб.: Наука, 1997.

Ланина Е.К. Нивхгу мролф тор: нивхские старинные традиции. Южно-Сахалинск: Сахалинское кн. изд-во, 2007.

Лементович Т.В. Личность художника в современном народном искусстве Приамурья // Николай У. Откровение. Изделия из дерева, графика: Альбом. Хабаровск: Мин-во культуры Хабаровского края, 2014. С. 11–15.

Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: опыт этнографического исследования. Владивосток: [б. и.], 1922.

Маак Р.К. Путешествие на Амур, совершенное по распоряжению Сибирского отдела Императорского Русского географического общества в 1855 году. СПб.: Тип. Карла Вульфа, 1859.

Мальцева О.В. Горинские нанайцы: система природопользования. Традиции и новации (XIX – начало XXI века) / отв. ред. Е.И. Деревянко, И.В. Октябрьская. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2009.

Мальцева О.В. Наряд из рыбьей кожи у нанайцев: новации в технологии изготовления и сфере применения // Народный костюм в Сибири: Сб. статей конференции «Народный костюм в Сибири» 27–29 октября, 2016 / отв. ред. Е.Ф. Фурсова. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2017. С. 202–207.

Мельникова Т.В. Село Сикачи-Алян в прошлом и настоящем: некоторые страницы истории // Записки Гродековского музея. Хабаровск: Изд-во ХККМ, 2003. Вып. 6. С. 96–140.

Мельникова Т.В. Традиционная одежда нанайцев (XIX–XX вв.). Хабаровск: Гос. музей Дальнего Востока им. Н.И. Гродекова, 2005.

Меситыб Н.А. Народы Нижнего Амура: социальные, экономические и культурные трансформации в постсоветский период: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.07. ИЭА РАН. Москва, 2007а.

Меситыб Н.А. Особенности этнического самосознания и межэтнических отношений у народов Нижнего Амура в условиях постсоветских трансформаций // Культура & Общество: Моск. гос. ун-т культуры и искусств. Электронный журнал. 2007б. С. 1–15.

Муллоянова О.Х. Мастера Приамурья. Биобиблиографический справочник (по материалам фондовых коллекций ХКМ им. Н.И. Гродекова). Хабаровск: ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2010.

Нанайцы: Каталог коллекции из собрания Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова / авт.-сост. Г.Т. Титорева, В.Б. Малакшанова, К.Е. Пересыпкина. Красноярск: Юнисет, 2019.

Народные художественные промыслы. Теория и практика: Сб. научных трудов / отв. ред. Н.В. Черкасова. М.: Научно-исследовательский институт художественной промышленности Министерства местной промышленности РСФСР, 1982.

Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры. М.: Изобразительное искусство, 1983.

Российский императорский дом и Дальний Восток: Документы и материалы / сост. Н.А. Троицкая. Владивосток: Российский гос. ист. арх. Дальнего Востока, 2007.

Смоляк А.В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX – начало XX в. М.: Наука, 1975.

Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности. М.: Русский мир, 1997.

Ульчи: Каталог коллекции из собрания Хабаровского краевого музей им. Н.И. Гродекова / авт.-сост. В.Б. Малакшанова и др. Хабаровск: ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2017.

Целищева В.Г. Этническая самоидентификация молодежи Приамурья // Записки Гродековского музея. Вып. 3. Археология и этнография. Хабаровск: Хабаровский краеведческий музей, 2002. С. 132–140.

XX Юбилейная Международная выставка-ярмарка «Сокровища Севера. Мастера и художники России». URL: <https://www.aborigenexpo.ru/> (дата обращения: 19.07.2025).

Laufer B. The Decorative Art of the Amur Tribes. New York: s.n., 1902. (Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. VII. [Pt.] 1)



Пивнева Елена Анатольевна

МАРКЕРЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ОБСКО-УГОРСКОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЯ 2006–2010 гг.)

Выбор темы исследования, результаты которого представлены в настоящей статье, был обусловлен общей социально-демографической ситуацией в регионах российского Севера начала 2000-х гг. Этническая мобилизация 1990-х гг. и связанный с ней «бум этничности» нашли отражение в итогах переписи 2002 г., которая показала существенное увеличение численности коренных малочисленных народов Севера России. Для демографов полной неожиданностью стал, например, радикальный рост численности обских угров, превышающий темпы естественного прироста населения: по сравнению с 1989 г. манси стало больше на 51 %, хантов – на 44 %¹.

Что стояло за численными значениями приведенных выше показателей, помогли понять материалы этнологических исследований, проведенных в Ханты-Мансийском автономном округе в 2000-е гг.² Выяснилось, что основным «фактором роста» стал активный процесс смены этнических предпочтений в пользу коренных народов (за счет детей, родившихся в смешанных браках). Ряды обских угров пополнялись также людьми, у которых лишь дедушки или бабушки числились по паспорту манси или ханты. Желая изменить свою этническую принадлежность проходили при этом сложную юридическую процедуру: на первой стадии – изменение национальности своих родителей, которые считались «некоренными», и только затем – получение искомого статуса³. Приведу далее выдержку из своей беседы с сотрудником Комитета народов Севера, состоявшейся в 2004 г. во время экспедиции в Березовский р-н Ханты-Мансийского автономного округа:

«Чистокровные» манси, конечно, уменьшились в численности, а те, которые какие-то родственные связи имели (бабушка или дедушка

¹ См., напр.: Мартынова, Пивнева 2005.

² Всего в округе, по данным переписи 2002 г., проживало около 28 500 представителей коренных малочисленных народов Севера, в том числе 17 128 хантов, 9894 манси. На начало 2010 г., согласно сведениям из официальных источников, численность населения в округе увеличилась до 30 348 человек (в том числе ханты – 19 354 человек, манси – 10 392 человек).

³ По некоторым данным, удельный вес лиц, сменивших свою национальность, составил в разных районах ХМАО от 17 до 28 %.

были манси), они сейчас восстанавливают свою национальность через суд или в паспортной службе. Человек доказывает в народном суде, по свидетельству о рождении, что например, его мать записалась русской, а бабушка была манси, и он имеет к манси отношение. И ему дают бумажку, что по решению суда он является манси. В паспортной службе дают справки, по архиву выясняют. Туда идут дети, у которых мать или отец коренной национальности (т.к. сейчас в паспорте нет записи). Мы же учитываем еще по свидетельству о рождении.

Почему меняют национальность?

Сейчас существуют нормальные льготы по обучению студентов – это основное.

Что думаете по поводу отмены записи в паспорте?

Нам было раньше проще работать с людьми. Человек показывает паспорт – и все, видим, кто он по национальности. Сейчас у нас список [коренных народов Севера] начинается с Абдурашвили.

Как Вы к этому относитесь?

Ой, я отношусь положительно (смеется). Пусть нас будет больше. Ассимиляция идет народа тем не менее (ПМА 2004).

Тема смены этнической принадлежности в том или ином аспекте неоднократно всплывала в интервью с представителями обских угров и в последующие годы:

Вот Г.С. в Комитете Севера в департаменте у нас – тоже ханты. По внешности трудно сказать кто она, но явно и не славянка даже. Но не ханты, это точно! Но в 1990-е гг., когда хантами стали все, в том числе и она стала. Или К.В. Мы с ним в школе вместе учились. Потом он в институте сельскохозяйственном учился в Тюмени. Все знали, кто он. А потом узнаем, что у него дети стали хантами. Пусть Д. (сын К.В. – Е.А.) поступил в Москву, но его многие презирают. Внешность-то славянская <...>. До сих пор говорит: «Я знаю, как тяжело быть хантом». Он сначала записался, а теперь, можно сказать, чуть ли ни хантом стал, а может быть, и стал (ПМА 2006).

В сложившейся ситуации большой интерес представлял вопрос о внутреннем этническом самоощущении молодежи (т.е. то, кем они осознают себя сами), а также о критериях и факторах этнической идентичности⁴. Именно по этой причине основным объектом проведенного в начале 2000-х гг. в Ханты-Мансийске исследования стала обско-угорская молодежь – в основном выходцы из смешанных семей, которые, соприкасаясь в лице отца и матери с разными культурными нормами и ценностями, имели больше вариантов выбора, чем полная идентификация с одной из этнических общностей. С этой целью автором был разработан вопросник, для апробации которого привлечены студенты Югорского государственного университета (ЮГУ), находящегося в г. Ханты-Мансийске.

⁴ Этническая идентичность понимается здесь как комплекс чувств, основанных на принадлежности к культурной общности.

Югорский государственный университет был создан в 2001 г. в целях предупреждения миграции из округа талантливой молодежи. На момент проведения исследования на дневной форме обучения там состояло около 500 студентов из числа малочисленных народов Севера (общая численность студентов – 4782 человек, в том числе по очной форме – 3327 человек)⁵. В структуре университета было восемь факультетов (гуманитарный, инженерный, информатики и прикладной математики, искусств, природопользования, физической культуры, спорта и туризма; юридический, заочного обучения), а также два института: Институт экономики и финансов и, собственно, предмет нашего интереса⁶ – Институт языка, истории и культуры народов Югры (ИЯИКНЮ)⁷. ИЯИКНЮ, с кафедрами мансийской филологии, хантыйской филологии, финно-угроведения и общего языкознания, лабораторией по изучению и сохранению языков, лабораторией – творческой мастерской Ювана Шесталова, был создан в составе ЮГУ в 2004 г. на базе филологического факультета и факультета обско-угорской филологии. Возглавил его известный ученый из Марий Эл, доктор филологических наук, профессор Ю.В. Андуганов (Рябий 2006).

Основываясь на утверждении о том, что идентичность может быть атрибутирована только самим человеком⁸, мною была предпринята попытка разобраться с ощущениями по поводу этнической принадлежности обучающихся в институте студентов, которые по документам числились хантами и манси (такие ощущения, по имеющимся предварительным данным, могли не совпадать с номинальной идентичностью).

⁵ В целом для Ханты-Мансийского автономного округа начала 2000-х гг. был характерен рост образовательного уровня, в частности профессионального (послевузовского, высшего и неполного высшего), коренных малочисленных народов. В 2002 г. такое образование в округе имели 9 % манси и 8 % хантов.

⁶ Интерес был вызван тем, что в этом институте обучались в основном представители коренных малочисленных народов Севера.

⁷ В 2008 г. кафедры хантыйской филологии, финно-угроведения и общего языкознания были реорганизованы в кафедру общего языкознания и уралистики. В результате дальнейших преобразований все кафедры, на которых осуществлялась подготовка студентов по финно-угорским языкам, литературе и культуре, были объединены в одну кафедру филологии с кафедрой русского языка. В 2018 г. при Югорском государственном университете создан Центр народов Севера, в число основных задач которого входят «сохранение этнической идентичности коренных малочисленных народов Югры», «создание условий формирования творческой среды, которая способствует приобщению студентов к ценностям традиционной культуры обско-угрских народов, развитие творческих способностей обучающихся», «популяризация этнокультурных традиций финно-угорских народов», «повышение доступа к образовательным услугам малочисленных народов Севера с учетом их этнокультурных особенностей» и пр. Большое внимание уделяется финно-угорскому сотрудничеству (Югорский государственный университет).

⁸ Как пишет В.С. Малахов, «только индивиды обладают качеством субъектности и, соответственно, способны относить или не относить к себе определенные значения. Приписывать идентичность группам позволительно лишь в переносном, метафорическом, смысле <...> на деле такие образования не представляют собой устойчивых единств, а распадаются на множество более мелких – в конечном счете, на индивидов, которые только и могут идентифицировать себя в качестве членов той или иной группы» (Малахов 2001: 78).

На первом этапе студентам были розданы анкеты с открытыми вопросами, на которые предлагалось ответить в свободной форме, т.е. без каких-либо заданных вариантов (см. Приложение 1). В анкетном опросе приняли участие около 50 человек 1985–1987 г.р., приехавших на учебу в Ханты-Мансийск как из городской, так и из сельской местности. Для анализа полученных ответов использовались таблицы Excel, куда на специально разработанные листы вносились заполненные анкеты. Полученные сведения в дальнейшем были уточнены в беседах с некоторыми из респондентов и частично дополнены полевыми материалами, собранными автором в Ханты-Мансийском автономном округе в разные годы.

Выдержки из анкет и полевые материалы далее по тексту будут выделяться курсивом с указанием в скобках источника информации: пол_этническое происхождение (в числителе – национальность отца, в знаменателе – матери), место рождения и жительства респондента. Эти сведения я посчитала целесообразным оставить в тексте, поскольку они несут в себе определенную информационную нагрузку.

Критерии персональной этнической самоидентификации

Чтобы выяснить, совпадают ли самоощущения конкретных людей с их номинальной этнической принадлежностью и каковы реальные критерии самоидентификации, студентам было предложено кратко рассказать о своей родословной (национальность родителей и бабушек-дедушек) и ответить на вопрос «Кем по национальности Вы себя ощущаете? Почему?» Анализ ответов выявил сложный этнический состав респондентов: большинство из них сообщили о принадлежности более чем к двум национальностям.

В ответах на вторую часть вопроса основное место было отведено языку, при этом языковая идентификация могла не совпадать с формальной этнической идентичностью. Типичные ответы: *[Ощущаю себя] ханты, потому что я знаю свой родной язык (Ж_хан, пос. Теги Березовского р-на); Ханты, потому что понимаю родной язык и могу говорить (Ж_укр/хан, пос. Полноват Белоярского р-на); Русским, так как я не знаю родного языка (М_ман//рус/хан, род. в Березово, жил в пос. Хулимсунт); Русской, так как больше (всегда) говорю по-русски (Ж_рус//рус/ман, г. Ивдель Свердловской обл.)*⁹.

В ряде случаев этническое самоощущение было связано с личными внешними данными, например: *Я – манси, потому что похожа (Ж_рус/ман, род. в г. Тюмени)*. Для некоторых респондентов оказался важным «фактор крови»: *Считаю себя русским, так как мансийской крови меньше (М_рус/ман, пос. Кондинское)*. В ответах фигурирует и так называемый национальный характер: *Я – ханты, поскольку черты характера, свойственные северным народам, сильно*

⁹ Здесь и далее по тексту курсивом выделены полевые материалы автора, собранные среди студентов ИЯИКНЮ в 2006 и 2008 гг.

проявляются, несмотря на то, что воспитывалась в русской среде (Ж_хан/фин, род. в Новосибирской обл.).

При выборе этнической принадлежности большое значение отводилось таким факторам, как ближайшее окружение (родители), этнокультурная среда и образ жизни: *Ощущаю себя ханты, потому что мама ханты, а папы нет (Ж_рус/хан, род. в Березово, жила в Юильске); Ощущаю себя манси, т.к. выросла среди манси, знаю культуру, традиции, воспитанные бабушкой (Ж_ман, пос. Сосьва Березовского р-на); Русской, так как живу в русской среде (Ж_рус/болгар//ман, пгт Игрим Березовского р-на); Мой папа по ощущениям был русским, современным, я тоже, скорее всего, современная уже, русская.* Любопытно, что для последнего респондента критерием самоотнесения с этнической общностью выступает современный образ жизни, который ассоциируется с русскими. Представляет также интерес следующий ответ девушки, имеющей коми-хантыйское происхождение: *Ощущаю себя русской, так как росла среди русских людей (Ж_коми/хан, пос. Саранпауль Березовского р-на).*

Исследователи, изучающие этническую идентичность (самоидентификацию) у потомков от смешанных браков, обращают внимание на ее специфические особенности. «Генетически, а зачастую и социально, принадлежа к обеим культурам – материнской и отцовской – такой индивид либо может проявлять индивидуальные склонности к одной из них, либо к этому его принуждают социальные условия среды, в которой он формируется», – пишут Н.Л. Крылова и С.В. Прожогина (2002: 56). Е.Э. Носенко же замечает, что «двойственная этничность ведет к большей раздвоенности национального самосознания» (Носенко 2004: 67). Наши примеры также свидетельствуют о том, что для выходцев из смешанных семей одновариантный выбор зачастую затруднителен: *Да, я не совсем манси. И я сейчас это очень хорошо ощущаю. Все-таки чувствуется, что во мне два народа – русские и манси. Я могу сказать, что я русская, но поскольку я манси (я сейчас начала этим заниматься и приходится участвовать в мероприятиях, на которых необходимо это все соблюдать), и вот здесь я уже – манси.* Очень образно ощущения двойственной идентичности переданы бывшим директором музея «Торум Маа» Т.А. Клименовой (имеет русско-хантыйское происхождение): «Вот кто я, какую мне в графе национальность выбрать? Я родственников с маминой стороны люблю и уважаю. Есть среди них талантливые, очень мастеровые люди, есть и деградированные. Но что сделаешь? И со стороны отца есть тоже разные люди. И чем они отличаются друг от друга? Почему должны быть одни лучше, другие хуже? Я вот своим детям всегда говорю: “Это как два пальца на руке. Любой палец порань, это больно, и не оторвать, и здесь – то же”» (ПМА 2006).

Опрос показал, что одновариантный выбор бывает затруднителен даже для людей с моноэтническим (только мансийским или хантыйским) происхождением. Некоторые из них признались, что ощущают

себя «продуктом русской культуры»: *Сложный вопрос. Считаю себя ханты, уважаю культуру, но на меня большое влияние оказала русская культура* (Ж_хан, д. Пашторы Белоярского р-на).

«Точка отсчета»

Что может стать поводом к осознанию себя представителем той или иной этнической общности? Для выявления этих «исходных моментов» студентам был предложен вопрос «Когда Вы впервые задумались о своей этнической принадлежности (национальности)? Что послужило поводом?» Ответы показали, что такое самоощущение может появиться у конкретного человека в любом возрасте, под влиянием самых разных факторов. Интересен, например, случай из жизни Н.А., которому в зависимости от конкретной жизненной ситуации пришлось «открывать» свою этническую принадлежность несколько раз: «Когда мать умерла, меня от отца забрали в детясли, там я воспитывался, потом в детском саду был, учился в школе-интернате [в Игриме]. Там никто из манси не обучался, только я один. Я поначалу чувствовал дискомфорт оттого, что все русские, а я манси. А про то, что я манси, мне воспитатели сказали: “Ты же манси, у тебя родственники есть, в глухой юрте живут”. Мне было как-то дико, как это – юрта. В интернате я ощущал себя русским, т.к. жил по-русски, среди русских. Узнал, что я манси, что у меня есть родственники, когда приехал в Тресколье (это на Лозьве). Только тогда стал ощущать себя манси. Мне было где-то 8–9 лет. С тех пор каждый год туда езжу к бабушке (дедушка уже умер). Я считаю себя манси, учу язык, потому что язык еще плохо знаю. Отец говорил со мной только по-русски <...> Но когда приезжал в Тресколье, тоже как-то я себя выделял все равно. Как-то себя русским чувствовал поначалу. И мне некоторые говорили: “Вон, *руц пыг* (русский мальчик)”. Я выделялся тем, что одевался как русский, более современно, что ли...» (ПИМА 2006).

О том, что знали о своей этнической принадлежности «с рождения», «с детства», сообщили в основном ребята из моноэтнических семей, отметив при этом значимую роль родного языка: *Я всегда знала, что по национальности ханты!* (Ж_хан, д. Пашторы Белоярского р-на); *Я знала это уже с детства! Мама и папа общались с нами на родном языке* (Ж_ман, пос. Саранпауль Березовского р-на); *Впервые я задумалась о своей этнической принадлежности еще в детстве, с трех лет. В семье разговаривали на хантыйском языке* (Ж_хан, пос. Теги Березовского р-на); *В детском саду, мама говорила* (Ж_ман, пос. Сосьва Березовского р-на).

Встречались и такие ответы: *Мне просто мама с папой сказали, что у меня национальность манси, и я с ней живу. Некоторое представление об этом имею, т.к. у нас в поселке музей есть* (Ж_ман/рус//рус, Кондинский р-н); *Я всегда знала, что я манси. Но я всегда знала, что семья у нас в основном русская. У нас ничего этого не соблюдалось. Бабушка с папиной стороны (русская) всегда настаивала на том, чтобы мы в карты не играли (?), в приметы не*

верили, потому что это все-таки языческое. Но я всегда знала, что я манси <...> И я всегда думала, что манси больше, чем хантов. Потому что у нас в основном манси. И я когда сюда [г. Ханты-Мансийск] приехала, здесь всё ханты-ханты (Ж_рус//ман /рус, пос. Кондинск).

В ряде случаев «открытие» своей этнической принадлежности соотносили с какими-то яркими воспоминаниями детства, связанными с определенными событиями: *Я впервые задумалась о том, кто я, в пять лет, когда в первый раз поехала на праздник в Ломбовож и меня одели в красивое национальное платье (Ж_ман, пос. Сосьва). Е.Т. узнать о своем этническом происхождении помог созданный ее бабушкой в пос. Сосьва музей: Помню с детства, еще с детского сада, моя бабушка А.М. Хромова открыла музей в нашем поселке, и мое детство проходило там. К нам часто приезжали гости, и мы с ними по просьбе бабушки говорили на родном языке, раньше я его знала лучше (Ж_рус/ман, пос. Сосьва Березовского р-на).*

У многих респондентов этническое самоощущение впервые появилось в школе, в процессе межличностного общения: *Это в школе еще говорили, не знаю, может там спрашивали кто мы по национальности. По культуре я ближе к русским, потому что культуру манси я вообще не знаю. Только в школе немного про это проходили (Ж_ман/рус//рус, Кондинский р-н); Впервые задумалась о своей национальности в школе, когда получали льготы (Ж_ман/рус//ман, г. Урай). Здесь следует заметить, что так называемые льготы (социальная поддержка) проявились в студенческой среде как весьма существенный фактор выбора этнической принадлежности в связи с существованием в округе определенных преференций для коренных малочисленных народов Севера при поступлении в высшие учебные заведения. Из откровенных признаний студентов: В первый раз задумалась, когда поехала поступать в ЮГУ (Ж_ман, пос. Половинка, г. Урай); Когда пришло время задуматься, куда ехать поступать (Ж_рус/ман, пос. Шугур); Когда поступала в учебное учреждение после школы (Ж_калмык-рус/рус//хан, с. Азовы).*

В процессе учебы в высших учебных заведениях этническое самоощущение у студенческой молодежи зачастую усиливается и обретает позитивную окраску. Об этом свидетельствуют следующие ответы: *Впервые я осознала свою национальность, когда поступила в университет и стала узнавать новое. До этого я ничего не знала о народе манси (Ж_карел//рус/фин//ман, пос. Вижай Ивдельского р-на Свердловской обл.); Когда стала учиться на факультете обско-угорской филологии в ЮГУ по специальности «Родной язык и литература». Причиной было то, что учу хантыйский язык (Ж_укр/хан, пос. Полноват Белоярского р-на); Впервые я задумалась в университете, когда поняла, что язык и культура исчезают (Ж_рус/зыр//ман, д. Анеево Березовского р-на).*

Некоторые из студентов, открыв для себя в университете ценность этнической культуры и богатство родного языка, решают сделать их

своей профессией. В г. Ханты-Мансийске существуют наиболее благоприятные в округе условия для реализации этих планов: есть возможность применить связанные с этнической культурой знания в редакциях «национальных» газет, на радио, телевидении, в научных и учебных заведениях или музеях. Поэтому по окончании вузов некоторые молодые люди стремятся остаться в городе и не хотят возвращаться в сельскую местность, где меньше условий для их самореализации. В более выгодном положении при этом оказываются те, кто «прикоснулся к традиционной культуре» в семье, в основном благодаря бабушкам-дедушкам. Владение родным языком, познания в области народной культуры дают таким молодым людям дополнительные возможности для реализации их карьерных планов (Пивнева 2018б: 104–129). При этом стоит отметить, что интерес к этнической культуре проявляют в основном студенты института, имеющие к этому вопросу непосредственное отношение в силу своей специализации. Кроме того, именно в вузах, по словам преподавателей, «стараятся воспитать патриотов своего языка и культуры». В целом же отношение к «своей» культуре в среде студентов варьирует, вплоть до проявлений этнического нигилизма:

В общежитии в моей комнате живет парень русский, он постоянно очень плохо отзывается о националах: «Вы, националы, скоро вы исчезнете...» Я с ним не спорю, потому что это бесполезно, но мне неприятно это слушать. Но самое интересное, что он учится на обско-угорском у нас, изучает хантыйский! Я ему как-то задал вопрос: «А ты-то зачем сюда поступил? Смысл-то какой? Тебе зачем, ты ведь украинец». Есть и студенты, которые сами националы, но они тоже плохо относятся. Например, когда речь заходит о культуре, говорят: «Да на фиг это мне надо?»

Как Вы думаете, почему?

Просто они не входят в наш обско-угорский институт [Институт языка и культуры народов Югры], они учатся на математическом и других факультетах. Вот поэтому. А может быть, просто не хотят, стесняются перед теми, кто относится пренебрежительно, может, показать себя хотят таким образом (ПМА 2006).

Усилению интереса к этнической культуре и формированию связанной с ней идентичности способствует современная общественно-политическая ситуация в Ханты-Мансийске, для которой характерен своеобразный культ аборигенной культуры: *Администрация нашего округа помогает хантам (оплачивает учебу в вузе, помогает с квартирным вопросом, отправляет детей в оздоровительные лагеря)* (Ж_рус/хан//башкир/рус, г. Сургут); *Я впервые задумалась о своей национальности несколько лет назад, когда переехала жить в Ханты-Мансийск* (Ж_хан/фин, с. Шилово-Курья Новосибирской обл.); *Когда приехала жить в Ханты-Мансийск в 17 лет: увидела, что для «националов» много делается в нашем округе, это сильно повлияло на мою жизнь* (Ж_рус/хан//башкир/рус, г. Сургут). Возникновению и усилению интереса к аборигенной составляющей

этнической идентичности способствуют проводимые в округе этнокультурные мероприятия, призванные «пробудить у молодежи интерес к корням».

Представители современной молодежи (1980-х г.р.) заявляют о чувстве гордости за принадлежность к своему народу. Среди респондентов более старшего поколения (условно 1940–1970-х г.р.) осознание своей этнической идентичности, напротив, зачастую связано с негативными эмоциональными переживаниями: «Моя национальность мешала мне в школе, от этого развился комплекс неполноценности. Я училась в интернате в соседнем поселке. Национальность была своеобразным клеймом. Преподаватели относились к детям из национальных поселков как к очень ограниченным детям. Это мешало на протяжении всех школьных лет. Сейчас этот комплекс ушел в прошлое, остался в школьной жизни. Со школьными друзьями не общаюсь, а с преподавателями тем более» (ПМА 2008). Полевые материалы свидетельствуют также о том, что к позитивной оценке своей этничности многие ханты и манси пришли уже в зрелом возрасте, после смены в стране и в округе вектора этнической политики (Пивнева 2018а: 74–80). Наконец, существуют примеры, когда молодые люди, судя по их ответам, вообще не задумываются о своей этнической идентичности или еще не пришли к этому сознательно.

Маркеры и символы коллективной этнической идентичности

Ответы на вопросы, связанные с критериями и маркерами коллективной этнической идентичности, мы пытались найти в ходе полевых исследований, которые проводили совместно с Е.П. Мартыновой в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах в 2002–2004 гг. Большая часть наших собеседников выделила тогда три основных критерия этнической идентичности: знание языка, место проживания (этническое окружение), знание традиций¹⁰. В 2008 г. у студенческой молодежи вопрос о том, чем ханты и манси отличаются от других народов, вызвал разноплановые суждения. Примерно половина ребят из числа опрошенных заявила подобным образом: *Совсем ничем. Они такие же люди, как и все остальные; Ничем, если считать человеческие качества*. Из других ответов следует, что этническая граница проходит главным образом по линии языка и культуры. Среди остальных маркеров, в различных сочетаниях, – традиции, обычаи, образ жизни, одежда, внешность, характер, мировосприятие, менталитет, воспитание, мировоззрение, мироощущение, религия, верования, территория расселения, родовая принадлежность (см. Приложение 1).

Имеет смысл привести еще два, более развернутые, высказывания, в которых в качестве отличительных черт подчеркивается самобытность культуры северных народов: *У малых народов очень яркая*

¹⁰ Подробнее см.: Мартынова 2008.

самобытная культура, они приближены к природе. Хотя сейчас все «бегут» в город. Урбанизированные ханты, манси, ненцы, на мой взгляд, утрачивают связь со своими корнями (Ж_хан, д. Пашторы Белоярского р-на); Ханты и манси, ненцы имеют самобытную культуру, которая до сих пор существует. Современные люди, живущие на территории этих народов, не воспринимают это серьезно (Ж_калмык-рус/рус//хан, род. в Юринском р-не Тюменской обл.).

Этническая же самобытность в понимании ребят – это: «своеобразие народа, особенности его характера, поведения, традиции, обычаи, культура в целом, язык»; «своя культура, история, традиции»; «самобытность – в оторванности от современного мира». Весьма оригинальное определение предложено ивдельским манси Николаем Анямовым: «Сам – живу, сам – бытую». Несмотря на кажущуюся курьезность, это высказывание не лишено определенного смысла в свете существующего мнения о том, что главный фактор устойчивости на Севере во все эпохи, включая современность, – максимальная самодостаточность основных способов жизнеобеспечения и минимальная их зависимость, или относительная автономность, от связей с макромиром (Пивнева 2012).

В качестве символов этнической культуры ребята видят в основном орнаменты и предметы декоративно-прикладного искусства, названы также медведь, чум, олень, бубен. В анкетах было отмечено, что этническая самобытность во многом утрачена, поэтому очень важно «знакомить людей других национальностей с культурой, традициями коренных жителей округа», «чтобы сохранить родной язык и культуру народов Севера, надо чаще говорить об этом в СМИ, создавать различные национальные проекты», «открывать побольше различных национальных стойбищ, сделать язык привлекательным для не владеющих», «нужно учиться и не забывать свой язык и культуру».

Родной язык

Поскольку в перечне критериев этнической идентичности подавляющее большинство в ответах студентов принадлежит языку, имеет смысл остановиться на этом вопросе подробнее. Как известно, язык считается одним из основных этнических маркеров. Вместе с тем наука и практика свидетельствуют о неоднозначной взаимосвязи этнической и языковой идентичностей, что подтверждается и на примере обских угров. Среди них, с одной стороны, происходит утрата функциональной значимости этнических языков и сокращение числа их носителей, с другой – существует четкое осознание символической ценности родного языка.

По полевым наблюдениям, языковая ситуация у обских угров зависит от территории расселения. Билингвизм еще сохраняется в местах традиционного проживания, в основном среди людей старшего и среднего возраста. В городах и крупных поселках знание этнического языка – прерогатива немногих. Что касается молодежи, они изучают «родной язык» уже как иностранный.

В целом результаты опроса показали, что мансийский/хантыйский языки признают родными гораздо большее число респондентов, чем реально ими владеющие. Несколько примеров: *Мансийский является для меня родным. В семье общаемся на русском. Дедушка и прабабушка владеют мансийским (Ж_ман, род. в Урае, жила в Урае и Половинке); Родной – это мансийский язык. В семье говорим на русском. Иногда, когда приходят бабушки, мама говорит на манси, я же понимаю немного из этих бесед (Ж_рус/ман, пос. Сосьва Березовского р-на).*

Вероятно, отчасти это связано с тем, что родной язык в понимании значительной части студентов – это «язык народа», «язык предков»: *Какая национальность, такой и родной язык. Для меня родной – мансийский. В семье разговариваем на русском. Мама, ее сестра, ее братья и родители знают мансийский (Ж_рус/ман, род. в г. Тюмени); Родной язык – это твой язык, к какой национальности ты принадлежишь. Мой язык манси. В семье говорят на русском, иногда на мансийском (Ж_зыр/ман//ман, пос. Игрим); Родной язык – это национальный язык моего народа, где я живу. Для меня – хантыйский. В семье почти все говорят на хантыйском языке (Ж_рус/хан, род. в Казахстане); Родной язык – на котором говорит народ. В семье общаются в основном на русском, иногда на мансийском. Мама с папой иногда говорят на родном языке и с некоторыми гостями (Ж_ман, пос. Игрим Березовского р-на); Родной язык – язык предков. В семье разговаривают на русском, знают язык все (Ж_ман, пос. Сосьва Березовского р-на).*

Впрочем, существуют и исключения, в которых представлено другое мнение: *Для меня родным является русский. В нашей семье говорят по-русски, мама владеет хантыйским языком, но разговаривает редко (Ж_рус/хан, род. в Березово, жила в пос. Устрем Березовского р-на); Родной – любой твой национальный (сейчас – не русский). Для меня родной – русский. В семье говорим все на русском. Мама знает мансийский (Ж_рус/болгар//ман, пгт Игрим Березовского р-на); Родной язык – тот, на котором говоришь с детства, тот, на котором говорят в стране, в которой ты родился и вырос. Для меня родным языком является русский. В семье разговаривают только на русском, хантыйским владеет немного бабушка (Ж_рус/хан//башкир/рус, род. в г. Сургуте).* Мнение о том, что родным признаю язык, «на котором человек разговаривает» или «говорит с рождения», высказали многие студенты. Некоторые же полагают, что родным можно назвать язык, «если ты его знаешь полностью», при этом для кого-то родными могут быть не один, а два или несколько языков.

Любопытно, что, повторяя формулу «Родной язык – первый усвоенный в детстве или материнский», некоторые ребята объяснили, что считают для себя родными мансийский/хантыйский, поскольку этими языками владеют их матери: *Для меня родной – хантыйский. Мама*

владеет хантыйским. В семье общаемся на русском (Ж_рус/хан, пгт Березово); Для меня родной язык – мансийский. В семье все разговаривают на русском, мама – на мансийском языке (Ж_ман, пос. Сосьва Березовского р-на); Родным является хантыйский. Хантыйским языком владеет мама (Ж_укр/хан, пос. Полноват Белоярского р-на).

Этническая компетентность

В ответ на вопрос «Какие Вы знаете традиции, обычаи своего народа?» большинство опрошенных студентов назвали праздники (Медвежьи игрища, Вороний день, День оленевода и др.), что неудивительно в контексте той работы, которая проводится в округе в этом направлении¹¹.

Среди девушек существует представление о «женских запретах»: *У народа манси очень много традиций и обычаев. Я их все не знаю. Есть такие священные места, где не должна ходить женщина (Ж_ман, пос. Анеево Березовского р-на); Например, девушкам нельзя залезать на чердак, на крышу дома. Через мужскую одежду нельзя перешагивать и многие другие знаю (Ж_хан, пос. Теги Березовского р-на); Женщинам нельзя переступить через мужскую одежду, лезть на крышу (Ж_зыр/ман//ман, пос. Игрим, детство провела в пос. Сосьва). Среди ответов есть упоминания об обрядах жертвоприношений: Знаю о забое домашних животных для разных духов (Ж_хан, д. Пашторы Белоярского р-на). Источником таких сведений являются бабушки (реже – дедушки) и родители. При этом в плане знания традиций в более выгодном положении оказываются ребята, живущие в малых деревнях, на стойбищах, а также те, кто имеет возможность регулярно общаться с родственниками, проживающими в местах традиционного расселения. Но в большинстве случаев знания о традиционной культуре сегодняшняя молодежь получает через образовательные структуры («из книг и лекций», «от преподавателей университета», «знаю только то, о чем пишут исследователи»).*

В связи с изменением в округе отношения к культуре коренных народов среди «националов» в последние десятилетия заметно усилились рефлексии по поводу их этнической компетентности. Так, от многих людей приходилось слышать сожаление по поводу незнания своего родного языка. Определенный психологический дискомфорт замечен, например, среди кондинских манси как более ассимилированных по сравнению с северными группами обских угров. Вот одно из высказываний на эту тему: «Может быть, я и ощущала себя раньше как манси, но когда я приехала сюда [в Ханты-Мансийск из Кондинска], я не скажу, что я стала себя хорошо ощущать как манси. Поскольку здесь есть такие манси, которые жили непосредственно в такой среде, соблюдали обычаи, знают язык. А я себя не могу здесь ощущать больше манси. Да, мне интересно узнать о себе, я этим как-то занимаюсь, изучаю, но ощущать себя манси я стала здесь в меньшей степени,

¹¹ См., напр.: Мартынова 2021.

наверное, потому что стала с такими людьми общаться»; «Принадлежность к националам немножко смущает. Получается, несправедливо, если считать себя националами, и всем говорить, что националы. И то, что мы получаем льготы здесь какие-то, и то, что только по бумагам считаемся. На самом деле мы не поддерживаем традиции свои, языка не знаем» (ПМА 2008).

Вопрос о паспорте

В советский период коренные малочисленные народы Севера пользовались государственной поддержкой на основе записи своей национальности (этнической принадлежности) в паспорте. В результате паспортной реформы с 1997 г. в бланке паспорта нового образца графы для записи о национальности не оказалось. На протяжении нескольких лет после введения в оборот нового образца паспорта данная проблема не воспринималась так болезненно в связи с тем, что органы местного самоуправления продолжали формировать списки коренных малочисленных народов на получение ими бесплатных квот на вылов (добычу) водных биологических ресурсов и объектов животного мира.

С принятием же в 2003 г. Федерального закона «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» ситуация изменилась: в перечне полномочий органов местного самоуправления не оказалось пункта по формированию такого рода списков. В итоге сложилась ситуация, когда присутствие представителей коренных малочисленных народов на рыболовных и охотничьих угодьях без документов, подтверждающих их этническую принадлежность, вызывало (и продолжает вызывать) у сотрудников контрольных, надзорных и правоохранительных органов вопросы. Как правило, в таких случаях улов изымается, рыбаки и охотники признаются браконьерами (Тодышев 2012: 247).

На момент проведения исследования вопрос об отмене графы «национальность» в паспорте был весьма актуален. В связи с этим одним из вопросов, предложенным студентам ЮГУ в анкете, был следующий: «Как Вы относитесь к отмене записи о национальности в паспорте?» Как и следовало ожидать, этот вопрос вызвал ассоциации прежде всего с процедурой оформления социальной поддержки: *Отрицательно, потому что если нужно показать свою национальность, нужно собирать много документов (Ж_ман/рус//ман, г. Урай). Впрочем, среди сторонников отмены были те, кто не находил в этом ничего страшного по причине существования альтернативных документов: Нормально отношусь, т.к. национальность записана в свидетельстве о рождении (Ж_хан, пос. Теги Березовского р-на); Нормально, по лицу видно, кто ты. Можно представить другой документ, где указана национальность (Ж_укр/хан, в пос. Полноват Белоярского р-на). Были названы и принципиально другие аргументы за: Положительно. Это уравнивает людей (Ж_рус/хан, род. в*

Березово, жила в Юильске); *Значит, в России все русские, и все равны* (Ж_рус/ман, пос. Сосьва Березовского р-на).

Некоторые оставили вопрос без ответа или написали, что им безразлично («Для меня не играет большой роли», «Мне все равно» и т.п.). В числе доводов тех, кто относится к факту отмены графы «национальность» в паспорте отрицательно, были и такие эмоциональные рассуждения: *Это обезличивает, мы возвращаемся к тем временам, когда пытались стереть различия между народами, входящими в состав СССР* (Ж_хан/фин, род. в Новосибирской обл.); *Против! Получается, что все в РФ станут безликой массой!!! Разве так возможно?! Считаю это неправильным. Мы живем в разнонациональной стране, и у каждого из нас своя культура!!! Свое лицо!!!* (Ж_хан, д. Пашторы Белоярского р-на).

«Статусная» и ситуативная идентичность

Людей, относящихся к категории «коренные малочисленные народы», в округе зачастую именуют «националами». В среде самих этих народов отношение к данному понятию неоднозначно: некоторые находят его оскорбительным, другие воспринимают в порядке вещей. Фиксируется и связанная с этим словом самоидентификация, которая иногда возникает из протестных соображений: «Когда начинают оскорблять кого-то из наших, ощущаю себя националкой, т.к. мне за других становится обидно. Мне кажется, это неправильно, что люди, которые сюда приезжают, просто приезжие, относятся грубо к нашему народу, хотя они живут на нашей земле...» (ПМА 2010). Особо стоит заметить, что идентификация (и самоидентификация) со статусными группами часто происходит безотносительно к конкретной этнической общности.

Существующая в округе практика оказания социальной поддержки (так называемые льготы) для КМНС, которая является основным фактором такого рода идентификаций, в последние годы вызывает множество неоднозначных оценок как со стороны исследователей, так и со стороны представителей самих коренных народов. Е.П. Мартынова, например, заметила, что прагматизм стал важным критерием этничности на Севере и что в экономической ситуации, когда наиболее стабильными источниками дохода в северных поселках являются пенсии и пособия, различные льготы для коренных народов Севера приобретают значение одного из факторов выживания. Однако в советский период, когда льготы тоже существовали, потомки от смешанных браков делали противоположный выбор, поскольку сказывалась общая ситуация в СССР с ориентацией на «общесоветское», «самое передовое», что снижало традиционные ценности «малой» культуры, представлявшей «ненужной» (Мартынова 2008).

Что думают по этому поводу студенты? Вопрос «Нужна ли для коренных народов Севера особая социальная поддержка и почему?» многие оставили в анкетах без ответа. Остальные привели различные аргументы в пользу необходимости такой поддержки, подчеркнув при этом,

что она нужна в первую очередь для людей, проживающих в сельской местности, а также для студентов: *Конечно, нужна, т.к. почти все ханты живут в деревнях, зарплата невысокая, почти все безработные* (Ж_хан, пос. Теги Березовского р-на); *Коренным народам не хватает денег, т.к. они живут в деревнях, которые недостаточно обеспечены* (Ж_коми/хан, пос. Саранпауль); *Нужна. Например, студентам – на одну стипендию прожить невозможно. Социальная поддержка нужна и людям, которые живут в деревнях, где нет работы* (Ж_укр/хан, пос. Полноват Белоярского р-на); *Да, нужна. Потому что не у всех есть возможность изучать свою культуру, для этого нам нужна поддержка* (Ж_ман, пос. Саранпауль Березовского р-на).

Весьма показательно неравнодушное размышление на эту тему девушки из д. Пашторы Белоярского р-на: *Социальная поддержка необходима. Разве есть из коренных жителей олигархи? Нет. Если посмотреть на современные национальные деревни, то там царит нищета, безработица и пьянство. Все это от безысходности. Нет работы. Надо поддерживать деревни, вкладывать в них деньги. К примеру, у нас в деревне до сих пор нет круглосуточного света! И это когда на дворе XXI век!!! Не смешно ли?! Один телефон на деревне, и то работает через раз. Когда мои рассказы о деревне слышат мои друзья, они не верят. А это действительно так. Мне очень обидно за своих родственников, хочется помочь, но как?! Если власти нас не слышат <...>. Заполняя вашу анкету, расстроилась, вспомнила деревню. Печальные мысли одолевают. Еще одна девушка, судя по всему, более далекая от проблем северных народов, считает, что помощь нужна, т.к. «настоящие» ханты живут в очень плохих условиях, и если не помогать им, то они не будут развиваться, будут жить в юртах и «стоять на месте»* (Ж_рус/хан//башкир/рус, род. в г. Сургуте).

Другие студенты отметили, что социальная поддержка нужна для адаптации тем людям, «кто раньше жил не в городе»: *Им труднее адаптироваться в городской среде, а традиционные виды промыслов неприбыльны* (Ж_рус/хан, род. в Березово, жила в Юильске). Среди аргументов за – малая численность этих народов: *Конечно, нужна, они же малочисленные, им надо помогать* (Ж_рус/хан, пос. Ванзеват Белоярского р-на); *Нужна, потому что этих национальностей очень мало. Не будет социальной поддержки, вымрем, как мамонты когда-то* (Ж_рус/ман, род. в Тюмени, затем – Березово, Ванзетур). Присутствуют также мотивы «ущемленности» и «укорененности»: *Нужна! Трудно среди русских* (Ж_ман, пос. Сосьва); *Да, конечно, нужна. Мы же все-таки коренные жители, а не чужие* (Ж_зыр/ман//ман, пос. Игрим).

Многие ответы свидетельствуют о ситуативном и прагматическом характере этнической самоидентификации: *Иногда манси себя ощущаю, иногда – «татаркой», здесь нерусских называют «татарами»* (Ж_рус/ман, пос. Сосьва Березовского р-на); *Сначала, в детстве, я считала себя русской, но когда приехала в Ханты-Мансийск, я стала*

ощущать себя манси (Ж_карел//рус/фин//ман, пос. Вижай Ивдельского р-на Свердловской обл.); Ощущаю себя ханты, так как этому уделяется очень большое внимание в округе (Ж_рус/хан//башкир/рус, г. Сургут). В этом смысле показательно одно откровенное признание: *Ощущаю себя русской, но приходится говорить ханты, хотя не хочется (Ж_калмык-рус/рус//хан, д. Азовы Шурышкарского р-на ЯНАО).*

Тот факт, что люди в одной этнической среде называют (а возможно, и считают) себя представителями одной этнической общности, в других же условиях – другой, в исследованиях этносоциологов и этнопсихологов зачастую трактуется как свидетельство «маргинальности» этнического самосознания выходцев из смешанных семей (Галкина 1989: 17). В более поздних работах высказываются мысли о том, что в полиэтническом обществе биэтническая идентичность наиболее благоприятна для человека, поскольку позволяет органично сочетать разные ракурсы восприятия мира, овладевать богатствами еще одной культуры без ущерба для ценностей собственной (Стефаненко 1999: 45). В этнологии в последнее время получает распространение тезис о том, что отсутствие четкой этнической самоидентификации в условиях поликультурной среды не является показателем кризиса этничности, речь скорее идет о явлении, получившем название «дрейфа идентичности»¹².

* * *

Результаты исследования показали, что большинство признаков этнической группы, считающиеся в советской теории этноса устойчивыми и определяющими, у современных хантов и манси отсутствуют. Тем более это можно отнести к потомкам от смешанных браков. По своим языку, культуре, поведенческим нормам они в большинстве случаев ничем не отличаются от окружающего их русскоязычного населения. Однако осознание себя членом этнической общности, отличной от других групп, в большинстве случаев в тех или иных формах сохраняется. Этническая граница в представлениях опрошенной молодежи проходит главным образом по линии языка и культуры. Среди других маркеров (в различных сочетаниях) – традиции, обычаи, образ жизни, одежда, внешность, характер, мировосприятие, менталитет, воспитание, мировоззрение, мироощущение, религия, верования, территория расселения, «родовая» принадлежность¹³.

¹² См., напр.: Тишков 2003; Головнёв 2009.

¹³ Исследования этносоциологов показывают, что наиболее востребованными опорами для формирования этнической идентичности являются элементы культуры. Отвечая на вопрос «Что больше всего объединяет Вас с людьми Вашей национальности?», 3/4 граждан России называют язык, 2/3 – культуру, чуть более половины – территорию, родную землю, природу, около 1/3 – религию, более 1/3 – историческое прошлое. Значимость интеграторов у людей разных национальностей в чем-то может различаться по набору признаков, но в целом по результатам опросов этническая идентичность прежде всего опирается на культуру (см.: Дробужева 2017).

Наряду с чисто утилитарными выгодами, стремление к идентификации себя с представителями коренных малочисленных народов можно объяснить переоценкой отношения людей к своей этничности, избавлением от стереотипов советского «ущемленного» сознания (как результат деятельности общественных организаций северян, а также позитивных социально-экономических и политических изменений в округе и в стране в целом). В то же время полученные данные позволяют предположить, что связь с этнической культурой не входит в основополагающую систему ценностей нового поколения. Сегодняшняя молодежь определяет свои жизненные стратегии, сообразуясь с изменениями социальной и экономической реальности. Выявляется также существование некоего «разрыва» между формальным выражением этнической идентичности и ее содержательным аспектом (представлениями о том, что должно быть в идеале, и фактическим поведением).

P. S.

Во время экспедиционной поездки в г. Ханты-Мансийск (26 ноября – 14 декабря 2024 г.) у меня состоялась беседа с проректором по научной работе Югорского государственного университета, д.ю.н. В.Ф. Лапшиным по затронутым в статье вопросам, касающимся этнической идентичности обско-угорской студенческой молодежи. Через некоторое время я получила письмо, свидетельствующее о сложности организации сравнительного (по отношению к 2008 г.) исследования на базе ЮГУ:

В ответ на ваш запрос о корректности эмпирических данных и актуальности научных выводов по исследованию, которое вы проводили в 2008 году, сообщаем.

Ваше исследование посвящено актуальной теме самоидентификации обско-угорских народов, а именно вопросам этнической идентичности обско-угорской студенческой молодежи. Несмотря на то, что заявленная в вашей работе проблематика до сих пор актуальна, ситуация в вузе значительно изменилась.

Во-первых, на момент сбора информации в Югорском государственном университете готовили «дипломированных специалистов в области хантыйского и мансийского языков», и в качестве структурного подразделения существовал «Институт языка, истории и культуры народов Югры», в котором были кафедры «Мансийской филологии», «Хантыйской филологии», «Финно-угроведения и общего языкознания», лаборатория по изучению и сохранению языков, лаборатория – творческая мастерская Ювана Шесталова. В 2010 году было принято решение объединить кафедры мансийской филологии, хантыйской филологии и финно-угроведения и общего языкознания с кафедрой русского языка в единую кафедру филологии. Предполагалось, что углубленное изучение русского языка, а также хантыйского и мансийского языков и национальной литературы следует

осуществлять в рамках магистерской подготовки. Однако со временем преподавание мансийского и хантыйского языков было полностью отменено.

Во-вторых, в период проведения исследования на дневной форме обучения состояло примерно 500 студентов из числа малочисленных народов Севера при общей численности студентов 4 782 чел. В анкетном опросе приняли участие 50 человек. На данный момент в ЮГУ обучается 5 346 студентов и статистика по принадлежности к определенной нации не ведется (запрещено законом «О персональных данных» Федеральный закон от 27.07.2006 N 152-ФЗ (ред. от 08.08.2024) «О персональных данных»), поэтому проведение массовых исследований по данной тематике представляется затруднительным.

В-третьих, в 2018 году в ЮГУ был создан центр народов Севера, который сейчас входит в состав такого структурного подразделения, как Высшая школа гуманитарных наук. Главной целью подразделения является изучение, сохранение и популяризация родных языков и традиционного историко-культурного наследия коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Основными задачами Центра являются:

- разработка проектов прикладного характера с учетом национальных особенностей округа;
- создание условий, способствующих формированию этнической идентичности коренных малочисленных народов Югры;
- создание условий для формирования творческой, культурной среды, которая способствует приобщению обучающихся к ценностям традиционной культуры коренных малочисленных народов Югры;
- проведение мероприятий по сохранению и популяризации историко-культурного наследия коренных малочисленных народов Севера в студенческой и молодежной среде («Об утверждении положения о Центре Народов Севера» от 29.11.2024 г).

Однако в связи с тем, что в Югорском государственном университете закрыты все образовательные программы, направленные на подготовку специалистов в области языков и литератур финно-угорских народов, обучающиеся из числа коренных малочисленных народов Севера практически отсутствуют или они себя в этом статусе никак не проявляют. Официально, как представители коренных народов, они не зафиксированы. На данный момент активно проводятся мероприятия по культуре и традициям обских угров, к примеру, Мисс Финно-Угрия, интерактивная лекция «Вороний день: о традициях с теплом», мастер-классы по изготовлению оберегов и подвесок, организовывается музейное пространство. Следует отметить не изученный, но наблюдаемый факт, что в связи с возрастающим вниманием государственных структур к традиционным этническим ценностям, к сохранению этнокультурного достояния, многие молодые люди, имеющие обско-угорские корни, начинают более активно интересоваться

своими предками по этой линии и участвовать в соответствующих мероприятиях.

В настоящее время в ЮГУ разработан проект по сохранению и развитию языков коренных малочисленных народов, который одобрен координационным комитетом кафедр ЮНЕСКО. Программа предусматривает создание на базе Югорского государственного университета Кафедры ЮНЕСКО «Коренные народы в условиях глобализации». Ежегодно проводится всероссийская научно-практическая конференция, посвященная защите прав и интересов коренных малочисленных народов Севера и актуальным проблемам сохранения этнокультурного наследия <...>.

С уважением, руководитель Высшей школы гуманитарных наук

О.Ф. Худобина

Приложение 1. Вопросник (выборочно)

- Где Вы родились и провели детство?
- Что Вы знаете о своей родословной?
- Кем по национальности Вы себя ощущаете? Почему?
- Когда Вы впервые задумались о своей этнической принадлежности (национальности)? Что послужило поводом?
- Чем, по-Вашему, ханты и манси отличаются от других народов?
- Какие Вы можете назвать символы своей этнической культуры?
- Какой язык Вы считаете родным?
- Что Вы понимаете под понятием «родной язык»?
- На каком языке разговаривают в Вашей семье?
- Какие Вы знаете обычаи и традиции своего народа? Каков источник этих сведений?
- Как Вы относитесь к отмене записи о национальности в паспорте?
- Как Вы думаете, нужна ли для коренных народов Севера особая социальная поддержка и почему?
- Какие Вы видите перспективы сохранения и развития родного языка и культуры?

Приложение 2. Варианты ответов на вопрос «Кем по национальности Вы себя ощущаете? Почему?»

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/ жительства	Варианты ответов
ж	рус/ман	пос. Шугур Кондинского р-на	Ассимилированной манси
м	рус/ман	пос. Кондинское	Ощущаю себя русским
м	рус/хан	г. Белоярский	Ханты
м	ман//рус/хан	Родился в Березово, жил в пос. Хулим-сунт	Русским, т.к. я не знаю родного языка
м	рус/ман	пос. Кондинское	Русским, т.к. мансийской крови меньше
ж	ман	пос. Сосьва	Манси, потому что родилась (по рождению)
ж	хан/фин	род. в Новосибирской обл.	Ханты. Черты характера, свойственные северным народам, сильно проявляются, несмотря на то, что воспитывалась в русской среде
ж	хан	д. Пашторы Белоярского р-на	Сложный вопрос. Считаю себя ханты, уважаю культуру, но на меня большое влияние оказала русская культура. Несмотря на этот фактор, разговариваю регулярно на родном языке

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/ жительства	Варианты ответов
ж	рус/хан//башкир/рус	Родилась в г. Сургуте	Ощущаю себя ханты, т.к. этому уделяется очень большое внимание в округе
ж	рус/хан	Родилась в Березово, жила в Юильске	Ощущаю себя ханты, потому что мама ханты, а папы нет
ж	коми/хан	Родилась и живу в пос. Саранпауль	Ощущаю себя русской, т.к. росла среди русских людей
ж	рус/хан	Родилась в Казахстане, корни и детство – Тугияны	Я всегда себя считала по национальности ханты, и всегда буду. Хотя я и не родилась на Севере, но считаю себя здешней
ж	ман	пос. Игрим Березовского р-на	Ощущаю себя манси
ж	ман/рус//ман	Родилась и провела детство в Урае	Я чувствую себя по национальности манси, мы изучаем в университете национальную культуру и язык
ж	карел//рус/фин///ман	пос. Вижай Ивдельского р-на Свердловской обл.	Сначала, в детстве, я считала себя русской, но когда приехала в Ханты-Мансийск, я стала ощущать себя манси
ж	рус/ман	Родилась и живу в пос. Сосьва Березовского р-на	Иногда манси, иногда – «татаркой» (здесь нерусских называют «татарами»)
ж	ман	пос. Сосьва Березовского р-на	Ощущаю себя манси. Выросла среди манси, знаю культуру, традиции, воспитанные бабушкой
ж	ман	Родилась в пос. Игрим Березовского р-на, живу в пос. Анеево Березовского р-на	б/о
ж	ман//сельк/хан	пос. Сосьва Березовского р-на	Манси
ж	рус/зыр//ман	В д. Анеево (Аня павыл) Березовского р-на	Я себя считаю манси
м	ман-хан?	родился в г. Тюмени, жил также в пос. Ванзетур	б/о
ж	рус/болгар//ман	пгт Игрим Березовского р-на	Русской, т.к. живу в русской среде

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/ жительства	Варианты ответов
ж	ман	пос. Саранпауль Березовского р-на	Манси. Потому что наши родители манси, и мы росли и воспитывались в семье народа манси
ж	рус/ман	Родилась в Тюмени, затем – Березово, Ванзетур	б/о
ж	зыр/ман//ман	пос. Игрим, детство провела в пос. Сосьва	Я считаю, что я манси, и горжусь этим
м	ман	В Свердловской обл., г. Ивдель и пос. Тресколье	Манси, т.к. мои мать, отец и родственники – манси
ж	ман	Родилась в Урае. Жила в Урае и Половинке	Манси, потому что все мои родственники – манси и частично говорят на мансийском
ж	рус/ман	пос. Игрим Березовского р-на	Манси
ж	рус/ман	Родилась в Березово, жила в Сосьве	б/о
ж	рус/ман	Родилась в г. Тюмени	Манси, потому что похожа
ж	калмык-рус/рус//хан	Родилась в Юринском р-не Тюменской обл., жила в д. Азовы Шурышкарского р-на ЯНАО	Русской, но приходится говорить, что ханты, хотя не хочется
ж	рус//рус/ман	г. Ивдель Свердловской обл.	Русская, больше (всегда) говорю по-русски
ж	хан	пос. Теги Березовского р-на ХМАО	Конечно же, я себя ощущаю по национальности ханты, потому что я знаю свой родной язык
ж	рус/хан	Род. в Березово, жила в пос. Устрем Березовского р-на	Русской, т.к. не знаю родного языка
ж	рус/хан	Родилась в Белоярском, жила в пос. Ванзеват Белоярского р-на	Русской, т.к. я говорю по-русски и т.д.
ж	укр/хан	пос. Полноват Белоярского р-на	Ханты, потому что понимаю родной язык и могу говорить

Примечание к таблицам Приложений 2–4:

б/о – вопрос остался без ответа;

г. – город, пос. – поселок, с. – село, д. – деревня.

**Приложение 3. Варианты ответов на вопрос
«Когда и почему Вы впервые задумались о своей этнической
принадлежности (национальности)?»**

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/ жительства	Варианты ответов
ж	ман	пос. Игрим Березовского р-на	В пять лет, когда первый раз поехала на праздник в д. Ломбовож и меня одели в красивое национальное платье
ж	ман	пос. Сосьва Березовского р-на	В детском саду, мама говорила
ж	ман	Род. в пос. Игрим Березовского р-на, живу в пос. Анеево Березовского р-на	Я считаю себя манси, но языка не знаю
ж	ман	пос. Саранпауль Березовского р-на	Я знала это уже с детства! Мама и папа общались с нами на родном языке
м	ман	Род. в Свердловской обл., г. Ивдель и пос. Тресколье	Когда стал жить в поселке, среди манси
ж	ман	Род. в Урае. Жила в Урае и Половинке	В первый раз задумалась, когда поехала поступать в ЮГУ
ж	ман	пос. Сосьва	б/о
ж	хан	д. Пашторы Белоярского р-на	Я всегда знала, что по национальности ханты!
ж	хан	пос. Теги Березовского р-на ХМАО	Впервые я задумалась о своей этнической принадлежности еще в детстве, с трех лет. В семье разговаривали на хантыйском языке. Бабушка говорила со мной, но не требовала, чтобы я ей отвечала тоже на хантыйском языке
м	ман/хан	Род. в г. Тюмени, жил также в пос. Ванзетур	В школе, потому что в Тюмени в школе все русские и немного татар
ж	рус/ман	пос. Шугур Кондинского р-на	Когда пришло время «куда ехать поступать»
м	рус/ман	пос. Кондинское	Не задумывался
м	рус/ман	пос. Кондинское	Семейные доходы!
ж	рус/ман	Родилась и живу	Помню с детства, еще с детского сада, моя

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/ жительства	Варианты ответов
		в пос. Сосьва Березовского р-на	бабушка А.М. Хромова открыла музей в нашем поселке, и мое детство проходило там. К ним часто приезжали гости, и мы с ними по просьбе бабушки говорили на родном языке, раньше я его знала лучше
ж	рус/ман	Род. в Тюмени, затем – Березово, Ванзетур	Сирота (?)
ж	рус/ман	пос. Игрим Березовского р-на	Со школьного возраста
ж	рус/ман	Род. в Березово, жила в Сосьве	б/о
ж	рус/ман	Род. в г. Тюмени	б/о
ж	рус/хан	Род. в Березово, жила в пос. Устрем Березовского р-на	Учеба в ЮГУ
ж	рус/хан	Род. в Белоярском, жила в пос. Ванзеват Белоярского р-на	Когда поступила в ЮГУ
м	рус/хан	г. Белоярский	б/о
ж	рус/хан	Род. в Казахстане, корни и детство – Тугияны	б/о
ж	рус/хан	род. в Березово, жила в Юильске	В школьном возрасте
ж	укр/хан	в пос. Полноват Белоярского р-на	В 2004 г., когда стала учиться на факультете обско-угорской филологии (в ЮГУ) по специальности «Родной язык и литература». Причиной было то, что учу хантыйский язык
м	ман//рус/хан	Род. в Березово, жил в пос. Хулимсунт	б/о
ж	ман/рус//ман	Род. и провела детство в Урае	Впервые задумалась о своей национальности в школе, когда получали льготы, затем в университете, когда начала изучать мансийский язык
ж	хан/фин	Род. в Новосибирской обл.	Несколько лет назад, когда переехала жить в Ханты-Мансийск
ж	рус/хан//башкир/рус	Род. в г. Сургуте	Когда приехала жить в Ханты-Мансийск в 17 лет: увидела, что для

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/ жительства	Варианты ответов
			«националов» много делается в нашем округе, это сильно повлияло на мою жизнь
ж	коми/хан	Родилась и живу в пос. Саранпауль	Я еще сознательно не пришла к этому
ж	карел//рус/ фин//ман	в пос. Вижае Ивдельского р-на Свердловской обл.	Впервые я осознала свою нац-ть, когда поступила в университет и стала узнавать новое. До этого я ничего не знала о народе манси
ж	ман//сельк/хан	в пос. Сосьва Березовского р-на	В деревне жили манси и ханты
ж	рус/зыр//ман	в д. Анеево (Аня павыл) Березовского р-на	Впервые я задумалась в университете, когда поняла, что язык и культура исчезают
ж	рус/болгар//ман	в пгт Игрим Березовского р-на	В подростковом периоде, от мамы
ж	зыр/ман//ман	в пос. Игрим, детство провела в пос. Сосьва	Еще в раннем детстве. От родителей, бабушки
ж	калмык- рус/рус//хан	Род. в Юринском р-не Тюменской обл., жила в д. Азовы Шурьшкарского р-на ЯНАО	Когда поступала в учебное учреждение после школы
ж	рус//рус/ман	в г. Ивдель Свердловской обл.	б/о

Приложение 4. Варианты ответов на вопросы «Какой язык Вы считаете родным?»; «Что Вы понимаете под понятием *родной язык*?»; «На каком языке обычно разговаривают в Вашей семье?»

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/ жительства	Язык общения в семье	Понятие «родной язык»
ж	рус/ман	пос. Шугур Кондинского р-на	Русский	Русский
м	рус/ман	пос. Кондинское	Русский	Русский
м	рус/хан	г. Белоярский	Говорят на русском, иногда на хантыйском	б/о
м	ман//рус/хан	Родился в Березово, жил в пос. Хулимсунт	На русском	Родной язык – тот язык, на котором вы говорите

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/жительства	Язык общения в семье	Понятие «родной язык»
м	рус/ман	пос. Кондинское	Бабушка немного, но со мной она на нем не говорит	б/о
ж	ман	пос. Сосьва	Все разговаривают на русском, мама – на мансийском языке	Для меня родной язык – мансийский
ж	хан/фин	Родилась в Новосибирской обл.	На русском. Отец понимает, но разговаривать свободно уже не может	б/о
ж	хан	д. Пашторы Белоярского р-на	Со всеми родственниками общаюсь на хантыйском/русском языках	б/о
ж	рус/хан//башкир/рус	Родилась в г. Сургуте	Только на русском. Владеет немного бабушка	«Родной язык» – тот, на котором говоришь с детства, тот, на котором говорят в стране, в которой ты родился и вырос. Для меня родным языком является русский
ж	рус/хан	Родилась в Березово, жила в Юильске	На русском. Мама владеет хантыйским	Родной язык – первый усвоенный в детстве, или материнский. Для меня родной – хантыйский
ж	коми/хан	Родилась и живу в пос. Саранпаль	В семье разговаривают на русском. Языком владеет только мама.	«Родной» язык – тот, на котором ты разговариваешь. Для меня – русский
ж	рус/хан	Родилась в Казахстане, корни и детство – Тугианы	В семье почти все говорят на хантыйском языке	Родной язык – это национальный язык моего народа, где я живу. Хантыйский

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/жительства	Язык общения в семье	Понятие «родной язык»
ж	ман	пос. Игрим Березовского р-на	В основном на русском, иногда – на мансийском. И мама, и папа на родном говорят хорошо, но мама лучше. Мама с папой иногда говорят на родном языке и с некоторыми гостями говорят на родном	Родной язык – на котором говорит народ
ж	ман/рус//ман	Родилась и провела детство в Урае	На русском. Дедушка владеет, но только частично	Родной язык – это язык, на котором человек говорит с рождения
ж	карел//рус/фин//ман	пос. Вижае Ивдельского р-на Свердловской обл.	Все говорят на русском, мансийский никто не знает	Родной язык – если ты его знаешь полностью
ж	рус/ман	Родилась и живу в пос. Сосьва Березовского р-на	Говорим на русском. Иногда, когда приходят бабушки, мама говорит на манси, я же понимаю немного из этих бесед	Родной язык – это мансийский язык
ж	ман	пос. Сосьва Березовского р-на	Разговаривают на русском, знают язык все	Родной язык – язык предков
ж	ман	Родилась в пос. Игрим Берез. р-на, живу в пос. Анеево Березовского р-на	В нашей семье говорят на русском языке, папа хорошо знает родной язык. Они с мамой между собой редко общаются, мама не говорит, но понимает	б/о
ж	ман//сельк/хан	пос. Сосьва Березовского р-на	Семья разговаривает на русском языке, но есть родственники, которые говорят на мансийском языке	Отношусь к сосьвинской, северной группе

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/жительства	Язык общения в семье	Понятие «родной язык»
ж	рус/зыр//ман	д. Анеево (Аня павыл) Березовского р-на	В моей семье разговаривают на русском языке, а у моей бабушки на мансийском. На мансийском разговаривают моя бабушка и тети	«Родной» язык – на котором говорят
м	ман-хан?	Родился в г. Тюмени, жил также в пос. Ванзетур	б/о	б/о
ж	рус/болгар//ман	в пгт Игрим Березовского р-на	Говорим все на русском. Мама знает мансийский	Родной – любой твой национальный (сейчас – не русский). Для меня родной – русский
ж	ман	пос. Саранпауль Березовского р-на	На мансийском. Родители, бабушка. Родной язык – манси	Манси
ж	рус/ман	Родилась в Тюмени, затем – Березово, Ванзетур	На русском, тетя на мансийском, я сирота	Родной – русский
ж	зыр/ман//ман	пос. Игрим, детство провела в пос. Сосьва	В семье говорят и на русском, иногда на мансийском	Родной язык – это твой язык, к какой национальности ты принадлежишь. Мой язык манси
м	ман	в Свердловской обл., г. Ивдель и пос. Тресколье	Отец и родственники, все говорят на родном языке	б/о
ж	ман	род в Урае. Жила в Урае и Половинке	На русском. Бабушка и прабабушка владеют	Это мансийский язык. Мансийский является для меня родным
ж	рус/ман	пос. Игрим Березовского р-на	На русском. Мама. Мансийский язык. Русский	Русский
ж	рус/ман	Род. в Березово, жила в Сосьве	На русском	б/о
ж	рус/ман	Родилась в г. Тюмени	На русском. Мама, ее сестра и братья и родители	Мансийский. Какая национальность,

Пол	Этническое происхождение	Место рождения/жительства	Язык общения в семье	Понятие «родной язык»
				такой и родной язык
ж	калмык-рус/рус//хан	Родилась в Юринском р-не Тюменской обл., жила в д. Азовы Шурышкарского р-на ЯНАО	На русском, хантыйском (иногда перебрасываясь парами слов). Мама	На котором я говорю. Русский и хантыйский
ж	рус//рус/ман	г. Ивдель Свердловской обл.	На русском. Бабушка знала мансийский	б/о
ж	хан	пос. Теги Березовского р-на ХМАО	В семье разговаривают на русском, но бабушка разговаривает на хан. яз. Когда прихожу к бабушке, общаюсь с ней на хан. яз.	б/о
ж	рус/хан	Родилась в Березово, жила в пос. Устрем Березовского р-на	В нашей семье говорят по-русски, мама владеет хант. яз., но разговаривает редко	Для меня родным является русский
ж	рус/хан	Родилась в Белоярском, жила в пос. Ванзеват Белоярского р-на	На русском. Мама говорит иногда на хант., но в основном на русском	б/о
ж	укр/хан	в пос. Полноват Белоярского р-на	Хантыйским языком владеет мама. Родным является хантыйский	б/о

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ПМА 2004 – Полевые материалы автора, пгт Березово

ПМА 2006 – Полевые материалы автора, г. Ханты-Мансийск

ПМА 2008 – Полевые материалы автора, г. Ханты-Мансийск

ПМА 2010 – Полевые материалы автора, г. Ханты-Мансийск

Галкина Е.М. Этническая идентификация у выходцев из национально-смешанных семей (этносоциологический и этнопсихологический аспекты) // Этнография, антропология и смежные дисциплины: соотношение предмета и методов: Сб. статей / отв. ред. В.В. Коротева. М.: Институт этнографии АН СССР, 1989. С. 11–19.

Головнёв А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4 (25). С. 46–55.

Дробижева Л.М. Этническая идентичность // Идентичность: личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И.С. Семененко. М.: Весь мир, 2017. С. 417–422.

Крылова Н.Л., Прожогина С.В. «Смешанные браки». Опыт межцивилизационного общения. М.: Институт Африки РАН; Институт востоковедения РАН, 2002.

Малахов В.С. Идентичность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2001. С. 78–79.

Мартынова Е.П. Этническая идентичность у обских угров (по материалам полевых исследований 2002–2004 гг.) // Вторая Югорская полевая музейная биеннале: Сб. докладов и сообщений научно-практической конференции «Роль полевых исследований в сохранении исторического и культурного наследия Югры» / под ред. С.В. Лазаревой. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 139–146.

Мартынова Е.П. Праздники обских угров: традиции в меняющемся мире // Вестник Томского государственного университета. История. 2021. № 69. С. 101–106.

Мартынова Е.П., Пивнева Е.А. Коренные народы Обского Севера: современное положение. Опыт адаптации. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2005. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 181).

Носенко Е. Быть или чувствовать?: Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М.: ИВ РАН, 2004.

Пивнева Е.А. «Настоящие» и «новые» ханты/манси: о факторах этнокультурной устойчивости // Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 51–57.

Пивнева Е.А. «Из-за чего мы только ни настрадались...»: некоторые аспекты этнического самосознания сибирских аборигенов // Кунсткамера. 2018а. № 2. С. 74–80.

Пивнева Е.А. «Но дискомфорт мы все-таки ощущаем»: обские угры в процессах социокультурной адаптации к условиям города // Журнал социологии и социальной антропологии. 2018б. № 21 (4). С. 104–129.

Рябий М.М. ИЯИКНЮ – он верил в это искренне... // Вестник Югорского государственного университета. 2006. Вып. 2. С. 15–20.

Стефаненко Т.Г. Этнопсихология / Институт психологии РАН. М.: Академический проект, 1999.

Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.

Тодышев М.А. О проблемах документального подтверждения принадлежности граждан к коренным малочисленным народам // Современное состояние и пути развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации / под общ. ред. В.А. Штырова. М.: Изд. Совета Федерации, 2012. С. 238–253.

Югорский государственный университет. URL: [https:// www.ugrasu.ru/education/institutions/institut_severa/](https://www.ugrasu.ru/education/institutions/institut_severa/).

АННОТАЦИИ

ПРАВОВОЙ СТАТУС ВОСТОЧНЫХ СААМОВ В НАЧАЛЕ XVI – НАЧАЛЕ XIX в.: АКТОРЫ И ТРАЕКТОРИИ

Кучинский Максим Г.

Правовой статус – институт, содержащий комплекс прав и обязанностей, которые позволяют актору действовать в рамках правовой системы и мотивируют его. В статье рассматриваются несколько типов акторов, которые выступают субъектами права. Среди них: домохозяйство, погост, лопь и некоторые др. Кроме того, представлены различные категории, влиявшие на правовой статус, но не имевшие статус субъекта права. К таким категориям относятся «лопари», «крестьяне» и некоторые др. Правовой статус формировался и менялся государственной политикой. Инструментами этой политики были как законодательство, так и практики его применения, в которые интегрировалось обычное право. Субъектность и объектность акторов рассматриваются на примере налоговой системы, прав на природные ресурсы, системы управления. На основе кросс-темпорального анализа исследованы правовые статусы разных периодов на протяжении 300 лет. Анализ позволил сделать следующие выводы о государственной политике в России: (1) политика была направлена на гомогенизацию податного населения, в частности унификацию правового статуса саамов со статусом русских крестьян России; (2) политика оказывала влияние на развитие социальной структуры населения страны; (3) структура саамов не вписывалась в стандарты государственной административной системы, а местные чиновники и священники были вынуждены находить способы вмещать эти формы самобытной социальной культуры кольских аборигенов в свои формальные отчеты.

Ключевые слова: правовой статус, кросс-темпоральный анализ, социальная структура, фискальная политика

ТРАНСФОРМАЦИИ ФОРМ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ТЕЛЕУТОВ В СОСТАВЕ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА В XVII–XX вв.

Батъянова Елена П.

В статье анализируются трансформации самоназваний у одного из современных малочисленных народов Сибири – телеутов – от начала их вхождения в состав российского государства в XVII в. до конца XX в. Отмечена множественность форм самоидентификации. Показана специфика трансформаций государственной, сословной, этнической, локальных форм самоидентификации на различных этапах телеутской истории. Исследованы особенности этих трансформаций у основных этнографических групп телеутов: бачатской, чумышской, томской и алтайской. Уделено внимание роли религии, фольклора, межэтнических контактов в формировании, сохранении и развитии различных форм самоидентификации.

Ключевые слова: телеуты, этничность, сословия, ясачные инородцы, белые калмыки, самоназвания, Алтай, Шуню-хан

ТРИ КОЧЕВНИКА ЦЕНТРА АЗИИ: ИСТОКИ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ТУВИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Москаленко Нелли П.

Работа посвящена истокам и основным этапам формирования тувинской идентичности в XX в. Именно в двадцатом столетии произошла кардинальная трансформация самосознания тувинского народа. Тувинский кочевник прошел длительный путь самоопределения: от степного урянха, таежного сойота, кочевника-арата Тувинской Народной Республики (ТНР) до гражданина Республики Тыва и Российской Федерации (россиянина). В работе выделены основные этапы (периоды) формирования тувинской идентичности: период Тувинской Народной Республики, советский и постсоветский, этап современной Тувы. Исторический опыт существования ТНР чрезвычайно важен, ибо он свидетельствует, что сам факт создания республики – это и есть выражение и реализация коллективной этнической идентичности тувинского народа. В ее формировании большую роль сыграли не только социальные, политические процессы, но и конкретные исторические личности. Особая роль отводилась школьному образованию, а личность учителя в этом процессе становилась ключевой. В советской Туве утверждалась наднациональная, общегражданская идентичность – советский человек – и значительно нивелировалась этническая идентичность. Вместе с тем распад прежней советской системы явился основной причиной глубокого кризиса тувинской идентичности в современной Туве. В работе поднимается вопрос о традиционной культуре как среде формирования и сохранения тувинской идентичности. Статья основана на анализе научной литературы (включая мемуарную литературу), а также на собственных полевых наблюдениях автора, сделанных в разные годы во время экспедиций в Туву.

Ключевые слова: Тувинская Народная Республика (ТНР), советская Тува, Республика Тыва, идентичность, историческая память, тувинский кочевник, традиция

РАЗВИТИЕ СЕТИ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ НА ТАЙМЫРЕ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ: МОДЕРНИЗАЦИЯ И НОВЫЙ ОПЫТ

Мочалова Мария А.

В статье представлены некоторые итоги исследования истории сети медицинских учреждений в советское время (1920–1980-е гг.) в регионах проживания коренных малочисленных народов Севера на примере ситуации на п-ове Таймыр. Рассматривается проблема «преодоления отсталости», находящаяся в центре процесса советской модернизации и интеграции представителей коренных народов в системы нового государства, на примере борьбы с эпидемиями, вакцинации, пропаганды санитарно-

гигиенических привычек и др., а также создания медицинской инфраструктуры в населенных пунктах в процессе перевода кочевников на оседлый образ жизни. Исследование основывается на материалах Таймырского архива (г. Дудинка) и интервью, собранных в рамках экспедиции ИЭА РАН на Таймыр осенью 2022 г. Автор приходит к выводу, что советская модель здравоохранения на Таймыре, улучшив демографическую ситуацию и качество жизни представителей коренных народов, также произвела один из инструментов управления бытовой жизнью людей, способствующий переводу на оседлость и «воспитанию» из аборигенов «советских граждан», отказавшихся от традиционного образа жизни. Доступная медицина стала одним из факторов, поддерживающих население, но также нивелировала последствия перевода на оседлость. С ослаблением экономики и ухудшением состояния медицины в конце существования СССР стали очевидны проблемы резкого перелома, вызванного советской модернизацией.

Ключевые слова: Таймыр, коренные народы, советская медицина, модернизация, здоровьесбережение

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЭТНОГРАФИЯ В ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ (1920-Е ГГ.)

Сирина Анна А.

Задачи социалистического переустройства жизни и быта народов Севера в 1920-е гг. привели к тесному сотрудничеству этнографов и землеустроителей с властью. Рассмотрены особенности развития «государственной», или прикладной, этнографии в 1920-е гг. в Иркутской губернии в условиях выполнения политического заказа. Особое внимание уделено деятельности Б.Э. Петри и И.П. Копылова по заданиям Иркутского Комитета Севера и Иркутской переселенческой партии. Проанализированы критерии выбора объектов изучения и преобразования, методология и методика исследований, экспедиционная и научно-практическая работа по созданию культбаз и проведению землеустройства. Показаны возможности обсуждения полученных результатов и их практического применения. Ученые также привозили из экспедиций, снаряженных по заданию Комитета Севера, уникальные научные данные, фотографии, ценные музейные коллекции, которые отражали культурные особенности этих народов на переломе модернизации.

Ключевые слова: прикладная этнография, 1920-е годы, Иркутский Комитет Севера, экспедиции, землеустройство, культбазы, Б.Э. Петри, И.П. Копылов

ТАЙМЫРСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ МОСКОВСКИХ ЭТНОГРАФОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.: ОПЫТ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ И КАРТОГРАФИРОВАНИЯ

Ковальский Святослав О., Басов Александр С.

В статье представлена реконструкция полевой этнографической работы, проводившейся на Таймыре в советский период сотрудниками сектора Севера Института этнографии Академии наук СССР. На материале опубликованных и архивных источников установлены связи между публикациями, полевыми выездами и относящимися к последним архивными материалами. В первой части статьи представлены ход и логика проведенного исследования; затем результаты, в общем характеризующие таймырские полевые исследования сотрудников сектора Севера; наконец, на примере экспедиционной деятельности одного сотрудника – самодиста В.И. Васильева – проанализированы методологические параметры полевой работы, характерные для советских этнографов. Текст сопровождают картографические и табличные материалы, в приложении опубликована одна из программ этнографических исследований на Таймыре, сохранившаяся в архиве.

Ключевые слова: советская этнография, полевая работа, Северная экспедиция Института этнографии, сектор Севера Института этнографии, В.И. Васильев, Таймыр

ДОЛГАНЫ ТАЙМЫРА И ЯКУТЫ-ОЛЕНЕВОДЫ ЯКУТИИ: ИСТОРИЯ ОДНОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО НЕДОРАЗУМЕНИЯ

Плужников Николай В.

Статья рассматривает концепцию этноса на конкретном примере двух этнических общностей – долган и якутов-оленьеводов. И те и другие представлены с двух позиций: советской этнологической науки и госполитики. Эти позиции обозначены тремя историческими эпохами: досоветской, советской и современной (постсоветской) – в работах двух выдающихся отечественных североведов – Б.О. Долгих и И.С. Гурвича. Для понимания вопроса приводится материал по этногенезу обеих этнических общностей, их материальной культуре (одежда, жилище и т.д.), а также местные варианты обозначения и самоидентификации. Автор прослеживает связь отечественной этнологической науки с госполитикой и предлагает свой вариант трактовки этноса как объективного явления в историческом и этнологическом контексте, связывая оба этих контекста с географическим фактором.

Ключевые слова: долганы, якуты-оленьеводы, тунгусы, госполитика, этнос, изоляция, Таймыр, Анабар, Якутия

ПОЛИТИКА И КУЛЬТУРА В ИНТЕРВЬЮ ЭСКИМОСОВ ЧУКОТКИ (ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ 1999 г.)

Новикова Наталья И.

Статья посвящена анализу полевых материалов автора, собранных среди эскимосов Чукотского автономного округа в 1999 г. Исследование проводилось в центре округа г. Анадыри, Чукотском и Провиденском р-нах. Оно было частью большого международного проекта по анализу современного положения 24 коренных малочисленных народов Севера России. Опубликованы тексты 15 интервью, которые объединяют представления эскимосов об охоте, китах, религии и в целом об их отношении к миру. Центр исследования, как и жизни «людей моря», – промысел морских животных. В полевых материалах показаны его различные аспекты. Местные охотники создали два кооператива, которые стали фактически органами самоорганизации, передачи традиций и социализации молодежи. Все респонденты подчеркивали значение танцев как отдыха, развлечения, тренировки и радости для локальных сообществ прибрежных поселков. В интервью также показана роль этнических языков для морзверобойного промысла, в котором традиционные и языковые знания и навыки становятся подчас способом обеспечения безопасности. Культура коренных народов Севера рассматривается в контексте политико-правовых процессов: национальной политики, принятия новых законов, защищающих права коренных малочисленных народов, деятельности общественных организаций и роли активистов.

Ключевые слова: эскимосы, Чукотский автономный округ, морская охота, киты, эскимосский язык, законодательство, самоорганизация

ЭТНОНИМИЯ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК ДЛЯ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ГРУППОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТИХООКЕАНСКОМ РЕГИОНЕ

Миссонова Людмила И.

Тема, посвященная вопросам этнонимии коренных малочисленных народов Тихоокеанского региона, раскрывается на примере одного из тунгусо-маньчжурских народов России – уильта. Демонстрируется уровень изучения этнонимии территории Дальнего Востока РФ настоящего периода времени, акцентируется внимание на естественной взаимосвязи этнонимов островного, прежде всего сахалинского, и материкового пространств. Написанию статьи предшествовала полевая и архивная работа автора, проведенная непосредственно в местах исторического и современного расселения дальневосточных индигенных общностей. Этнонимы многогранно отражают различные этапы определения групповой идентичности, они изучаются как с лингвистической, этимологической, так и с этносоциоантропологической точек зрения. На современном этапе истории сами этнонимы влияют на этническую самоидентификацию коренного населения пограничной дальневосточной территории.

Ключевые слова: этноним, тунгусо-маньчжурские народы, Сахалин, Амур, уильта, уйльта, орочены, ороки, этническая идентичность, малочисленные народы Севера

ГОСТЕПРИИМСТВО – МАРКЕР ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НЕНЦЕВ ЯМАЛА

Яптик Елизавета С.

В статье анализируются нормы гостеприимства ненцев п-ва Ямал, их трансформация под воздействием процессов урбанизации. Гостеприимство как общая для всех культур черта, для ненцев и других кочевых народов приобретает определяющее значение для их образа жизни и идентичности. Прием гостей – это одно из ярчайших событий, когда происходит противопоставление себя «иным»: соседям, знакомым, представителям другой культуры и т.д. И поэтому ненецкое гостеприимство ритуализировано до тонкостей, ненцам необходимо все время ставить вопрос: что можно делать с этим гостем, как с ним разговаривать, брат он мне или нет? Автор на основе полевых материалов показывает, чем обусловлено поддержание этикетных норм гостеприимства у ненцев и как эти нормы соблюдаются в отношениях между родственными группами, соседями и «чужими».

Ключевые слова: гость, гостеприимство, застольный этикет, ненцы, узел, Ямал

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ТВОРЧЕСТВО КАК ЗНАК КУЛЬТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА

Глебова Елена В.

Статья посвящена самобытному декоративно-прикладному искусству коренных народов Нижнего Амура. В произведениях национальных мастеров, в совершенстве владеющих технологиями обработки дерева, лозы, бересты, рыбьей кожи, шкурок птиц, кож и меха животных, сконцентрирован многовековой духовный опыт нанайцев, ульчей, нивхов, негидальцев, орочей, эвенков и других народов. Предметы народного творчества всегда являлись важными маркерами этнической культуры коренных сообществ региона и отражали особенности их традиционного образа жизни. В статье анализируются периоды забвения и утраты традиционных знаний, исследуется процесс ревитализации различных видов амурских ремесел и его влияние на формирование этнической идентичности у представителей коренных малочисленных народов Нижнего Амура, рассматривается механизм передачи исконных художественных навыков и формирование нового поколения мастеров.

Ключевые слова: коренные народы, Нижний Амур, декоративно-прикладное искусство, традиция, возрождение, этническая идентичность

**МАРКЕРЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
ОБСКО-УГОРСКОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЯ 2006–2010 гг.)**

Пивнева Елена А.

Статья представляет результаты исследования этнической идентичности обско-угорской молодежи. Объектом изучения стали студенты Югорского государственного университета (г. Ханты-Мансийск), преимущественно выходцы из этнически смешанных семей. Так называемые метисы, соприкасаясь в лице отца и матери с разными культурными нормами и ценностями, имеют больше вариантов выбора, чем полная идентификация с одной из этнических общностей. Условия городской поликультурной среды актуализируют проблему этнической самоидентификации. Кем позиционируют и осознают себя современные ханты и манси? Каковы критерии и факторы их внутреннего выбора? Каково реальное «наполнение» их этничности? Эти и другие вопросы находятся в центре внимания автора статьи. Текст насыщен «живыми голосами» информантов. В приложении приведены вопросы анкеты, которая использовалась при проведении исследования, а также табличные материалы, содержащие показательные ответы на предложенные к обсуждению вопросы. В целом исследование выявило сложный характер процесса этнической самоидентификации обско-угорской студенческой молодежи, его зависимость как от объективных, так и от субъективных причин. Значимую роль в этом процессе могут играть самые разные факторы, среди которых выделяются знание родного языка, ближайшее окружение и этнокультурная среда.

Ключевые слова: обские угры, студенческая молодежь, этническое самоопределение, родной язык, этнокультурная среда

SUMMARY

THE EASTERN SÁMI LEGAL STATUS IN THE EARLY 16th – EARLY 19th CENTURIES: ACTORS AND TRAJECTORIES

Kuchinsky Maksim G.

Legal status is an institution containing a set of rights and obligations that allow an actor to act within the legal system and motivate him. The article examines several types of actors that act as subjects of law. Among them: *household, churchyard, Lop'* and some others. In addition, various categories that influenced the legal status, but did not have the status of a subject of law are presented. Such categories include “Lapps”, “peasants” and some others. Legal status was formed and changed by state policy. The instruments of this policy are both legislation and the practices of its application, into which customary law was integrated. The subjectivity and objectivity of actors is considered using the example of the tax system, rights to natural resources, and the management system. The research methodology is cross-temporal analysis. The legal statuses of different periods over 300 years have been studied. This analysis allowed us to draw the following conclusions about state policy in Russia: (1) the policy was aimed at homogenizing the taxable population, in particular, unifying the legal status of the Sami with that of Russian peasants in Russia; (2) the policy influenced the development of the social structure of the country's population; (3) the structure of the Sámi did not fit into the standards of the state administrative system, and local officials and priests were forced to find ways to accommodate these forms of the original social culture of the Kola aborigines in their formal reports.

Key words: legal status, cross-temporal analysis, social structure, fiscal policy

THE TRANSFORMATION OF FORMS OF SELF-IDENTIFICATION OF THE TELEUT IN THE RUSSIAN STATE IN THE 17–20th CENTURIES

Batyanova Elena P.

The article examines the transformations of endonyms of the Teleut, one of the indigenous peoples of Siberia, during the historical period from the 17th century when they administratively became part of the Russian state through the end of the 20th century. The author demonstrates the multiplicity of the Teleut ways of self-determination and shows the specifics of transformations of the state, class, ethnic, and territorial ways of self-identification at various stages of Teleut history. She further explores the various aspects of these transformations among the main local groups of Teleuts such as Bachat, Chumysh, Tomsk, and Altai, and draws attention to the role of religion, folklore,

and interethnic contacts in the formation, preservation, and development of various forms of self-identification.

Key words: Teleuts, ethnicity, estates, Yasak inorodtsy, white Kalmyks, endonyms, Altai, Shunyu Khan

THREE NOMADS FROM CENTRAL ASIA: THE ORIGINS AND PRIMARY STAGES IN THE FORMATION OF TUVAN IDENTITY

Moskalenko Nelli P.

This work explores the origins and primary stages of the development of the Tuvan identity in the 20th century. Tuvan self-perception changed radically during the 20th century evolving from the steppe Urainkh to the taiga Soyot who were the nomad arat of the Tuva People's Republic (TPR), and finally to being citizens of the Republic of Tuva as part of the Russian Federation. This paper highlights and discusses the formation of the Tuvan identity during the Tuva People's Republic, the Soviet and post-Soviet period and modern Tuva. The creation of the TPR is extremely important because it demonstrates the collective ethnic identity of the Tuvan people. Specific historical personalities were instrumental in the social and political process of creating the Republic. School education and teachers were instrumental in the process of creating an ethnic identity. In Soviet Tuva both ethnic and Soviet identities were taught, creating a Tuvan identity, where the Soviet influence took precedence over ethnicity. When the Soviet system collapsed, it created a crisis of Tuvan identity in modern Tuva. This paper explores how traditional culture is essential for the preservation of Tuvan identity. The article analyses scientific literature, memoirs, and my own field observations collected over years of expeditions to Tuva.

Key words: Tuva People's Republic (TPR), Soviet Tuva, Republic of Tyva, identity, historical memory, Tuvan nomad, tradition

ON THE DEVELOPMENT OF THE HEALTHCARE NETWORK IN THE TAYMYR REGION DURING THE SOVIET PERIOD: THE MODERNIZATION AND A NEW WAY OF LIFE

Mochalova Maria A.

The article presents some results of the study of the history of the network of medical institutions in the Soviet period (1920–1980s) in the regions inhabited by small indigenous peoples of the North, using the Taymyr Peninsula as an example. The problem of “overcoming backwardness”, which was at the center of the Soviet modernization process and the integration of the indigenous peoples into the systems of the new state, is examined, using the examples of epidemic control, vaccination, promotion of sanitary and hygienic habits, etc., as well as the creation of medical infrastructure in the settlements

in the process of transferring nomads to a sedentary way of life. The study is based on materials from the Taymyr Archive (Dudinka) and interviews collected as part of the IEA RAS expedition to Taymyr in the autumn of 2022. The author concludes that the Soviet model of health care in the Taymir improved the demographic situation and quality of life of indigenous peoples, and also produced one of the tools for managing people's everyday life, contributing to the transfer to sedentarization and the "raising" of aborigines to be "Soviet citizens" who abandoned their traditional way of life. Accessible medicine became one of the factors supporting the population and leveling out the delayed effects of sedentarization. With the weakening of the economy and the deterioration of medicine at the end of the Soviet Union, the problems of the dramatic break brought by Soviet modernization became obvious.

Key words: Taymyr, indigenous peoples, Soviet medicine, modernization, healthcare

"STATE" ETHNOGRAPHY IN THE 1920S IN EASTERN SIBERIA

Sirina Anna A.

The tasks of socialist reconstruction of the life and way of life of the peoples of the North in the 1920s led to close cooperation between ethnographers and land managers with the authorities. The features of the development of "state" or applied ethnography in the 1920s in the Irkutsk governorate under conditions of fulfilling a political order are considered. Special attention is paid to the activities of B.E. Petri and I.P. Kopylov on the instructions of the Irkutsk Committee of the North and the Irkutsk Resettlement Party. The criteria for the selection of objects of study and transformation, the methodology and methodology of research, expeditionary and scientific-practical work on the creation of cultural bases and land management are analyzed. The possibilities of discussing the results obtained and their practical application are shown. Scientists also brought unique scientific data, photographs, and valuable museum collections from expeditions equipped on the instructions of the Committee of the North, which reflected the cultural characteristics of these peoples at the turning point of modernization.

Key words: applied ethnography, 1920s, Irkutsk Committee of the North, expeditions, land management, cultural bases, B.E. Petri, I.P. Kopylov

EXPERIENCE OF MAPPING OF TAIMYR ETHNOGRAPHIC EXPEDITIONS OF THE SECOND HALF OF THE 20th CENTURY

Kovalskii Sviatoslav O., Basov Aleksandr S.

The article presents a reconstruction of the ethnographic fieldwork conducted in Taymyr by the staff of the Northern Sector of the Institute of Ethnography during the Soviet period. On the basis of published and archival sources, the links between publications, field trips and archival materials

related to the latter are established. The first section presents the course and logic of the research; then we discuss general findings on the Taymyr field research of the Northern Sector staff; finally, on the example of the expeditionary activities of the samodist V.I. Vasiliev, we analyze the methodological parameters of field work typical of Soviet ethnographers. The text is accompanied by cartographic and tabular materials, and one of the programs of ethnographic research in Taymyr, preserved in the archive, is published in the appendix.

Key words: Soviet ethnography, field work, Northern Expedition of the Institute of Ethnography, Northern Sector of the Institute of Ethnography, V.I. Vasiliev, Taymyr

THE DOLGANS OF TAYMYR AND THE YAKUT REINDEER HERDERS OF YAKUTIA: THE STORY OF AN ETHNOGRAPHIC MISUNDERSTANDING

Pluzhnikov Nikolai V.

The article examines the concept of an ethnos using the specific example of two ethnic communities – Dolgans and Yakut reindeer herders. Both are presented from two perspectives: Soviet ethnological science and state policy. These positions are indicated by three historical periods – the pre-Soviet, Soviet and modern (post-Soviet), in the works of two outstanding Russian northern historians – B.O. Dolgikh and I.S. Gurvich. To understand the issue, material is provided on the ethnogenesis of both ethnic communities, their material culture (clothing, housing, etc.), as well as local variants of designation and self-identification. The author traces the connection of Russian ethnological science with state policy and offers his own interpretation of an ethnos as an objective phenomenon in a historical and ethnological context, linking both of these contexts with a geographical factor.

Key words: Dolgans, Yakut reindeer herders, Tungus, state policy, ethnicity, isolation, Taymyr, Anabar, Yakutia

POLITICS AND CULTURE IN INTERVIEWS WITH THE ESKIMOS OF CHUKOTKA (BASED ON 1999 FIELD MATERIALS)

Novikova Natalia I.

The article is devoted to the analysis of the author's field materials collected among the Eskimos of the Chukotka Autonomous Okrug in 1999. The study was conducted in the center of the Anadyr city district, Chukotka and Providensky districts. It was part of a large international project to analyze the current situation of 24 indigenous peoples of the North of Russia. The texts of 15 interviews have been published, which combine the ideas of the Eskimos about hunting, whales, religion and in general about their attitude to the world. The center of research, as well as the life of the "people of the sea", is the fishery of

marine animals. The field materials show its various aspects. Local hunters have created two cooperatives, which have actually become bodies of self-organization, transmission of traditions and socialization of youth. All respondents emphasized the importance of dancing as recreation, entertainment, training and joy for local communities of coastal villages. The interview also shows the role of ethnic languages for sea hunting, in which traditional and linguistic knowledge and skills sometimes become foundations of safety. The culture of the indigenous peoples of the North is considered in the context of political and legal processes: national policy, the adoption of new laws protecting the rights of indigenous peoples, the activities of public organizations and the role of activists.

Key words: Eskimos, Chukotka Autonomous Okrug, sea hunting, whales, Eskimo language, legislation, self-organization

ETHNONYMICS AS A HISTORICAL SOURCE FOR DEFINING GROUP IDENTITIES IN THE PACIFIC REGION

Missonova Liudmila I.

The topic devoted to the issues of ethnonymics of indigenous peoples of the Pacific region is revealed by the example of one of the Tungusic-Manchurian peoples of Russia – the Uilta. The level of studying the ethnonymics of the territory of the Far East of the Russian Federation of the present period is demonstrated, attention is focused on the natural interrelation of the ethnonyms of the island, primarily Sakhalin, and mainland spaces. The writing of the article was preceded by the author's field and archival work carried out directly in the places of historical and modern settlement of the Far Eastern indigenous communities. Ethnonyms comprehensively reflect the various stages of defining group identity, they are studied both from a linguistic, etymological, and ethnosocioanthropological point of view. At the present stage of history, ethnonyms themselves influence the ethnic self-identification of the indigenous population of the border Far Eastern territory.

Key words: ethnonym, Tunguso-Manchurian peoples, Sakhalin, Amur, Uilta, Oroch, Orok, ethnic identity, small peoples of the North

HOSPITALITY – A MARKER OF THE ETHNIC IDENTITY OF THE YAMAL NENETS

Yaptik Elizaveta S.

The article analyzes the norms of hospitality of the Nenets of the Yamal Peninsula, their transformation under the influence of urbanization processes. Hospitality, as a feature common to all cultures, for the Nenets and other nomadic peoples, acquires a decisive significance for their way of life and identity. The reception of guests is one of the brightest markers when one opposes oneself to the “other”: neighbors, acquaintances, representatives of another culture, etc. And so the Nenets hospitality is ritualized down to the

subtleties: it is necessary to raise the question all the time: what can be done with this guest, how to talk to him, is he my brother or not? The author, on the basis of field materials, shows how the maintenance of etiquette standards of hospitality among the Nenets is justified and how these standards are observed in relations between related groups, neighbors and “outsiders”.

Key words: guest, hospitality, table etiquette, Nenets, knot, Yamal

DECORATIVE ART AS A CULTURE SIGN OF THE INDIGENOUS PEOPLES OF THE LOWER AMUR

Glebova Elena V.

The article is devoted to the original arts and crafts of the indigenous peoples of the Lower Amur. National craftsmen are fluent in the technologies of processing wood, vines, birch bark, fish skin, bird skins, animal skins and furs. These works bring together the centuries-old spiritual experience of the Nanais, Ulchis, Nivkhs, Negidals, Orochs, Evens and other peoples. Objects of folk art have always been important markers of the ethnic culture of the indigenous communities of the region and reflected the features of their traditional way of life. The article analyzes the periods of oblivion and loss of traditional knowledge, the process of revitalization of various types of Amur crafts and its influence on the formation of ethnic identity among representatives of the indigenous peoples of the Lower Amur, discusses the mechanism for the transfer of native knowledge and the formation of a new generation of craftsmen.

Key words: indigenous peoples, Lower Amur, arts and crafts, tradition, revival, ethnic identity

MARKERS OF ETHNIC IDENTITY OF OB-UGRIC STUDENT YOUTH (BASED ON MATERIALS FROM A 2006–2010 STUDY)

Pivneva Elena A.

The article presents the results of a study of the ethnic identity of Ob-Ugric youth. The object of the study were students of Ugra State University (Khanty-Mansiysk), mostly from ethnically mixed families. The so-called mestizos, coming into contact with different cultural norms and values in through the person of their father and mother, have more choices besides fully identifying with one of the ethnic communities. The conditions of the urban multicultural environment actualize the problem of ethnic self-identification. Who do modern Khanty and Mansi people position themselves and recognize themselves to be? What are the criteria and factors of their internal choice? What is the real “content” of their ethnicity? These and other issues are the focus of the author’s attention. The text is full of “live voices” of informants. The appendix contains the questions of the questionnaire that was used during the

research, as well as tabular materials containing typical answers to the questions proposed for discussion. In general, the study revealed the complex nature of the process of ethnic self-identification of the Ob-Ugric student youth, its dependence on both objective and subjective reasons. A wide variety of factors can play a significant role in this process, among which are knowledge of the native language, the immediate environment and the ethnocultural environment.

Key words: Ob Ugrians, student youth, ethnic self-determination, native language, ethnocultural environment

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Иллюстрации к статье **А.А. Сириной**
«Государственная этнография
в Восточной Сибири (1920-е гг.)»



Рис. 1. Бернгард Эдуардович Петри.
До 1917 г.
Из архива О.О. Петри



Рис. 2. Иннокентий
Прокопьевич Копылов.
Из архива А.А. Сириной



Рис. 3. Вид на д. Коченга. Илимские тунгусы (эвенки).
Фото Я.Н. Ходукина. 1925 г. ИОКМ



Рис. 4. Тип русского промышленника (в промысловой одежде).
Деревня Нижне-Карелина. 1929 г. Фото И.П. Копылова.
Из архива А.А. Сириной



Рис. 5. Группа сойот улуса Улзет Окинського края.
Фото Б.Э. Петри. 1926 г. ИОКМ. № 14800Ф477-63



Рис. 6. Первый коммунист
сойот Жан Эринчинов.
Фото Б.Э. Петри. 1926 г.
ИОКМ. № 14800ф477-69а



Рис. 7. Вершина р. Чанчур. Верхоленские тунгусы (эвенки).
Фото Б.Э. Петри. 1928 г. ИОКМ. № 14800Ф469-118а



Рис. 8. Землеустроительное собрание колл.[ектива] «Северный охотник».
Фотоальбом «Витимо-Олекминская экспедиция». 1931–1932 гг.
Фото Б.Э. Петри (?). ИОКМ № 30100



Тунгус – комсомолец активист.

70

Рис. 9. Тунгус комсомолец активист. Эвенки тунгиро-олёкминские.
Фотоальбом «Витимо-Олекминская экспедиция».
Фото Б.Э. Петри (?). 1931–1932 гг. ИОКМ No 30100

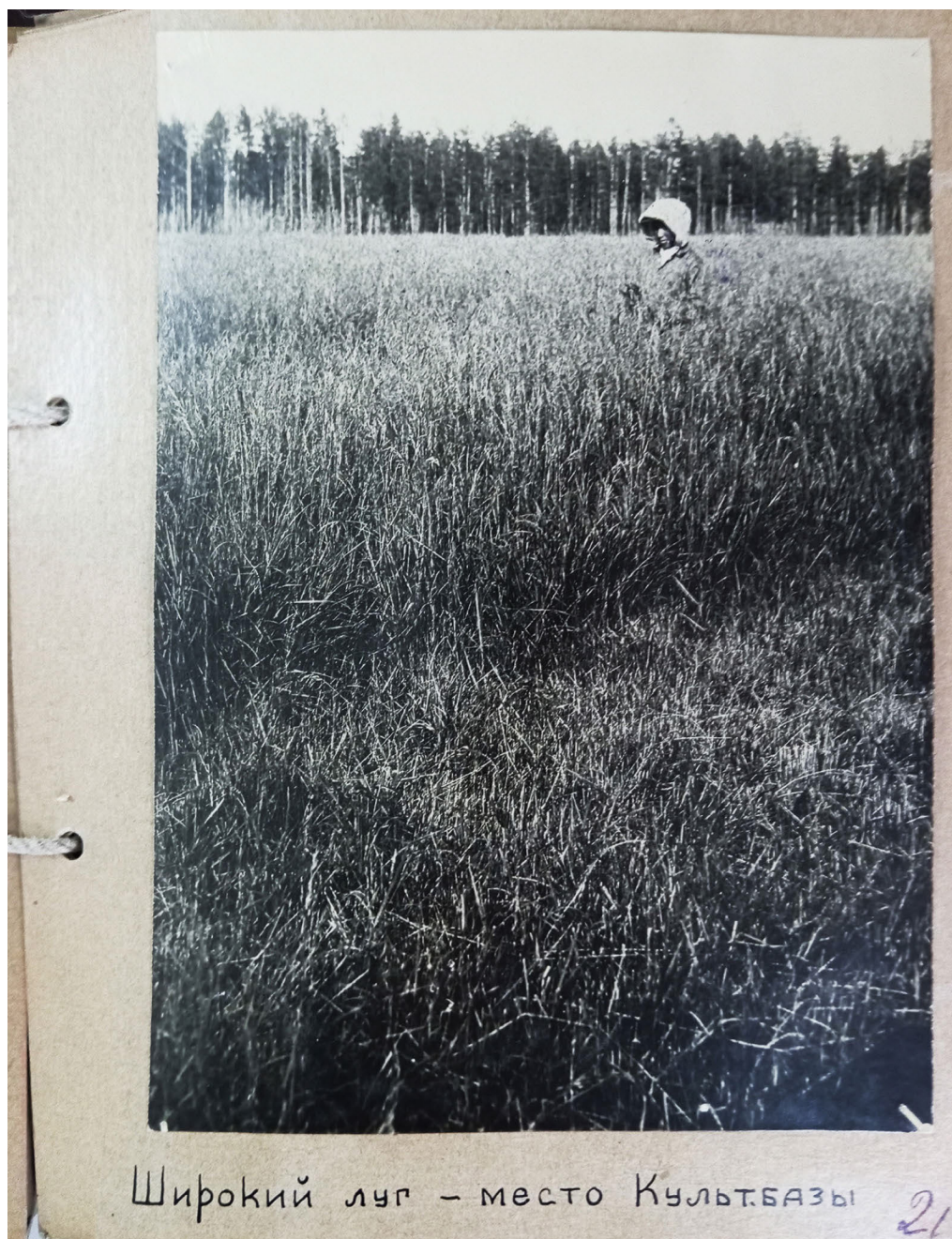
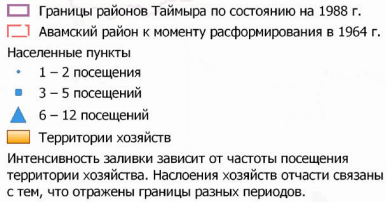


Рис. 10. Широкий луг – место культбазы. Эвенки тунгиро-олёкминские.
Фотоальбом «Витимо-Олекминская экспедиция».
Фото Б.Э. Петри (?). 1931–1932 гг. ИОКМ No 30100

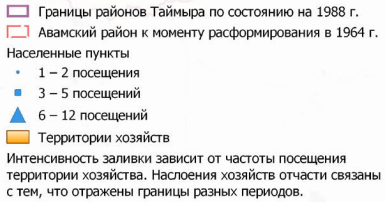


Рис. 11. Запасают свинец.
Фотоальбом «Витимо-Олекминская экспедиция».
Фото Б.Э. Петри (?). 1931–1932 г. ИОКМ № 31100

Иллюстрации к статье
С.О. Ковальского, А.С. Басова



Карта 1. Экспедиции сотрудников сектора Севера ИЭ АН СССР на Таймыр



Иллюстрации к статье **Л.И. Миссоновой**
«Этнонимия как исторический источник для определения
групповой идентичности в Тихоокеанском регионе»

Рис. 1 а, б, в. Презентация панно из рыбьей кожи «Родные острова» члена Союза художников России Вероники Осиповой.

Размер панно 2м х 2 м. Южно-Сахалинск, 2022 г.

Панно впервые было представлено в Москве на выставке в ГИМе, посвященной 75-летию образования Сахалинской области.

Фото Л.И. Миссоновой



Рис. 1а



Рис. 1б



Рис. 1в



Рис. 2. Во время работы над букварем уильтинского языка в Институте лингвистических исследований РАН: слева - представитель южного диалекта С. Минато, справа – представитель северного диалекта Е.А. Бибикова. Санкт-Петербург, 2021. Фото Л.И. Миссоновой.

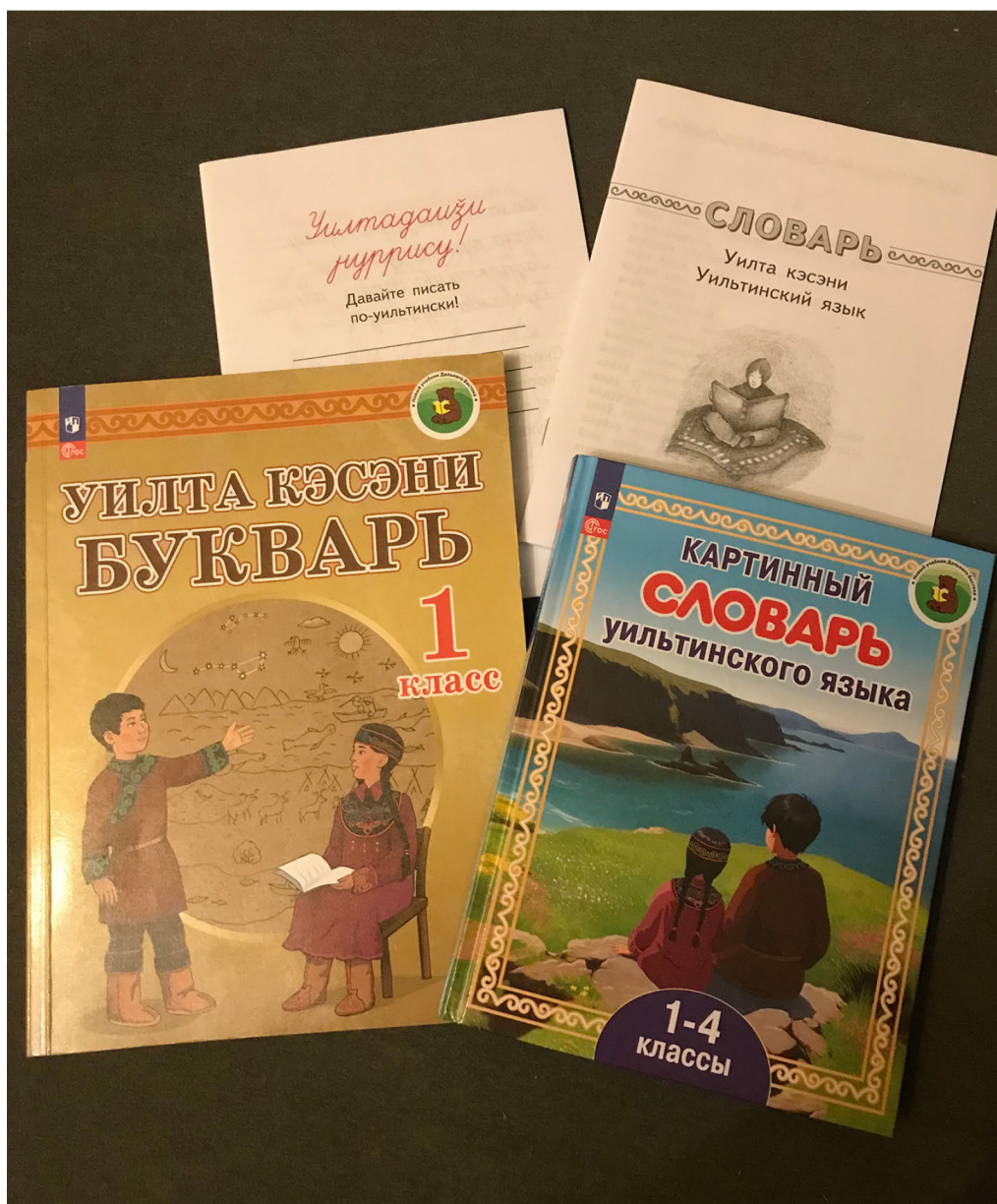


Рис. 3. Букварь и Картинный словарь уильтинского языка, изданные в 2022 и 2023 гг. в издательстве «Просвещение» в серии «Новый учебник Дальнего Востока» (авторы: Бибикова Е.А., Минато Сирюко, Миссонова Л.И., Певнов А.М.)

Иллюстрации к статье **Е.В. Глебовой**
«Декоративно-прикладное творчество как знак культуры
коренных народов Нижнего Амура»



Рис. 1. Гольды (нанайцы) в праздничной одежде. Конец XIX в.
Фото Эмиля Нино из фонда редких фотографий Дальневосточной
государственной научной библиотеки



Рис. 2. Участники нанайского фольклорного ансамбля «Кэку». Хабаровский край, с. Кондон. 2000-е. Фото Е.В. Глебовой



Рис. 3. Д.И. Надеина – негидальская мастерица, член Союза художников России, автор декоративного ковра (мех, ровдуга, вышивка цветными нитками). Краевой конкурс «Ремесла земли Дерсу». Хабаровск, 2007. Фото Е.В. Глебовой



Рис. 4. С.В. Росугбу и Л.Б. Хатхил – ульчские мастерицы, педагоги этнокультурного центра с. Булава Ульчского района Хабаровского края в одежде из рыбьей кожи, 2015. Фото Е.В. Глебовой



Рис. 5. Школьники эвенского с. Арка (Охотский район, Хабаровский край). Краевой конкурс «Ремесла земли Дерсу». Хабаровск, 2007. Фото Е.В. Глебовой

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Басов Александр Сергеевич – младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: a.basov@iea.ras.ru

Батьянова Елена Петровна – к.и.н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: elena-batyanova@yandex.ru

Глебова Елена Викторовна – независимый исследователь, г. Москва

E-mail: elena.glebova@mail.ru

Ковальский Святослав Олегович – младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: sokovalsky@iea.ras.ru

Кучинский Максим Геннадьевич – к.и.н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: m.kuchinskiy@iea.ras.ru

Миссонова Людмила Ивановна – к.и.н., ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: missmila@iea.ras.ru

Москаленко Нелли Павловна – к.и.н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: nelly_moskalenko@mail.ru

Мочалова Мария Алексеевна – младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: masha.mochalova@iea.ras.ru

Новикова Наталья Ивановна – д.и.н., ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: natinovikova@gmail.com

Пивнева Елена Анатольевна – к.и.н., ведущий научный сотрудник, зав. отделом Севера и Сибири, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: pivnel@mail.ru

Плужников Николай Владимирович – к.и.н., младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: ethno@list.ru

Сирина Анна Анатольевна – д.и.н., главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва

E-mail: annas@iea.ras.ru

Яптик Елизавета Сэроковна – к.и.н., независимый исследователь, с. Яр-Сале Ямальского района ЯНАО

E-mail: lizaveta67@rambler.ru

Научное издание

**Сибирский этнографический сборник. Вып. 11.
Народы, государство, этничность: сквозь призму истории**

Ответственный редактор Е.А. Пивнева

*Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

Редактор Д.Ф. Мищенко
Художник Е.В. Орлова
Компьютерная верстка О.Г. Симонова
Английский перевод Д.А. Вигет

Подписано к печати 24.10.2025
Формат 84х108 1/16 Усл.-печ. л. 19,3.
Тираж 500. Заказ № 254

Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32А