

ISSN 2311-0546

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ / НОВАЯ СЕРИЯ / 2018 № 3(43)

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

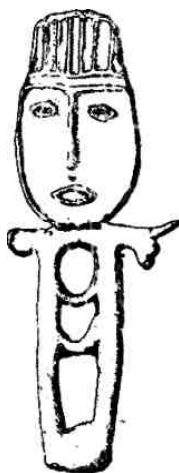
HERALD OF ANTHROPOLOGY



№ 3(43) 2018

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

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



№ 3 (43) 2018

**Журнал «Вестник Антропологии» учрежден решением Ученого совета
Института этнологии и антропологии РАН 20 марта 2014 г.**

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовой информации.
Регистрационный номер ПИ № ФС77-61734

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Анчабадзе Ю.Д., Баринаева Е.Б., Белова Н.А. (отв. секретарь), Буганов А.В., Боруцкая С.Б.,
Васильев С.В. (гл. редактор), Герасимова М.М., Губогло М.Н., Дубова Н.А., Казьмина О.Е.,
Каландаров Т.С., Мартынова М.Ю., Григорьева О.М. (отв. секретарь), Халдеева Н.И.,
Харламова Н.В., Чешко С.В. (гл. редактор).

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Тишков В.А. (председатель, РФ), Блэйзер М. (США), Васильев С.В. (РФ), Головнев А.В. (РФ),
Дроздова Е. (Чешская Республика), Кобылянский Е. (Израиль), Пашалы П.М. (Республика
Молдова), Печенкина К. (США), Радойичич Д. (Республика Сербия), Слезкин Ю. (США),
Тумаркин Д.Д. (РФ), Функ Д.А. (РФ), Хан В.С. (Республика Узбекистан), Чае-ван Лим
(Республика Корея), Чешко С.В. (РФ), Чистов Ю.К. (РФ), Юхас К. (Венгрия).

Адрес редакции:

119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А
Институт этнологии и антропологии РАН

Контакты:

По вопросам физической антропологии

Васильев Сергей Владимирович

8 (495) 954 93 63

8 (495) 125 62 52

odtantrop@yandex.ru

По вопросам этнологии, социальной / культурной антропологии

Чешко Сергей Викторович

8 (495) 954-83-29

8 (916) 288-63-04

ieamoscow@mail.ru

По вопросам оформления статей

Белова Наталья Андреевна

belovanatalia2009@yandex.ru

Интернет-сайт: www.antromercury.ru

ISSN 2311-0546

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2018

© Журнал «Вестник антропологии», 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Этнополитические исследования

- Багапш Н.В.** *Демографическая колонизация как инструмент политики национальной гомогенизации в Грузинской ССР (на примере Гудаутского района Абхазии).* 4
- Чешко С.В.** *О ревизии права на самоопределение.* 24

Миграционные процессы и проблемы

- Зельницкая (Шларба) Р.Ш.** *Абхазские репатрианты: проблемы адаптации.* 31
- Казьмина О.Е.** *Межденоминационный церковный проект как стратегия интеграции беженцев в США.* 41

Антропологическая мозаика

- Александренков Э.Г.** *Европейские этнические названия и классификации в Латинской Америке XVI – первой половины XIX вв.* 53
- Белова Н.А.** *Влияние социально-экономического положения городских жителей на межнациональные отношения (на примере Костромы).* 66
- Бигуаа В.Л.** *Кульм Великой Матери у абхазов: Нанҳа / nanh^а.* 82
- Герасимова М.М.** *Городское население Западной Алании VIII–IX вв. н.э. (по краниологии могильника Мощевая балка).* 95
- Каландаров Т.С.** *Исмаилитская община Москвы: будущее сквозь призму прошлого.* 112

Рецензии

- Чешко С.В.** *Рец. на: Lewis, Herbert S. In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology. Transaction Publishers – New Brunswick, New Jersey, 2014. – 244 P* 132
- Contents** 133
- Our authors** 134
- Правила оформления статей** 135

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 39+323.1+479.224

© Н.В. Багапш

**ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ
ПОЛИТИКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ГОМОГЕНИЗАЦИИ В
ГРУЗИНСКОЙ ССР (НА ПРИМЕРЕ
ГУДАУТСКОГО РАЙОНА АБХАЗИИ)**

В работе исследуется переселенческая политика Грузинской ССР в сталинский период на примере организованного переселения колхозников из западных районов Грузии в Гудаутский район Абхазии. Анализируется политическая, социокультурная и пространственно-географическая логика организованной Тбилиси массовой миграции картвельского населения в Абхазию в 1930–1950-е годы. Демографическая колонизация Абхазии рассматривается, с одной стороны, в качестве одного из элементов поликомпонентной политики грузинизации автономной республики в сталинский период, с другой – как частный пример имплементации политики национальной гомогенизации Грузии, проводимой грузинскими элитами начиная со второй половины XIX века и вплоть до настоящего времени.

Ключевые слова: Абхазия, грузинизация Абхазии, Гудаутский район, этническая демография Абхазии, организованная миграция в Грузинской ССР.

Двадцатилетний межпереписной период 1939–1959 гг. ознаменовался значительными изменениями в этнической структуре населения Абхазии, в частности резким увеличением абсолютной численности грузинского населения. Если в 1939 г. численность грузин в Абхазии составляла 91 976 чел., то в 1959 г. – уже 158 221 чел. Определяющей причиной столь резких перемен были миграционные процессы, протекавшие в Абхазии в 1930 – начале 1950-х годов, прежде всего, плановое переселение в Абхазию крестьян из регионов Западной Грузии.

Главными целями переселенческой политики грузинского республиканского руководства в 1930–1950-е годы были демографическая колонизация Абхазии и ассимиляция абхазского этноса. Однако официальная печать того времени пыталась представить ситуацию в диаметрально противоположном свете. В юбилейном издании, посвященном 20-летию установления советской власти в Абхазии, сообщалось: «Сейчас в Абхазскую АССР из малоземельных районов переселяются лучшие ударники социалистических полей Грузии, переселяются новые люди, стремящиеся и на новом месте дать наибольшую пользу социалистической Родине... С радостью и любовью встречает местное население переселенцев сейчас, встречает своих брать-

Багапш Нури Валериевич – кандидат географических наук, доцент кафедры географии Абхазского государственного университета, научный сотрудник Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа. Эл. почта: nbagapsh@gmail.com.

ев по классу, крепя великую сталинскую дружбу народов. Приезд переселенцев сейчас – это большой праздник для трудящихся Советской Абхазии» [1: 70].

Плановое переселение, проводившееся грузинским руководством в 1930–1950-е годы, было одним из механизмов поликомпонентной политики по аккумуляции Абхазии, введению ее в грузинское этнокультурное и политическое пространство.

Политика демографической колонизации Абхазии, проводившаяся грузинским руководством в 1930–1950-е годы, не может рассматриваться в качестве «эндемичного» исторического эпизода, присущего конкретному хронологическому периоду и направленного в отношении конкретной территории. Анализ демографической составляющей этнокультурной политики грузинских элит различных генераций наталкивает на мысль о том, что инструмент демографической колонизации «проблемных» территорий является имманентным свойством грузинского нациестроительства. Этот инструмент был апробирован грузинскими элитами еще до возникновения современной грузинской государственности, а, следовательно, и политического субъекта, у руля которого могли бы встать эти элиты. А.А. Цуциев пишет: «Национальная проблематика превращается в 1890-е годы в абсолютно доминирующую тему кавказского политического дискурса... Болезненное внимание к этнодемографическому (“племенному”, “национальному”) балансу овладевает не только умами имперских администраторов, но начинает пронизывать идеологию самих местных элит, все более осваивающих идеи социального освобождения и народного представительства именно в этнических категориях. Возникают первые туманные проекты автономий в Закавказье, начинается спор о пределах “исторических территорий”» [2: 39]. Зародившийся в XIX в. в Тифлисской губернии грузинский национально-государственный проект был продуктом гипотетических построений представителей российской интеллигенции грузинского происхождения, получивших образование, как правило, в Петербурге, а также в других крупных городах Российской империи. Выстроенный в их умозрительных построениях, но не существовавший в реальности концепт идеальной Грузии изначально апеллировал к территориальной экспансии далеко за пределы этнических границ картвельского мира, что позже с большим или меньшим успехом было реализовано на практике. В целях содействия такой экспансии грузинская интеллигенция не только призывала проводить демографическую колонизацию «окраин грузинской ойкумены», но и предпринимала вполне конкретные практические действия.

Так, в частности, по инициативе И.Г. Чавчавадзе на левобережье Алазани, на территории нынешних Лагодехского и Кварельского муниципалитетов, на рубеже XIX–XX столетий с целью воспрепятствовать негрузинской демографической экспансии были расселены имеретинцы, рачинцы и кахетинцы, а в 1918 г. на данной территории поселились и месхетинцы-католики.

К демографической колонизации Абхазии и Черкесии картвелами в конце XIX столетия призывали многие представители грузинского национального движения [3]. Апофеозом подобных выступлений в прессе явилась напечатанная в 1877 г. в газете «Тифлисский вестник» программная статья Я.С. Гогобашвили «Кем заселить Абхазию?», в которой автор пытался убедить российские власти в безальтернативности мингрельской колонизации страны, «очищенной» от большей части коренного населения [4]. Эти призывы, как известно, получили существенное практическое воплощение.

Этнически мотивированная переселенческая политика в оккупированной Абхазии проводилась и в постреволюционный период властями независимой Грузии, однако масштабы миграций были относительно скромными ввиду непродолжительности существования Грузинской Демократической Республики и сложной военно-политической ситуации внутри и вокруг страны. Самым значительным эпизодом политики демографической колонизации в рассматриваемый период следует считать масштабное демографическое освоение покинутой абхазами в 1867 г. верхней части Кодорского ущелья выходцами из соседней Верхней Сванетии. Проникновение сванов в Дал началось еще до революции, однако именно в годы существования Грузинской Демократической Республики была осуществлена окончательная сванская колонизация данной территории. В 1906 г. в Кодорском ущелье еще не было отмечено сванов [5: 33], в 1911 г. здесь проживали 257 сванов [6: 121], а в 1923 г. – уже 1534 «грузина» [7: 195]. По данным переписи населения 1926 г., на данной территории проживали 1699 человек, из которых 1663 (97,9%) указали сванский в качестве родного языка [8: XIV, 100, 101].

Плановое переселение крестьян из Западной Грузии в Абхазию началось в 1937 г. по личной инициативе Л. Берия и осуществлялось поначалу Народным комиссариатом земледелия Грузии. Только с 1939 г. после соответствующего постановления ЦК ВКП(б) и Совнаркома СССР руководство переселением перешло к Переселенческому управлению при СНК СССР и его местным подразделениям – трестам Грузпереселенстрой и Абхазпереселенстрой.

Плановое заселение крестьян из Западной Грузии производилось в сельские местности всех без исключения районов Абхазии, но основными районами вселения были Гудаутский, Очамчирский и Гагрский (первые два – этнически абхазские, последний – «стратегический», пограничный с Россией, где доля грузинского населения до того была невелика), что иллюстрирует цели, поставленные организаторами этого мероприятия.

Особенно глубокие этнодемографические изменения произошли в Очамчирском и Гудаутском районах Абхазии. В последнем до начала переселенческой кампании практически не имелось компактного грузинского населения. Единственным картвельским поселением, возникшим на территории нынешнего Гудаутского района до начала планового переселения, была *Псырдзха Мингрельская*, основанная в начале XX века в восточной части Гудаутского участка переселенцами из Мингрелии.

С конца 1930-х годов в результате целенаправленной политики тбилисских властей на карте Абхазии стали появляться многочисленные новые поселения, куда вселялись грузинские переселенцы.

Контингент переселенцев отбирался преимущественно в горных и предгорных, а также в некоторых густонаселенных равнинных районах Западной Грузии, уже в конце XIX века страдавших от аграрного перенаселения. Очевидная выгодность экономико-географического положения курортной и «землеизбыточной» Абхазии была главным аргументом при агитации к переселению, проводившейся властями в районах выбытия. В отдельных случаях жители горных районов Западной Грузии проявляли личную инициативу, желая переселиться в определенные населенные пункты Абхазии. Например, колхозник из Чхороцкуского района Д. Ахалая в заявлении на имя начальника Переселенческого отдела при Совмине Абхазской АССР от 15 сентября 1947 г. указывал: «... желаю переселиться в Ермоловку (нынешний

Гечрипш. – Н.Б.) Гагрского района. Я бывал там, этот район мне очень понравился. Переселиться туда больше всего я желаю по той причине, что имею маленьких детей, кроме того, хочу детей научить русскому языку. На переселение согласны и все члены семьи. Прошу обратить внимание на нашу просьбу и разрешить мне переселиться в Гагрский район» [9: 177]. Вместе с тем, власти нередко сталкивались с нежеланием населения покидать родные села и противодействием руководства районов выбытия при подборке контингента переселенцев. Переселение в Абхазию в таких случаях проводилось фактически принудительно [9: 11]. Зачастую грузинские переселенцы самовольно покидали новое место жительства и возвращались обратно, что вызывало обеспокоенность властей. Так, в сентябре 1947 года правление колхоза им. Сталина Ахалсепельского сельсовета Гудаутского района информировало Переселенческий отдел: «появились требующие категорического возвращения назад... Возвращение на прежние места принимает массовый характер. Заброшенные дома портятся, и мы не имеем возможности охранять их» [9: 176].

Т.А. Ачугба выделил стратегические критерии географической локализации первых грузинских переселенческих поселений в Абхазии. Так, автор указывает: «... переселенческие поселения вначале локализовались на прибрежной полосе, то есть на территориях важных как в экономическом, так и в военном отношении, вдоль автомобильных и железнодорожных магистралей, у въезда и выезда из городов и районных центров» [10: 212].

В Гудаутском районе был организован целый ряд переселенческих поселков, как правило, по окраинам и внутри абхазских сел. Так, крупнейшее переселенческое село *Ахалсепели* (современное Хыпста) возникло на побережье Черного моря, в устьях рек Хыпсы и Мчиш, по обоим берегам каждой из них. Новый сельсовет был выделен в мае 1942 г. из части территорий Звандрипшского, Лыхненского и Мгудзырхвского сельсоветов с последующим дополнительным присоединением к нему в 1946 г. 11 гектаров территории Мгудзырхвского сельсовета [9: 99, 131, 497]. До конца 1930-х годов здесь проживало абхазское население и некоторое число русских, работавших в овоще-цветоводческом хозяйстве. В 1937 г. на территорию в устье реки Хыпсы переселилось 60 хозяйств абхазов из Дурипша, а также меньшее число из Звандрипша, Мгудзырхуа, Лыхны и Блбырхуа. С 1939 г. в село началось плановое переселение крестьян из Западной Грузии.

Председатель Исполкома Гудаутского районного Совета депутатов трудящихся Д.К. Черкезия на сессии ВС Абхазской АССР в июне 1940 г. заявлял: «Начатое по инициативе тов. Л.П. Берия в 1937 г. переселение в Абхазию колхозников из малоземельных районов Грузии в Гудаутском районе продолжается. Уже созданы два новых переселенческих колхоза имени тов. Чарквиани (местность Апшдвны села Звандрипш. – Н.Б.) и имени тов. Орджоникидзе (местность Ашыцра села Лыхны. Оба этих колхоза вместе с колхозом имени Сталина Звандрипшского сельсовета впоследствии образуют село Ахалсепели. – Н.Б.). В них построено до трехсот домов» [9: 70]. Согласно Н.Г. Волковой, в течение 10 лет с 1939 по 1949 гг. сюда заселялись рачинцы, в 1944–1945 гг. в селе поселились также мингрелы [11: 21, 22]. Однако из архивных документов явствует, что жители Мингрелии переселялись на побережье реки Хыпсы с 1939 г. В существовавший здесь колхоз имени Чарквиани, тогда еще не выделенный из состава Звандрипшского сельсовета, в 1939 г. прибыло 239 выходцев из Гегечкорского и Чхороцкусского районов Грузии [9: 40]. В итоге

Ахалсопели, непосредственно не граничившее с городом Гудаутой, но находившееся к западу от него на небольшом расстоянии, превратилось в единственное село Гудаутского района с преобладающим грузинским населением. Ахалсопельский сельсовет располагался на обширной, по меркам Гудаутского района, равнинной территории, площадь которой почти втрое превышала городскую и через которую проходил протяженный отрезок центральной трассы.

В небольшой статье, вышедшей в одном из номеров газеты «Советская Абхазия» в 1951 г., сообщалось: «Ахали Сопели – молодое село в Гудаутском районе. Оно построено 10 лет тому назад. Возникнув на землях, поросших кустарником и лесом, Ахали Сопели за короткий срок превратилось в культурное социалистическое село» [12]. В другой статье читаем: «Десять лет назад место, занимаемое сейчас селом Ахали Сопели Гудаутского района, представляло собой участок сплошных болот, зарослей кустарников и колючек... Оно непрерывно растет и развивается в хозяйственном и культурном отношении» [13].

В других селениях грузинские крестьяне были подселены к численно преобладающему абхазскому населению. Т.А. Ачугба отмечает, что переселенческие анклавов возникли в селах Аацы, Абгархук, Анхуа, Арсаул, Ачандара, Бармыш, Бабырхуа, Джирхуа, Дурипш, Калдахуара, Куланыхуа, Лыхны, Мгудзырхуа, Отхара [10: 214]. Однако в некоторых из указанных селений организованное вселение выходцев из Западной Грузии к концу сталинско-бериевского периода только планировалось, но так и не было осуществлено. Это подтверждают материалы похозяйственных книг Гудаутского района 1960–1980-х годов.

В *Куланыхуа* переселенческий поселок был организован в прибрежной местности Тасракуа, лежащей вдоль автомагистрали и примыкающей к Гудауте с востока. К уже проживавшему здесь абхазскому и армянскому населению были подселены мингрелы из Гегечкорского района. Впоследствии в Тасракуа был образован совхоз «Дружба», название которого, вероятно, было выбрано с учетом этнической пестроты поселка сообразно идеологическим постулатам советской пропаганды.

В южной части села *Абгархук*, в расположенной ближе к центральной трассе местности Апап-Йашта, были поселены имеретинцы из Цулукидзевского района.

Значительное количество грузинских, а также русских, украинских, армянских и прочих переселенцев в середине XX века оседает в пограничной с Гагрским районом местности Ахуаджа села *Калдахуара*. Большая их часть работала на Бзыпском деревообрабатывающем комбинате, расположенном в соседнем селе Бзыпта Гагрского района, в непосредственной близости от мест их компактного расселения.

Мингрело-имеретинский переселенческий поселок возник также в селе *Арсаул* (Приморское). В ходе планового переселения крестьян из Западной Грузии в конце 1940-х годов здесь отстраивают переселенческий поселок, включавший 75 хозяйств мингрелов из Цаленджихского района и имеретинцев из Цхалтубского района [9: 191, 217, 415]. Картвельские переселенцы были объединены в колхоз имени Бараташвили (позже – имени Кантария) [9: 249, 415]. В тот же период Приморское было переименовано в грузинское *Санатиро*. Именно под таким названием фигурирует данный сельсовет в сборниках административно-территориального деления Абхазской АССР 1951 и 1953 гг. [14: 13], [15: 8].

Новый этап в переселенческой политике начался после депортации из Абхазии в 1949 г. греков, лазов и представителей ряда других народов. По мнению Х.Л. Кешани-

ди, греки Краснодарского края были депортированы вместе с греками Абхазии и Аджарии «для отвода глаз», поскольку целью данной кампании, инспирированной лично Л. Берия, была очистка от греческого населения территории Грузинской ССР (прежде всего Абхазии, где и проживало большинство греков) [16: 4]. Немецкие авторы, исследовавшие Большой террор в Грузинской ССР, приходят к выводу, что компактное греческое население воспринималось грузинским руководством в качестве помехи в деле подчинения и аккультурации Абхазии, что сказалось и на повышенной интенсивности репрессий в 1937–1938 гг. именно в отношении абхазских греков: «Еще одно доказательство того, что для грузинской центральной власти речь шла о попытке подчинения себе территории Абхазии <...> в интересах формирования грузинской нации, заключается в репрессиях в отношении греков. Так, невозможно объяснить жестокие репрессии в отношении греков только тем, что большинство из них проживало в деревнях вблизи морской границы Советского Союза. Социальные причины репрессий в их отношении также не были доминирующими, поскольку в случае с греками речь идет об этносе, лишенном социальных привилегий. Напротив, важнейшей причиной репрессий было то, что греки преимущественно селились на территории Абхазии, где в качестве группы, лишь условно поддающейся “включению” (в состав грузинской этнонации. – Н.В.), они препятствовали переходу территории автономной республики под власть Грузии. Тесная связь между территорией расселения и репрессиями была здесь особенно явной, поскольку греки, проживавшие вне Абхазии, подвергались репрессиям в гораздо меньшей степени» [17: I, 335].

Между тем, с депортацией греков освободился значительный территориальный и жилищный фонд. Мингрельских (в меньшей степени – имеретинских, сванских, рачинских и лечхумских) крестьян стали вселять в покинутые греческим населением села Центральной Абхазии [18: 24]. Одновременно строительство грузинских переселенческих поселков в Абхазии вновь резко активизировалось.

Официальные основания нового этапа переселенческой политики объяснялись нехваткой трудовых ресурсов, необходимых для увеличения посевов пшеницы и других зерновых культур. Председатель Совета министров Абхазской АССР М.К. Делба летом 1950 г. докладывал: «Максимальное развитие посевов зерновых культур в нашей республике расширит кормовую базу, поднимет животноводство, птицеводство и создаст изобилие мясомолочных продуктов. Эта новая задача, поставленная перед нашим сельским хозяйством партией и правительством, обязывает нас усилить и улучшить свою работу в деле расширения строительства переселенческих колхозов...» [19]. Тот же М.К. Делба, выступая в январе 1951 г. на XIX Абхазской областной партийной конференции, указывал: «Дальнейшее значительное расширение площадей под культуру чая и зерновые, предусмотренное уже утвержденными планами, находится в прямой зависимости от успешного осуществления переселенческих мероприятий. Поэтому в ближайшие два года план строительства переселенческих колхозов должен возрасти, по крайней мере, в два-три раза...» [20].

Партийные директивы выполнялись. В 1950–1952 гг. грузинские крестьяне из Рачи были расселены на границе сел *Лыхны* и *Дурипи*. Здесь общая численность рачинских переселенцев в 1970-е годы составляла порядка 470 человек. Таким образом, одна (большая по численности) часть локальной переселенческой общины вошла в состав поселка Аджимчигра Лыхненского сельсовета, другая (численно меньшая) оказалась в пределах поселка Абгара Дурипшского сельсовета. Выступая

21 июля 1950 г. на заседании Верховного Совета Абхазской АССР, первый секретарь Гудаутского райкома Р.К. Бохуа мотивировал необходимость заселения в Лыхны грузинских крестьян расширением посевов новой для района сельскохозяйственной культуры – пшеницы: «Перед трудящимися Грузии поставлена боевая задача – удовлетворить потребности республики собственной пшеницей. <...> Абхазский Обком КП(б) Грузии и Совет Министров Абхазской АССР определили для Гудаутского района освоение 6 тысяч гектаров новой земли под пшеницу в 1951–1957 гг. Выделение этой земли уже закончено. Однако трудовые резервы не смогут обеспечить освоение 6 тыс. га новой земли. Поэтому для выполнения вышеуказанного постановления необходимо поселить в Гудаутском районе колхозников малоземельных районов. Несмотря на то, что в колхозе имени Берия села Лихны 10–12 мая с. г. (1950. – Н.Б.) было поселено 80 семейств, строительство домов для них еще не закончено и проводится недоброкачественно» [21: 33, 34].

По сообщению Н.Г. Волковой, в *Отхаре* в 1952 г. были расселены сваны из сел Ушгул Верхней Сванетии и Лентха – райцентра Нижней Сванетии [11: 21]. Однако часть переселенцев происходила также из сельских общин Каал и Ипяр¹ в Верхней Сванетии.

Незатронутыми плановым переселением крестьян из западных районов Грузии остались преимущественно предгорные абхазские села Гудаутского района – *Аацы*, *Анхуа*², *Ачандара*, *Блабырхуа*, *Бармыш*, *Джирхуа*, *Хуан*, – выделение земли под переселенческие поселки в большинстве из которых было крайне затруднено в силу влияния *орографических факторов*. По этой же причине переселенческие поселки, уже возникшие в других селах района к середине 1950-х годов, как правило, не отличались многолюдностью и, таким образом, не могли в достаточной степени справляться с возложенной на них функцией ассимиляционных центров.

Иная ситуация наблюдалась в Очамчирском районе, где обширные межселенные равнинные участки, ранее занятые лесными массивами и приморскими болотами, позволяли строить большие переселенческие поселки с высокой плотностью населения. Т.А. Ачугба отмечает, что «в Абхазии практически не осталось абхазского села, где бы не были подселены переселенцы из разных сел Грузии» [10: 213].

Между тем, власти Грузии планировали значительное расширение масштабов переселенческого движения. Так, согласно постановлению СНК Абхазской АССР и Бюро Абхазского обкома КП(б) Грузии от 11 января 1941 г., в селе *Блабырхуа* должен был быть организован грузинский переселенческий поселок из 100 хозяйств, строительство жилых домов в котором планировалось завершить к 1 октября того же года [9: 85, 104]. Однако из-за начала войны поселок не был построен и заселение в *Блабырхуа* рачинских крестьян из Амбролаурского района было отложено. Повторно вопрос о заселении выходцев из Грузии на землях рассматриваемого села был поставлен в 1949 г., причем речь теперь шла о гораздо меньшем количестве переселенцев. В коллективной докладной записке Переселенческого отдела при Совмине Абхазской АССР, треста Абхазпереселенстрой и Министерства сельского хозяйства Абхазской АССР на имя секретаря Абхазского обкома КП(б) Грузии А. Мгеладзе от 11 мая 1949 г. сообщалось о возможности расселения в *Блабырхуа* 30 хозяйств выходцев из Западной Грузии [9: 202]. Фактически же, судя по данным похозяйственных книг села *Блабырхуа* 1973–1975 гг., планового заселения грузин здесь осуществлено не было [22].

В той же докладной записке сообщалось о потенциальной возможности заселения 100 грузинских хозяйств в селе *Ачандара*, в том числе путем расселения их группами по 8-10 домов [9: 202], поскольку рельеф местности исключал возможность строительства здесь столь крупного компактного поселка. Однако фактически организованного заселения западногрузинских крестьян в Ачандару произведено не было.

В дважды цитированной выше докладной записке также говорилось о наличии возможности заселить 50 хозяйств выходцев из Западной Грузии в селе *Бармыш*, «на землях, расположенных вдоль магистральной шоссейной дороги». По плану их заселение должно было быть осуществлено в 1954 г. [9: 202, 238]. Однако, как явствует из материалов похозяйственных книг Бармышского сельсовета 1967–1970 гг., грузинского переселенческого поселка здесь организовано не было [23].

В село *Аацы* в 1953 г. планировалось переселить 112 хозяйств выходцев из Западной Грузии [9: 240], однако в связи с изменившейся после смерти Сталина политической конъюнктурой плановое заселение грузинских крестьян осуществлено не было.

В селе *Джирхуа* также намечалось осуществить вселение западногрузинских крестьян, дома для которых уже были построены, однако в связи с окончанием планового переселения в период десталинизации заселение осуществлено не было. Поскольку абхазы, проживавшие в предгорной части села Джирхуа, не изъявили желания заселить местность, считавшуюся ими малопригодной для постоянного обитания из-за распространенной здесь ранее малярии, построенные дома были отданы армянским поселенцам, рядом с которыми расселили также и греков.

Села *Звандрипи* и *Мгудзырхуа* составляют особую группу по характеру планового заселения в них западногрузинских крестьян в 1930–1950-е годы. Как уже отмечалось, при создании рачинско-мингрельского переселенческого поселка в устьях рек Хыпсы и Мчиш, позже оформившегося в Ахалсопельский сельсовет, у двух вышеназванных селений была изъята значительная часть земельного фонда. Однако на оставшихся у Звандрипи и Мгудзырхуа территориях планового вселения крестьян из Западной Грузии в дальнейшем произведено не было, хотя у руководства Грузинской ССР имелись подобные планы. В докладной записке на имя А. Мгеладзе от 11 мая 1949 г., к которой мы неоднократно обращались, содержались следующие положения: «В колхозе “Алашара” села Мугудзырхва имеется возможность доприселения до 50 хозяйств на массиве, прилегающем к дому отдыха Госплана СССР <...> В колхозе имени Берия села Звандрипи есть реальная возможность доприселения 50 хозяйств на массиве, лежащем вдоль дороги (старое шоссе) и границы с колхозом им. Ворошилова» [9: 202]. Согласно плану сельскохозяйственного переселения на 1953–1955 гг., в Звандрипи должны были возникнуть 2 грузинских поселка, в каждом из которых было бы расселено по 50 хозяйств [9: 238].

Особенности географической локализации основного массива грузинских переселенческих поселков в Гудаутском районе наталкивают на мысль об имевшей место и более или менее успешно реализованной попытке руководства советской Грузии «рассечь» надвое этническую территорию бзыпских абхазов путем инвазии картвельской этнической полосы вдоль левого берега реки Мчиш, начиная от крупнейшего грузинского села Гудаутского района Ахалсопели на побережье и заканчивая предгорными сванскими переселенческими поселками в пределах Отхарского сельсовета. Одним из звеньев в цепи «картвельского клина» на левом берегу реки Мчиш должен был стать переселенческий поселок в селе Джирхуа, однако здесь

впоследствии были расселены армяне. Представители патриотически настроенной абхазской интеллигенции Г.А. Дзидзария, Б.В. Шинкуба и К.С. Шакрыл 25 февраля 1947 г. направили секретарю ЦК ВКП(б) А.А. Кузнецову письмо, в котором выражался протест против проводимой грузинским руководством в Абхазии национальной политики. Относительно демографической колонизации в письме, в частности, отмечалось: «Очень часто такие переселенческие поселки вклиниваются в села с компактным абхазским населением» [24: 86]. Помимо этого, планы по строительству переселенческих поселков на середину 1950-х годов, которые так и не были окончательно претворены в жизнь, свидетельствуют о том, что в Абхазии в конечном счете не должно было остаться ни одного абхазского села, не затронутого плановым переселением выходцев из западных районов Грузии.

Проводившаяся переселенческая политика имела серьезные демографические последствия. По данным Всесоюзной переписи 1939 г., когда плановое переселение крестьян из Западной Грузии в Гудаутский район только начало разворачиваться, здесь проживали всего 560 грузин, что составляло 1,9% от всего сельского населения района. Согласно итогам переписи 1959 г., в селах района уже проживали 4098 грузин или 11,1% от общего количества сельского населения (см. табл. 1).

Таблица 1

Динамика этнического состава сельского населения Гудаутского района по данным переписей населения 1939 и 1959 гг. [25], [26: 47].

	1939 г.	1959 г.	прирост, чел.	прирост, %
все население	29997	36852	6855	22,9
абхазы	18204	20720	2516	13,8
армяне	6551	7538	978	14,9
греки	1757	211	– 1546	– 88,0
грузины	560	4098	3538	631,8
русские и украинцы	2671	3939	1268	47,5
прочие	254	346	92	36,2

В межпереписной период 1939–1959 гг. население сельской местности Гудаутского района выросло с 29 997 до 36 852 чел. Таким образом, общий прирост за двадцатилетний период составил 6855 человек или 22,9%. Абхазское и армянское население увеличилось путем естественного прироста на 13,8% и 14,9% соответственно. Русское и украинское население увеличилось на 47,5% преимущественно за счет миграционного прироста, на который накладывался и естественный. Рост грузинского населения рассматриваемой территории на рекордные 631,8% является наглядным статистическим подтверждением результатов переселенческой кампании сталинского-бериевского периода применительно к Гудаутскому району. Депопуляция греческого населения связана с депортацией 1949 г. и лишь частичным возвращением греков в Абхазию после снятия с них режима спецпоселения. Вклад в общий прирост населения в межпереписной период 1939–1959 гг. крупнейшего этноса сельской

местности Гудаутского района – абхазов, – составлявшего 60,7% населения данной территории в 1939 г., был лишь 36,7%. В то же время грузины, доля которых в населении рассматриваемой территории в 1939 г. составляла лишь 1,9%, обеспечили 51,6% от общего прироста, а их удельный вес в сельской местности Гудаутского района к 1959 г. вырос до 11,1%. Доля абхазского населения снизилась до 56,2%.

Интересны и показательны данные по отдельным населенным пунктам. Так по данным переписи населения 1970 г., в селе *Ахалсопели* Гудаутского района проживали 3210 человек, в том числе 19,4% абхазов, 64,5% грузин, 9,8% русских [27]. По материалам похозяйственных книг 1976–1978 гг., численность населения Ахалсопельского сельсовета составляла 3067 человек, в том числе 684 (22,3%) абхаза, 2275 (74,2%) грузин, 66 (2,2%) русских, по 8 (0,3%) армян и немцев, 7 (0,2%) осетин, по 6 (0,2%) татар и украинцев, 5 (0,2%) греков, а также по 1 (0,1%) поляку и туркмену. Анализ фамильных имен жителей Ахалсопели позволил установить, что из 2275 грузин примерно 1500 были рачинцами и 775 – мингрелами, то есть рачинская часть картвельской общины села почти вдвое превосходила по численности мингрельскую. По всей вероятности, в последние десятилетия советской власти в рассматриваемом селе проживала крупнейшая рачинская сельская община за пределами Рачи. По данным вышеупомянутого источника, в Ахалсопели было зафиксировано 49 этнически смешанных браков, включая 18 абхазо-грузинских, 9 грузино-русских, 5 абхазо-русских, 4 грузино-украинских, 3 армяно-грузинских, по 2 абхазо-украинских, грузино-немецких и грузино-осетинских и по 1 абхазо-немецкому, абхазо-туркменскому, грузино-польскому и русско-татарскому [28]. По итогам последней советской переписи 1989 г., здесь проживали 2992 человека, из которых 74,0% являлись грузинами, 20,0% – абхазами [29: 24]. Н.Г. Волкова так характеризовала языковые процессы в Ахалсопели в конце 1970-х годов: «Все население (за исключением рачинцев в возрасте 70 лет и выше) владеет разговорным русским, абхазы знают грузинский язык. Единицы из грузин могут говорить по-абхазски» [11: 49].

В Гудаутском районе по количеству организованно заселенных западногрузинских крестьян *Отхара* уступала только селу Ахалсопели. По данным похозяйственных книг 1971–1973 гг., население Отхарского сельсовета составляло 2243 человека, а этнический состав был следующим: 1737 (77,4%) абхазов, 487 (21,7%) грузин, 13 (0,6%) русских, 4 (0,2%) украинца, 1 (0,1%) грек и 1 (0,1%) татарин. Согласно источнику, в Отхаре имелось 14 этнически смешанных брачных пар, в том числе 6 абхазо-грузинских, 4 абхазо-русских, по 1 абхазо-украинской и абхазо-греческой и 2 грузино-русские пары. Из шести абхазо-грузинских брачных союзов только в одном случае имел место брак между представителем сванской переселенческой общины и местной абхазкой, тогда как в остальных случаях были зафиксированы браки с прочими картвелами, часть которых давно обабхазилась, но продолжала фигурировать в официальных документах как грузины (например, представители фамилии Нозадзе) [30]. В позднесоветский период, согласно данным переписи 1989 г., из 2059 жителей Отхарского сельсовета примерно 715 человек были переписаны как грузины, что составляло порядка 34,8%. Большая часть отхарских сванов проживала в поселках Жабна, Мамыджирхуа и Дзагрипш (центральная часть села) [29: 27]. По сообщению главы администрации села Отхара А.М. Айба, перед началом грузино-абхазской войны 1992–1993 гг. в селе имелось 78 сванских хозяйств, при этом смешанные абхазо-сванские семьи отсутствовали. Сванская молодежь в массе

своей покинула Отхару еще до начала войны, а оставшиеся сваны были организовано вывезены на контролировавшуюся грузинскими войсками территорию во время войны. Часть отхарских сванов принимала участие в вооруженном противостоянии на стороне Грузии. В период войны большая часть домов, в которых ранее проживали сваны, была сожжена местными жителями³.

Относительно языковых компетенций жителей Отхары в конце 1970-х годов цитированная выше Н.Г. Волкова писала следующее: «Сваны, сохраняя в быту сванский язык, хорошо знают разговорный русский, а некоторые владеют и абхазским языком. Общение сванов и абхазов на работе и в повседневной жизни происходит на русском языке» [11: 49]. По всей вероятности, общение на родном языке внутри сванской части населения Отхары было затруднено вследствие существенных диалектных различий, поскольку ушгульцы, каальцы и ипярцы являются носителями верхнеабхазского наречия, а лентехцы – лентехского. Накладывающееся на это обстоятельство наличие грузинского сектора в сельской школе, в котором обучались сванские дети, способствовало активному внедрению грузинского языка среди представителей данной переселенческой общины. В начале 1950-х годов местный колхоз носил грузинское название «Мегаброба» (Дружба), что, по замыслу властей, должно было символизировать характер взаимоотношений между коренным населением Отхары и переселенцами из Сванетии. К тому же обе эти группы в случае пролонгации вектора этнокультурной политики сталинско-бериевского периода в скором времени должны были быть административно консолидированы внутри грузинской социалистической нации.

По данным похозяйственных книг 1976–1978 гг., численность населения села *Абгархук* составляла 1141 человек, в том числе 945 (82,8%) абхазов, 157 (13,8%) грузин, 13 (1,1%) русских, 7 (0,6%) персов, по 5 (0,4%) греков, лезгин и турок, 2 (0,2%) армянина и по 1 (0,1%) татарину и украинцу. В Абгархуке было зафиксировано 9 этнически смешанных брачных пар, включая 2 абхазо-русские, 2 абхазо-персидские, а также по 1 абхазо-лезгинской, абхазо-турецкой, абхазо-украинской, грузино-русской и татаро-турецкой. Ни одного абхазо-грузинского брачного союза в селе отмечено не было [31]. В 1989 г. численность грузинских переселенцев и их потомков составляла примерно 140 человек, тогда как всего в Абгархуке проживали 1385 жителей [29: 23, 24]. Часть имеретинцев покинула село более чем за год до начала грузино-абхазской войны. Так, 31 марта 1991 г. состоялся референдум о восстановлении независимости Грузии. В Гудаутском районе и Ткуарчале избирательные участки открыты не были, однако абгархукским грузинам удалось проголосовать за пределами района. В.В. Шария пишет: «В таких случаях никакой тайны голосования уже быть не может: если поехали, значит, голосовали “за”. После этого они подверглись такому давлению со стороны возмущенных абгархукцев, что им пришлось бежать. Я беседовал с этими людьми в одном из пансионатов в Гулрыпшском районе, куда власти их заселили. Они находились в смятении: принять участие в референдуме их заставили национальные чувства, но их соседи расценили это как предательство...» [32].

Согласно устным сообщениям жителей Гудаутского района, к концу 1980-х – началу 1990-х годов значительная часть картвельского населения сел Отхара и Абгархук (особенно представители молодого поколения, родившиеся и выросшие в этих населенных пунктах) хорошо владела абхазским языком. По всей вероятности, это же было справедливо в отношении ряда других сел района.

По данным похозяйственных книг Куланыхвского сельсовета 1973–1975 гг., население поселка *Тасракуа* составляло 620 человек, в том числе 165 (26,6%) абхазов, 230 (37,1%) армян, 193 (31,1%) грузина, 20 (3,2%) русских, 9 (1,5%) греков и 3 (0,5%) лезгина. В полиэтническом прибрежном поселке, граничащем с райцентром и лежащем вдоль центральной трассы, закономерно отмечалась существенная доля межэтнических браков, среди которых имелось по 2 абхазо-грузинских, армяно-русских и греко-русских, а также по 1 абхазо-лезгинскому, армяно-греческому, армяно-грузинскому, грузино-русскому и лезгино-русскому. Остальная территория села Куланыхуа была практически моноэтнической: из 1049 жителей лишь 3 были русскими, тогда как остальные – абхазами [33]. По итогам переписи 1989 г., в Тасракуа проживали 726 человек, в том числе 203 (28,0%) абхаза, 267 (36,8%) армян и 196 (27,0%) грузин [29: 26].

По данным похозяйственных книг Лыхненского сельсовета 1971–1973 гг., численность населения поселка *Аджимчигра* составляла 1172 человека, в том числе 836 (71,3%) абхазов, 333 (28,4%) грузина и 3 (0,3%) русских. В поселке были зафиксированы лишь 2 смешанные абхазо-грузинские брачные пары [34]. Согласно итогам переписи 1989 г., население Аджимчигры составляло 1319 человек, из которых 73,0% были абхазами и 25,0% – грузинами [29: 26]. По материалам похозяйственных книг Дурипшского сельсовета 1976–1978 гг., в поселке *Абгара* проживали 605 человек, включая 448 (74,0%) абхазов, 138 (22,8%) грузин, 9 (1,5%) русских, 5 (0,8%) армян, 4 (0,7%) турок и 1 (0,2%) украинца. В поселке было отмечено 5 смешанных брачных союзов: абхазо-грузинский, абхазо-русский, абхазо-турецкий, грузино-русский и грузино-украинский [35].

По материалам похозяйственных книг 1973–1975 гг., в селе *Калдахуара* проживали 1136 чел., этнический состав которых был следующим: абхазы – 891 чел. (78,4%), русские – 87 чел. (7,7%), грузины – 64 чел. (5,6%), греки – 33 чел. (2,9%), армяне – 30 чел. (2,6%), украинцы – 21 чел. (1,8%), черкесы – 8 чел. (0,7%), болгары и коми-пермяки – по 1 чел. (0,1%). В селе было отмечено 32 этнически смешанных брачных союза, в том числе 9 абхазо-грузинских, 7 абхазо-русских, по 2 абхазо-греческих, абхазо-украинских, абхазо-черкесских, армяно-грузинских, армяно-украинских и грузино-украинских, а также по 1 абхазо-болгарскому, армяно-русскому, грузино-русскому и коми-пермяцко-русскому [36].

Смешанные браки между коренным населением Гудаутского района и грузинскими переселенцами не получили такого широкого распространения, как в Абжуйской Абхазии, и в целом имели скорее эпизодический характер. Обратимся к фрагменту из спецсообщения второго отдела НКГБ Абхазской АССР от 23 сентября 1945 г., в котором приведены слова жительницы Гудауты Александры Лакоба: «Все абхазцы возмущены тем, что одна абхазка собиралась выйти замуж за грузина. Однако она решила выйти замуж за грузина лишь по той причине, что видит, что для абхазцев нет дороги к росту» [37: 108]. Потомство от таких брачных союзов, насколько можно судить исходя из эмпирических данных, в подавляющем большинстве случаев склонялось к абхазской этнокультурной идентичности даже тогда, когда картвелом был отец. Это связано как с большей этнической гомогенностью Бзыпской Абхазии в сравнении с Абжуйской в советский период, так и с более выраженной культурной дистанцией между коренным населением Гудаутского района и картвельским этническим миром, являющейся следствием и дистанции географической. Подоб-

ная ситуация вызывала и культурно-бытовой антагонизм между численно доминировавшим абхазским населением и грузинскими переселенческими группами, чего в столь явной форме не наблюдалось до начала войны в Абжуйской Абхазии. Определенное влияние на наблюдавшиеся различия в культурно-бытовом взаимодействии коренного населения Гудаутского и Очамчирского районов с картвельскими переселенцами играл и этноязыковой состав последних. Если в Бзыпской Абхазии планомерно переселенные крестьяне из Западной Грузии были представлены в основном грузиноязычными рачинцами и имеретинцами, а также сванами, в целом культурно более дистанцированными от абхазов, и в меньшей степени – мингрелами⁴, то в Абжуйской Абхазии большая часть переселенцев происходила из географически близкой к ней Мингрелии, с населением которой у абжуйских абхазов имелись определенные этнокультурные параллели и опыт этнических контактов в предшествующий период, вызванный наличием компактного мингрельского населения в ряде сел района к концу XIX – началу XX веков и непосредственной географической близостью уже мингрелоязычного Самурзакана.

Единственным этнически абхазским селом страны, где, согласно данным похозяйственных книг 1970-х годов, не проживало ни одного грузина, было предгорное селение *Хуап*. Оно же, по всей вероятности, являлось и самым моноэтническим абхазским селом Гудаутского района и Абхазии в целом. По материалам похозяйственных книг Хуапского сельсовета 1973–1975 гг., здесь проживали 685 чел., из которых абхазами были 682 чел. (99,6%), украинцами – 2 чел. (0,3%) и русскими – 1 чел. (0,1%). Обе украинки были женами местных абхазов, а единственный этнический русский проживал в одиночном домохозяйстве [38].

Периферийные и удаленные от центральной автомагистрали этнически армянские села Мцара и Амжвыкухуа, наряду с имеющим схожее экономико-географическое положение предгорным абхазским селением Хуап, являлись единственными селами Гудаутского района, где, согласно похозяйственным книгам 1960–1970-х годов, не проживало ни одного грузина. Очевидно, что незаинтересованность властей в организации грузинских переселенческих поселков в армянских селах Гудаутского района в 1930–1950-х годах проистекает из основополагающей цели переселения западногрузинских крестьян в Абхазию – ассимиляции абхазского этноса.

Имеет смысл проанализировать логику основных административно-территориальных трансформаций, которым подверглась территория Гудаутского района в рассматриваемый период времени. В 1938 г. была изменена граница между Гудаутским и Гагрским районами: Лдзаасский сельсовет Гудаутского района, включавший в тот период территорию Пицундского мыса, где впоследствии возникнет один из крупнейших советских курортов международного значения, был передан в состав Гагрского района [9: 489, 490]. На закате сталинско-бериевской эпохи указом Президиума ВС Грузинской ССР от 13 декабря 1952 г. из состава Гудаутского района был выделен *Ахалиафонский район* [39]. Новая административно-территориальная единица охватывала территорию от реки Гудоу на западе (непосредственно примыкая к Гудауте) до границы с Сухумским районом на востоке. В состав Ахалиафонского района, помимо самого Нового Афона, вошли села Аацы, Абгархук, Анхуа, Ачандара, Куланыхуа, Мцара, Приморское и Псырдзха [15: 7, 8]. По всей вероятности, подобное разделение Гудаутского района надвое, не имевшее объективных экономических и транспортно-логистических предпосылок, как и произошедшая ранее

передача села Лдзаа Гагрскому району, было нацелено на разрушение административно-географической целостности Бзыпской Абхазии параллельно с разрушением ее этнической целостности, реализовывавшимся посредством переселенческой политики. Эти меры органично вписывались в общую схему грузинизации республики и ассимиляции абхазского этноса в обозначенный исторический период.

Этнически мотивированные внутренние миграции в Грузинской ССР в сталинско-бериевский период не были ограничены переселением по линии «Западная Грузия – Абхазия». Только осенью 1941 г. в дюжину до того этнически немецких сел Нижней Картли было переселено 2390 хозяйств выходцев из Рачи, Лечхума и Имеретии; в Месхетию, практически обезлюдившую вследствие депортации мусульманского населения, лишь во второй половине 1945 г. было переселено 5500 хозяйств имеретинцев и картлийцев [40: 224–226]. После депортации карачаевцев, балкарцев, чеченцев и ингушей в 1943–1944 гг. значительная часть их упраздненных автономий была включена в состав Грузинской ССР. Последней тогда же передается небольшая часть территории Северной Осетии – Восточная Тагаурия. Присоединенные к Грузии во время войны территории, так же как и Абхазия с Месхетией, становятся объектом демографической колонизации: на эти земли переселяют выходцев из соседних грузинских регионов. На карачаевских и балкарских землях, отошедших Грузинской ССР, только в декабре 1943 г. было расселено 2115 выходцев из Сванетии и Рачи [41: 46]. В горной полосе бывшей Чечено-Ингушской АССР, присоединенной к Грузии, был образован *Ахалхевский район*. Его чеченская часть была заселена хевсурами и тушинами, а ингушская – мохевцами. После возвращения репрессированных северокавказских народов из мест депортации перемещенное в Карачай и балкарское Приэльбрусье картвельское население возвращается не в свои родные районы, а направляется в том числе и в Абхазию [9: 4].

Политика грузинского руководства сталинско-бериевского периода в области этнически мотивированных миграций не ограничивалась демографической колонизацией «проблемных» и недавно приобретенных территорий картвельскими переселенцами. Помимо всего прочего, Тбилиси удалось воспользоваться территориальным переделом ликвидированной Чечено-Ингушской АССР в интересах национальной гомогенизации союзной республики посредством «выдавливания» осетинского населения из Южной Осетии и внутренних районов Грузии на присоединенные к Северной Осетии опустевшие ингушские земли⁵. После реабилитации и возвращения на Кавказ депортированных вайнахов Тбилиси не позволит осетинским колонистам вернуться в Грузинскую ССР (как не позволит этого и высланным туркам-месхетинцам⁶), и большая их часть останется жить в пределах Пригородного района, который не был возвращен в состав воссозданной в 1957 г. Чечено-Ингушетии⁷.

С начала 1980-х годов в Грузии начала активно разворачиваться экологическая миграция. Жители горных регионов республики – Сванетии и Абхазии, – пострадавших от стихийных бедствий, переселялись преимущественно в районы Южной Грузии, большую часть населения которых составляли этнические меньшинства. Внутренняя экологическая миграция с перерывами протекает вплоть до настоящего времени. В гамсахурдиевский период власти открыто заявляли о том, что «экологическая миграция используется ими в качестве инструмента регуляции “демографического баланса”, а переселение экомигрантов в приграничные районы, населенные этническими меньшинствами, производится с целью их “грузинизации”» [42: 3]. Такая откровенность в декла-

рировании базовой цели организуемых грузинским руководством миграций не имела места ни в предшествующий период, ни в последующее время. В гамсахурдиевский период экомигранты заселялись и в Абхазию, а координацию процесса переселения, помимо государства, осуществляли также националистические общественные организации «Фонд Костава» и «Общество Руставели». Т. Триер и М. Турашвили указывают, что, в соответствии с принципами, закрепленными в уставе «Фонда Костава», целью организации являлась «помощь регионам Грузии, страдающим от плохих демографических и экологических условий...». Авторы отмечают: «В контексте националистических установок фонда и политической жизни начала 1990-х годов фраза “регионы, проблемные с демографической точки зрения” относилась к регионам, населенным преимущественно национальными меньшинствами, то есть конкретно к Абхазии, Джавахетии и Нижней Картли» [43: 13, 14]. В этот период, как и в сталинско-бериевскую эпоху, грузинское руководство, претворяя в жизнь концепт национальной гомогенизации страны, вновь обратилось к такому радикальному методу, как прямые этнические чистки, в результате которых из Кахетии вынуждены были бежать аварцы, а большая часть Внутренней Картли лишилась многочисленного и в целом компактно расселенного здесь осетинского населения. Несмотря на то что в 2005 г. Грузия ратифицировала Рамочную конвенцию Совета Европы о защите национальных меньшинств, шестнадцатая статья которой призывает воздерживаться от принятия мер к изменению этнодемографической структуры населения в местах компактного расселения этнических меньшинств [44], экологическая миграция продолжилась и в дальнейшем. В период с 1981 г. по 2006 г. порядка 3000 выходцев из горных районов Аджарии было расселено в преимущественно этнически армянском регионе Самцхе-Джавахети и более 10 800 – в Нижней Картли. В последнем регионе в 1987–2006 гг. осело также более 6700 экомигрантов из Сванетии [43: 72]. В географии расселения экомигрантов усматриваются элементы дальновидной этнополитической стратегии, целью которой, по всей видимости, была попытка воспрепятствовать возможному сближению картвельских мигрантов с местным населением. Наиболее отчетливо эта линия проявилась в очевидном стремлении грузинских властей расселить аджарцев по возможности вне этнически азербайджанских районов, тогда как новые села сванских экомигрантов, напротив, зачастую основывались именно в азербайджанском этническом окружении. Вероятное культурное сближение мигрантов из горных районов Аджарии, сохранивших в той или иной степени приверженность исламу, с численно доминирующим местным мусульманским тюркским населением могло в долгосрочной перспективе привести к нарастанию ассимиляционных процессов в среде картвельских переселенцев. К тому же, учитывая историю Аджарии, опасения властей могли дополнительно усугубляться этноязыковой принадлежностью мусульманского населения Нижней Картли. В результате большинство аджарцев было расселено в Адигенском, Аспиндзском, Ахалкалакском и Цалкском муниципалитетах, в армянском, греческом и грузинском (имеретинско-картлийском) этническом окружении; а сваны – преимущественно в Тетрицкаройском, Гардабанском и Дманисском муниципалитетах.

Примечания:

¹ Ушгул, Лентха, Каал и Ипяр – оригинальные сванские названия населенных пунктов Ушгули, Лентехи, Кала и Ипари. *Дондуа К.Д.* Сванско-грузинско-русский словарь (лашхский диалект). Тбилиси, 2001. С. 129, 159, 289. *Коряков Ю.Б.* Атлас кавказских языков. М., 2006. С. 42.

² В позднесоветский период Анхуа представляла собой этнически смешанное абхазо-армянское село со значительным русским меньшинством.

- ³ Записано научным сотрудником отдела этнологии АБИГИ А.Ш. Хашба со слов главы администрации села Отхара А.М. Айба.
- ⁴ Анализируя данные похозяйственных книг 1960–1980-х годов, нам удалось установить, что сельское картвельское население Гудаутского района было представлено примерно на 48% рачинцами, на 35% – мингрелами, на 12% – сванами и на 5% – имеретинцами.
- ⁵ А.А. Цуциев отмечает: «По разным данным, от 25 до 35 тысяч осетин были переселены из Грузии в бывшую Ингушетию. Переселение шло по “добровольно-принудительной схеме”: каждому осетинскому району, колхозу “спускались” наряд-задания на определенное количество желающих переселиться в “новые районы” семей. Руководству района и колхоза необходимо было выполнить эти поступающие сверху “партийные задания”, хотя это было сопряжено со значительными трудностями. Во многих хозяйствах необходимого количества желающих не набиралось». Цуциев А.А. Осетино-ингушский конфликт (1992–...): его предыстория и факторы развития. Историко-социологический очерк. М., 1998. С. 71, 72. И.А. Сланов характеризует особенности демографического освоения опустевших ингушских районов таким образом: «Переселение крестьян происходило в максимально сжатые сроки, как правило, насильственным путем, по строгой разнорядке из Центра. Сюда в основном переселяли земледельцев из Южной Осетии, внутренних районов Грузии и горной полосы Северной Осетии... Заселение новых районов шло трудно, нередко случалось, что крестьяне возвращались в прежние места проживания и многих с помощью принудительных мер... заставляли переселяться повторно». Сланов И.А. Крестьянство Северной Осетии в первом послевоенном десятилетии (1946–1955 гг.). Владикавказ, 1997. С. 21.
- ⁶ В «Атласе этнополитической истории Кавказа» А.А. Цуциева читаем: «Снятие административных препятствий в возвращении на Кавказ коснулось лишь тех из них (турок-месхетинцев. – Н.Б.), кто еще до депортации официально значился азербайджанцем: осенью 1957 им было предоставлено право переселиться на территорию Азербайджанской ССР. В указе союзного Верховного Совета содержится ссылка на основания для такого решения – заявление правительства Грузинской ССР об “отсутствии возможностей к размещению и устройству” месхетинцев в районах, откуда они были высланы. Политика региональных властей, таким образом, активно включена в определение общего рисунка реабилитационной кампании 1956–1957 годов». Цуциев А.А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004). М., 2006. С. 80.
- ⁷ По мнению А.А. Цуциева, сам факт сохранения Пригородного района в составе Северной Осетии при восстановлении вайнахской автономии может объясняться и тем, что именно здесь были расселены осетины из Грузии, власти которой не желали их возвращения в республику. Цуциев А.А. Осетино-ингушский конфликт (1992–...): его предыстория и факторы развития. Историко-социологический очерк. М., 1998. С. 74, 75. Нам представляется, что этнодемографическая политика советской Грузии, со всей очевидностью пользовавшаяся личной поддержкой Сталина и Берия, явилась опосредованной причиной вызревания и последующей эскалации осетино-ингушского конфликта.

Источники и литература

1. *XX лет Советской Абхазии. Политико-экономический очерк*. Сухуми: Издание АБГИ-За, 1941. 137 с.
2. Цуциев А.А. *Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004)*. Москва: Европа, 2006. 128 с.
3. Ачугба Т.А., отв. ред. *Этническая «революция» в Абхазии (по следам грузинской периодики XIX в.)*. Сухум: Алашара, 1995. 98 с.
4. Гогешашвили Я.С. *Кем заселить Абхазию?* URL: http://apsnyteka.org/1469-gogebashvili_j_kem_zaselit_abkhaziyu.html (дата обращения: 27.06.2018).
5. *Кавказский календарь на 1908 год*. Тифлис: Типография Козловского, 1907. 871 с.
6. *Кавказский календарь на 1912 год*. Тифлис: Типография Козловского, 1911. 959 с.
7. *Итоги Всегрузинской сельскохозяйственной переписи 1923 года*. Вып. 1. Ч. 2. Тифлис, 1925. 301 с.
8. *Всесоюзная перепись населения 1926 года*. Москва: Издание ЦСУ СССР, 1929. 301 с.

9. Сагария Б.Е., отв. ред. *Абхазия: документы свидетельствуют. 1937–1953 гг.: Сборник материалов*. Сухум: Алашара, 1991. 566 с.
10. Ачугба Т.А. *Этническая история абхазов XIX–XX вв. Этнополитические и миграционные аспекты*. Сухум, 2010. 356 с.
11. Волкова Н.Г. Этнические процессы в Грузинской ССР // *Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе*. Москва: Наука, 1978. 282 с.
12. Газ. «Советская Абхазия». 14 февраля 1951. № 31 (8525).
13. Газ. «Советская Абхазия». 10 апреля 1949. № 70 (8050).
14. *Абхазская АССР. Административно-территориальное деление. 1951 год*. Сухуми: Госиздат Абхазской АССР, 1951. 25 с.
15. *Абхазская АССР. Административно-территориальное деление. 1953 год*. Сухуми: Госиздат Абхазской АССР, 1953. 23 с.
16. Кешаниди Х.Л. *Выселение греков СССР в 1949 году*. Афины, 2015. 173 с.
17. Юнге М., Бонвеч Б. *Большевистский порядок в Грузии*. Москва: АИРО–XXI, 2015. 640 с.
18. Лежава Г.П. *Изменение классово-национальной структуры населения Абхазии (конец XIX в. – 70-е гг. XX в.)*. Сухуми: Алашара, 1989. 85 с.
19. Газ. «Советская Абхазия». 28 июля 1950. № 148 (8384).
20. Газ. «Советская Абхазия». 30 января 1951. № 20 (8514).
21. *Заседания Верховного Совета Абхазской АССР. (Пятая сессия). 20-21 июля 1950 г. Стенографический отчет*. Сухуми: Издание ВС Абхазской АССР, 1950. 120 с.
22. Архив Гудаутского района. Ф. 188. Оп. 1. Д. 209–215.
23. Архив Гудаутского района. Ф. 184. Оп. 1. Д. 144–146.
24. Марыхуба И.Р., отв. ред. *Абхазия в советскую эпоху. Абхазские письма (1947–1989). Сборник документов*. Сухум, 1994. 528 с.
25. Российский государственный архив экономики. Ф. 1562. Оп. 336. Д. 999.
26. *Народное хозяйство Абхазской АССР. Статистический сборник*. Тбилиси, 1973. 370 с.
27. Российский государственный архив экономики. Ф. 1562. Оп. 338. Ч. 2. Д. 333.
28. Архив Гудаутского района. Ф. 182. Оп. 1. Д. 322–332.
29. *Населенные пункты и население Грузии (по данным Всесоюзной переписи 1989 года). Статистический справочник*. Тбилиси, 1991. 156 с.
30. Архив Гудаутского района. Ф. 193. Оп. 1. Д. 206–210.
31. Архив Гудаутского района. Ф. 200. Оп. 1. Д. 208–214.
32. Шария В.В. Референдум 31.03.1991: как это было в Абхазии. URL: <https://www.ek-hokavkaza.com/a/3542029.html> (дата обращения: 28.06.2018).
33. Архив Гудаутского района. Ф. 195. Оп. 1. Д. 278–285.
34. Архив Гудаутского района. Ф. 214. Оп. 1. Д. 308–313.
35. Архив Гудаутского района. Ф. 179. Оп. 1. Д. 271, 272.
36. Архив Гудаутского района. Ф. 189. Оп. 1. Д. 193–197.
37. Лакоба С.З., Анчабадзе Ю.Д., отв. ред. *Абхазский архив. XX век. Выпуск I*. Москва, 2003. 179 с.
38. Архив Гудаутского района. Ф. 192. Оп. 1. Д. 205–209.
39. Газ. «Советская Абхазия». 22 августа 1953. № 164 (9172).
40. Джаошвили В.Ш. *Население Грузии*. Тбилиси: Мецниереба, 1996. 398 с.
41. Некрич А.М. *Наказанные народы*. Нью-Йорк: Хроника, 1978. 171 с.
42. Lyle J. *Resettlement of Ecological Migrants in Georgia: Recent Developments and Trends in Policy, Implementation, and Perceptions*. ECMI Working Paper № 53. 2012. URL: http://www.ecm-caucasus.org/upload/publications/working_paper_53_en.pdf (дата обращения: 25.06.2018).
43. Trier T., Turashvili M. *Resettlement of Ecologically Displaced Persons. Solution of a Problem or Creation of a New? Eco-Migration in Georgia 1981–2006*. ECMI Monograph № 6. Flensburg, 2007. 72 p.
44. Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств. URL: <https://rm.coe.int/t/168007cddc> (дата обращения: 20.06.2018).

References

1. *XX let Sovetskoi Abkhazii. Politiko-ekonomicheskii ocherk*. Sukhumi: Izdanie ABGIZa, 1941. 137 s. (in Russ.) [*20 years of Soviet Abkhazia. Political-Economical Essay*. Sukhumi: ABGIZ Publ., 1941. 137 p.]
2. Tsutsiev A.A. *Atlas etnopoliticheskoi istorii Kavkaza (1774–2004)*. Moskva: Evropa, 2006. 128 s. (in Russ.) [Tsutsiev A.A. *Atlas of the Ethno-Political History of the Caucasus (1774–2004)*. Moscow: Evropa Publ., 2006. 128 p.]
3. Achugba T.A., otv. red. *Etnicheskaiia “revoliutsiia” v Abkhazii (po sledam gruzinskoi periodiki XIX v.)*. Sukhum: Alashara, 1995. 98 s. (in Russ.) [Achugba T.A., ed. *Ethnic “Revolution” in Abkhazia (Following the 19th century Georgian Periodicals)*. Sukhum: Alashara, 1995. 98 p.]
4. Gogebashvili Ia.S. *Kem zaselit’ Abkhaziiu?* URL: http://apsnyteka.org/1469-gogebashvili_j_kem_zaselit_abkhaziyu.html (data obrashcheniia: 27.06.2018). (in Russ.) [Gogebashvili I.S. *Who Should Settle in Abkhazia?* Available at: http://apsnyteka.org/1469-gogebashvili_j_kem_zaselit_abkhaziyu.html (accessed 27.06.2018).]
5. *Kavkazskii kalendar’ na 1908 god*. Tiflis: Tipografiia Kozlovskogo, 1907. 871 s. (in Russ.) [*The Caucasian Calendar for 1908*. Tiflis: Kozlovskiy Publ., 1907. 871 p.]
6. *Kavkazskii kalendar’ na 1912 god*. Tiflis: Tipografiia Kozlovskogo, 1911. 959 s. (in Russ.) [*The Caucasian Calendar for 1912*. Tiflis: Kozlovskiy Publ., 1911. 959 p.]
7. *Itogi Vsegruzinskoi sel’skokhoziaistvennoi perepisi 1923 goda. Vyp. 1. Ch. 2*. Tiflis, 1925. 301 s. (in Russ.) [*Results of the All-Georgian Agricultural Census of 1923. Vol. 1. Part 2*. Tiflis, 1925. 301 p.]
8. *Vsesoiuznaia perepis’ naseleniia 1926 goda*. Moskva: Izdanie TsSU SSSR, 1929. 301 s. (in Russ.) [*All-Soviet Union Population Census of 1926*. Moscow: Central Statistical Office of the USSR Publ., 1929. 301 p.]
9. Sagariia B.E., otv. red. *Abkhaziia: dokumenty svidetel’stvuiut. 1937–1953 gg.: Sbornik materialov*. Sukhum: Alashara, 1991. 566 s. (in Russ.) [Sagaria B.E., ed. *Abkhazia: The Documents Show. 1937–1953: Collection of Materials*. Sukhum: Alashara, 1991. 566 p.]
10. Achugba T.A. *Etnicheskaiia istoriia abkhazov XIX–XX vv. Etnopoliticheskie i migratsionnye aspekty*. Sukhum, 2010. 356 s. (in Russ.) [Achugba T.A. *Ethnic History of the Abkhazians in the 19th and 20th centuries. Ethnopolitical and Migration Aspects*. Sukhum, 2010. 356 p.]
11. Volkova N.G. *Etnicheskie protsessy v Gruzinskoi SSR // Etnicheskie i kul’turno-bytovye protsessy na Kavkaze*. Moskva: Nauka, 1978. 282 s. (in Russ.) [Volkova N.G. *Ethnic Processes in Georgian SSR. Ethnic and Cultural Processes in the Caucasus*. Moscow: Nauka, 1978. 282 p.]
12. Gaz. “Sovetskaia Abkhaziia”. 14 fevralia 1951. № 31 (8525). (in Russ.) [“Soviet Abkhazia” Newspaper. February 14, 1951, no. 31 (8525).]
13. Gaz. “Sovetskaia Abkhaziia”. 10 apreliia 1949. № 70 (8050). (in Russ.) [“Soviet Abkhazia” Newspaper. April 10, 1949, no. 70 (8050).]
14. *Abkhazskaia ASSR. Administrativno-territorial’noe delenie. 1951 god*. Sukhumi: Gosizdat Abkhazskoi ASSR, 1951. 25 s. (in Russ.) [*Abkhazian ASSR. Administrative-territorial division. 1951*. Sukhumi: Abkhazian ASSR State Publ., 1951. 25 p.]
15. *Abkhazskaia ASSR. Administrativno-territorial’noe delenie. 1953 god*. Sukhumi: Gosizdat Abkhazskoi ASSR, 1953. 25 s. (in Russ.) [*Abkhazian ASSR. Administrative-territorial division. 1953*. Sukhumi: Abkhazian ASSR State Publ., 1953. 23 p.]
16. Keshanidi Kh.L. *Vyselenie grekov USSR v 1949 godu*. Afiny, 2015. 173 s. (in Russ.) [Keshanidi Kh.L. *Deportation of Soviet Greeks in 1949*. Athens, 2015. 173 p.]
17. Junge M., Bonvech B. *Bol’shevistskii poriadok v Gruzii*. Moskva: AIRO–XXI, 2015. 640 c. (in Russ.) [Junge M., Bonwetsch B. *Bolshevik Order in Georgia*. Moscow: AIRO–XXI, 2015. 640 p.]
18. Lezhava G.P. *Izmenenie klassovo-natsional’noi struktury naseleniia Abkhazii (konets XIX v. – 70-e gg. XX v.)*. Sukhumi: Alashara, 1989. 85 s. (in Russ.) [Lezhava G.P. *Changes in*

- the Class-National Structure of the Population of Abkhazia (late 19th – 1970s)*. Sukhumi: Alashara, 1989. 85 p.]
19. Gaz. "Sovetskaia Abkhaziia". 28 iulia 1950. № 148 (8384). (in Russ.) ["Soviet Abkhazia" Newspaper. July 28, 1950, no. 148 (8384).]
 20. Gaz. "Sovetskaia Abkhaziia". 30 ianvaria 1951. № 20 (8514). (in Russ.) ["Soviet Abkhazia" Newspaper. January 30, 1951, no. 20 (8514).]
 21. *Zasedaniia Verkhovnogo Soveta Abkhazskoi ASSR. (Piataia sessiia). 20-21 iulia 1950 g. Stenograficheskii otchet*. Sukhumi: Izdanie VS Abkhazskoi ASSR, 1950. 120 s. (in Russ.) [*Meetings of the Supreme Council of Abkhazian ASSR (Fifth session). 20-21 July 1950. Verbatim report*. Sukhumi: Publication of the Supreme Council of Abkhazian ASSR, 1950. 120 p.]
 22. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 188. Op. 1. D. 209–215. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 188. In. 1. Files. 209–215.]
 23. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 184. Op. 1. D. 144–146. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 184. In. 1. Files. 144–146.]
 24. Marykhuba I.R., otv. red. *Abkhaziia v sovetskuiu epokhu. Abkhazskie pis'ma (1947–1989). Sbornik dokumentov*. Sukhum, 1994. 528 s. (in Russ.) [Marykhuba I.R., ed. *Abkhazia in the Soviet Era. Abkhazian Letters (1947–1989). Collection of documents*. Sukhum, 1994. 528 p.]
 25. Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv ekonomiki. F. 1562. Op. 336. D. 999. (in Russ.) [*Russian State Archive of the Economy*. F. 1562. In. 336. File. 999.]
 26. *Narodnoe khoziaistvo Abkhazskoi ASSR. Statisticheskii sbornik*. Tbilisi, 1973. 370 s. (in Russ.) [*The Economy of Abkhazian ASSR. Statistical yearbook*. Tbilisi, 1973. 370 p.]
 27. Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv ekonomiki. F. 1562. Op. 338. Ch. 2. D. 333. (in Russ.) [*Russian State Archive of the Economy*. F. 1562. In. 338. Part 2. File. 333.]
 28. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 182. Op. 1. D. 322–332. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 182. In. 1. Files. 322–332.]
 29. *Naselennye punkty i naselenie Gruzii (po dannym Vsesoiuznoi perepisi 1989 goda). Statisticheskii spravocchnik*. Tbilisi, 1991. 156 s. (in Russ.) [*Settlements and the Population of Georgia (According to the All-Union Census of 1989)*. Tbilisi, 1991. 156 p.]
 30. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 193. Op. 1. D. 206–210. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 193. In. 1. Files. 206–210.]
 31. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 200. Op. 1. D. 208–214. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 200. In. 1. Files. 208–214.]
 32. Shariia V.V. *Referendum 31.03.1991: kak eto bylo v Abkhazii*. URL: <https://www.ekhkavkaza.com/a/3542029.html> (data obrashcheniia: 28.06.2018). (in Russ.) [Sharia V.V. *Referendum 31.03.1991: How Was It in Abkhazia?* Available at: <https://www.ekhkavkaza.com/a/3542029.html> (accessed 28.06.2018).]
 33. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 195. Op. 1. D. 284, 285. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 195. In. 1. Files. 278–285.]
 34. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 214. Op. 1. D. 308–313. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 214. In. 1. Files. 308–313.]
 35. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 179. Op. 1. D. 271, 272. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 179. In. 1. Files. 271, 272.]
 36. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 189. Op. 1. D. 193–197. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 189. In. 1. Files. 193–197.]
 37. Lakoba S.Z., Anchabadze Iu.D., otv. red. *Abkhazskii arkhiv. XX vek. Vypusk I*. Moskva, 2003. 179 s. (in Russ.) [Lakoba S.Z., Anchabadze Y.D., eds. *Abkhazian Archive. 20 century*. Vol. I. Moscow, 2003. 179 p.]
 38. Arkhiv Gudautskogo raiona. F. 192. Op. 1. D. 205–209. (in Russ.) [*Archive of Gudauta District*. F. 192. In. 1. Files. 205–209.]
 39. Gaz. "Sovetskaia Abkhaziia". 22 avgusta 1953. № 164 (9172). (in Russ.) ["Soviet Abkhazia" Newspaper. August 22, 1953, no. 164 (9172).]

40. Dzhaoshvili V.Sh. *Naselenie Gruzii*. Tbilisi: Metsniereba, 1996. 398 s. (in Russ.) [Jaoshvili V.Sh. *Population of Georgia*. Tbilisi: Metsniereba, 1996. 398 p.]
41. Nekrich A.M. *Nakazannye narody*. N'iu-Iork: Khronika, 1978. 171 s. (in Russ.) [Nekrich A.M. *The Punished Peoples*. New York: Khronika, 1978. 171 p.]
42. Lyle J. *Resettlement of Ecological Migrants in Georgia: Recent Developments and Trends in Policy, Implementation, and Perceptions*. ECMI Working Paper no. 53, 2012. Available at: http://www.ecmicaucasus.org/upload/publications/working_paper_53_en.pdf (accessed 25.06.2018).
43. Trier T., Turashvili M. *Resettlement of Ecologically Displaced Persons. Solution of a Problem or Creation of a New? Eco-Migration in Georgia 1981–2006*. ECMI Monograph no. 6. Flensburg, 2007. 72 p.
44. *Ramochnaia konventsia o zashchite natsional'nykh men'shinstv*. URL: <https://rm.coe.int/168007cddc> (data obrashcheniia: 20.06.2018). (in Russ.) [*Framework Convention for the Protection of National Minorities*. Available at: <https://rm.coe.int/168007cddc> (accessed 20.06.2018).]

N.V. Bagapsh. Demographic Colonization as a tool of politics of National Homogenization in the Georgian SSR (on the example of Gudauta district of Abkhazia)

The work researches the resettlement policy of the Georgian SSR during the Stalin era on the example of the organized resettlement of peasants from the western regions of Georgia to the Gudauta district of Abkhazia. The political, socio-cultural and geographical logic of Tbilisi-organized mass migration of the Kartvelian population to Abkhazia in the 1930s–1950s is analyzed. The demographic colonization of Abkhazia is considered, on the one hand, as one of the elements of the polycomponent policy of the Georgianization of the autonomous republic in the Stalin era, on the other – as a particular example of the implementation of the policy of national homogenization of Georgia, conducted by Georgian elites from the second half of the 19th century up to the present day.

Key words: *Abkhazia, ethnic demography of Abkhazia, Georgianization of Abkhazia, Gudauta district, organized migration in the Georgian SSR.*

О РЕВИЗИИ ПРАВА НА САМООПРЕДЕЛЕНИЕ

Автор считает, что вся международно-правовая система, касающаяся парадигмы права на самоопределение, безнадежно устарела и требует радикальной ревизии. Предлагаются некоторые принципиальные подходы к реформированию этой системы.

Ключевые слова: право на самоопределение, нация, этнос.

Мне неоднократно, по разным поводам приходилось писать о проблемах, связанных с концептуализацией и реализацией права на самоопределение [1: 233–244; 2: 3–16; 3; 4: 199–202; 5: 157–161; 6: 5–23; 7: 174–190]. И всякий раз удручало сознание того, что ничего конструктивного и альтернативного существующим в международном праве положениям, касающимся этой категории, в голову не приходит, а бесконечно критиковать без предложения чего-то иного и конкретного становится уже неинтересно и малопродуктивно.

Вкратце изложу суть моих соображений относительно этих проблем, опуская многие и не только второстепенные аспекты, которых я уже касался в предыдущих публикациях.

1. Международные нормы, призванные регулировать право на самоопределение, разрабатывались большей частью в 1940–1960-е годы для нужд управления процессами деколонизации. Ныне ситуация радикально изменилась – приходится иметь дело с претензиями на самоопределение в рамках существующих государств и, к тому же, являющихся членами ООН, что предполагает признание и гарантию их суверенитета и территориальной целостности. В этих условиях право на самоопределение зачастую вступает в противоречие с Уставом ООН и другими международно-правовыми документами, например, с Заключительным актом Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (1975 г.), который декларировал нерушимость послевоенных границ и территориальную целостность европейских государств.

А.Х. Абашидзе приводил в своей книге заключение одной неправительственной организации, сделанное еще в 1993 г.

«Развитие **концепции права на самоопределение** поддерживают ученые и международные неправительственные организации. Представляют интерес в этом отношении изыскания организации “Защитники прав человека”. Эта организация утверждает: “Существующий подход международного сообщества к требованиям о самоопределении страдает целым рядом недостатков: 1) международное право рассматривается как страж всемирного status quo; 2) всегда запаздывает реакция мирового сообщества; 3) международное сообщество реагирует крайне неохотно; 4) подход международного сообщества – евро-центристский; 5) установлены немногочисленные жесткие стандарты, не годные к применению; 6) отсутствует прину-

длительный механизм гарантий этих стандартов; 7) требования о самоопределении рассматриваются лишь после падения центрального правительства и завершения конфликта; 8) зачастую международное сообщество упускает из виду конечную цель требований о самоопределении, а именно откликнуться на волю народа...» [8: 199]. Нельзя сказать, что это исчерпывающий перечень недостатков применения права на самоопределения и что тут не с чем поспорить. Но в основном, на мой взгляд, суть спектра проблем обозначена верно. И главное – это то, что отмечено в п. 8.

Аргументированная критика доктрины самоопределения звучит уже несколько десятилетий, однако за это время фактически ничего альтернативного и позитивного предложено не было. Складывается впечатление, что никто не хочет связываться с решением столь сложной проблемы, неизбежно предполагающим выработку каких-то радикальных подходов.

2. Применительно к современным политическим реалиям мироустройства основные, но, наверняка, не все вопросы, возникающие при анализе означенных проблем, мне видятся так: «... в чем суть права на самоопределение; кто и кем может быть признан его обладателем; как оно должно рассматриваться в контексте соотношения индивидуальных и коллективных прав; каковы механизмы осуществления права на самоопределение; где это право должно заканчиваться, чем и кем ограничиваться; приоритет национального или международного права должен действовать при реализации принципа самоопределения?» [6: 14].

3. В контексте этих вопросов практическую политическую значимость приобретают академические дискуссии вокруг понятий «этнос», «нация», «народ»: о чем следует говорить – о праве наций, народов или этнических общностей на самоопределение? Или же эти и близкие им понятия вообще надо исключить из международно-правовой риторики, тем более что придать им четкую правовую определенность едва ли возможно? И такая мысль уже высказывалась [8: 183–184].

Я все более склоняюсь к тому, чтобы оперировать более общими, но, как ни странно, и более инструментальными понятиями, вроде «территориальное (региональное) самоопределение», «культурно-территориальное самоопределение» или как-то еще в этом духе [6: 20], имея в виду увеличивающуюся этнокультурную мозаичность и интенсивные интеграционные процессы, которые способствуют формированию именно особых субнациональных и синтетических в этнокультурном отношении территориальных общностей.

На эту мысль наводят, в частности, создание и до сих пор (в течение уже более четверти века!) довольно устойчивое существование Приднестровской Молдавской Республики, провозглашение Донецкой и Луганской народных республик, референдум в Крыму. На мой взгляд, все эти акты самоопределения состоялись в рамках именно таких регионально-культурных сообществ. О Каталонии и говорить нечего – в Испании существует система регионального (а не этнического) федерализма.

Надо опять констатировать, что я не предлагаю чего-то принципиально нового. Еще в 1990-е годы высказывалось мнение, что право на самоопределение надо передать от наций или каких-то иных групп людей, фигурирующих в контексте этой проблемы, территориальным сообществам [8: 197]. Однако это предложение не нашло отклика и вообще сколько-нибудь серьезного внимания.

Требуются, однако, некоторые оговорки.

Во-первых, сделанный мной акцент на территориально-культурном факторе (а к нему надо, конечно, добавить еще прочную систему экономических связей внутри данного региона, если она сложилась), отнюдь не отрицает самоопределения собственно этно-территориального. Территориальное (культурно-региональное) самоопределение может распространяться на любые типы локализованных человеческих сообществ, сознающих себя в качестве претендентов на это право.

Во-вторых. Практически все особые регионы, выделяемые (как края и области в РФ) или не выделяемыми административными границами (как, например, Новгородская), могут рассматриваться в качестве тех самых субнациональных общностей с соответствующим самосознанием значительной части населения. Однако случаев стремления к сецессии в мировом масштабе, да и в рамках подавляющего большинства стран мира, сравнительно мало. А дело, видимо, в том, что только в определенных, критических условиях именно региональное самосознание может резко обостряться и подавлять самосознание общенациональное (если, конечно, последнее успело сложиться). На Украине, а до того в Приднестровье, это и случилось. Но региональное самосознание может отступать на второй план с изменением политической ситуации: это произошло с Крымом, который сменил государственную прописку и в результате перестал быть чужим для нашего государства, куда он впрочем стремился как минимум со времени распада СССР, но уже в другом государстве (куда он, впрочем, стремился как минимум со времени распада СССР); то же самое наверняка произошло бы в случае присоединения Донбасса к России.

4. Главная, наиболее сложная и драматичная коллизия связана с самоопределением в форме сецессии – выходом части территории государства из его состава. Реализация этого типа самоопределения обязательно ведет к нарушению чьих-то прав и интересов, сопряжена с практически неизбежными конфликтами, насилием, войнами.

Оценивая движения за самоопределение последних десятилетий в разных странах мира, приходишь к мысли, что они имели, по сути, сугубо *ситуативный характер* [6: 20], то есть определялись спецификой ситуации в соответствующих странах и внешней конъюнктурой, а не смутными международно-правовыми нормами, которыми можно манипулировать в своих интересах – как сторонниками самоопределения в данных конкретных случаях, так и его противниками. Ясно, что такого рода *ситуативное самоопределение* не может быть признано в качестве нормы, поскольку оно установило бы только одно право – право сильного. Это, своего рода «прецедентное право» сильного и наглого, хорошо демонстрируется, с одной стороны, коллизиями в духе решения Международного суда ООН в Гааге (1 декабря 2008 г.) о законности одностороннего провозглашения независимости Косова от Сербии, а с другой стороны, упорным нежеланием западных держав признать правомерность самоопределения Абхазии, Южной Осетии, Крыма, Донбасса.

На мой взгляд, выход из сложившегося положения вещей в области права на самоопределение может состоять в *капитальной ревизии* всего корпуса соответствующих международных и национальных правовых норм и подпирающих эти нормы концептуальных ориентиров и идеологических установлений. Если продолжать игнорировать или бесконечно откладывать проблему и не говорить о ней, то и решить ее будет невозможно никогда.

Разумеется, с моей стороны было бы крайне самонадеянно и нескромно заявить, что я знаю, как это все сделать. Но, все же, некоторые самые принципиальные сооб-

ражения я позволю себе высказать с надеждой, что заинтересую коллег и, возможно, спровоцирую развитие этой темы на страницах «Вестника антропологии».

Итак, вот мой краткий ревизионистский «план-проспект».

1. Самоопределение признается в качестве неотъемлемого права человека и групп людей на основании осознания ими своих потребностей и интересов, а также этнической, культурной, расовой, языковой и религиозной особенности.
2. Самоопределение на индивидуальном уровне заключается в свободном выборе человеком своей групповой идентичности, языка, религии (или отсутствия таковой), образовательной среды, культурной ориентации. Право на индивидуальное самоопределение вступает в силу по достижении человеком совершеннолетия и полноправия в рамках законодательства данного государства. Никто не имеет права навязывать человеку против его воли какую-либо идентичность, независимо от его происхождения. В советское время такое навязывание было возможно административным способом – за счет знаменитого пункта в паспорте и в других личных документах о национальной принадлежности человека. После его отмены соответствующее воздействие на личность может осуществляться через общественное мнение, пропаганду в СМИ, неофициальное давление властей, например, при проведении переписей населения.
3. Самоопределение на групповом уровне может осуществляться в следующих формах.

Экстерриториальная национально-культурная автономия, обеспечивающая при необходимости создание специальной инфраструктуры, создающей возможности для поддержания языка, культуры, вероисповедания данной группы.

Создание таких ЭНКА осуществляется на основе *национального законодательства*, а в спорных случаях при участии (консультации, посредничество и пр.) ООН или иных облеченных соответствующими полномочиями международных организаций.

Территориальная автономия в рамках существующих государств создается на основе тоже *национального законодательства* посредством референдума среди всего населения данной территории с последующим рассмотрением и утверждением (или не утверждением) его результатов верховной государственной властью. Характер и объем полномочий автономии определяется *национальным* же законодательством.

Границы такой автономии устанавливаются с учетом мнения компактно проживающего населения данной территории, проголосовавшего против ее учреждения. Территория, занимаемая этой группой населения, исключается из состава создаваемой автономии.

Создание автономии не должно нарушать принципов суверенитета и территориальной целостности государства. Спорные случаи могут регулироваться при участии ООН или иных облеченных соответствующими полномочиями международных организаций.

Территориально-автономная форма самоуправления неплохо апробирована опытом разных стран (прежде всего, Советского Союза и постсоветской Российской Федерации). Но и здесь есть сложности, во многом связанные с неразработанностью этой темы в международном праве [8: 194]. В частности, возникает вопрос о

различении автономной и федеративной систем политико-территориального государственного устройства. Поэтому, кстати, в научной литературе испанская система трактуется то так, то этак¹.

На мой взгляд, главная коллизия заключается вот в чем. В случае автономизации обычно имеется в виду унитарное государство с некоторыми территориями, обладающими особым, привилегированным статусом и соответствующими правами, которые не имеют другие регионы страны. Под федеративной системой понимается разделение всей (или почти всей, если есть еще те самые автономии) страны на равноправные и, соответственно, равноправные, своего рода субгосударственные политико-территориальные образования.

В обоих случаях встает, по сути, главный вопрос – вопрос об объеме полномочий автономий и субъектов федерации. А если взять пример советской государственной системы, во многом сохраняющейся и в современной Российской Федерации, то получается довольно сложно. Мало того, что в составе некоторых регионов РФ есть автономии, субъекты федерации – республики, с одной стороны, и края и области, с другой стороны, обладают разными статусами и реальными правами. Республики демонстрируют своеобразный симбиоз принципов федерализма и привилегированного автономизма – потому, что они понимаются как «национальные», то есть привязанные к соответствующему «титовскому» этносу². У нас для этого экзотического варианта придумали даже термин «ассиметричная федерация» – очевидно, для того, чтобы не трогать строение РФ.

Сецессия – выход определенной территории из состава данного государства и создание собственной государственности или вхождение в состав другого государства. Вопросы сецессии решаются на референдуме с участием всего населения соответствующей территории, при этом население, проголосовавшее против сецессии, имеет право остаться в составе материнского государства с занимаемой им компактной территорией.

Результаты референдума рассматриваются верховной государственной властью на предмет соблюдения соответствующих законодательных норм и процедур – совместно со специально создаваемой для *каждого такого случая* комиссией ООН: в состав комиссии и корпуса экспертов не могут входить представители приграничных государств.

Нарисованная схема может, вероятно, показаться слишком куцей по содержанию и наивной с точки зрения правил сочинения правовых документов. Но я и не претендовал ни на полноту отражения соответствующей проблематики, ни на вторжение в область профессиональной юриспруденции на ниве международного права. Моя позиция – это позиция человека, работающего в русле этнополитических исследований.

Рисуя эту схему, я специально избегал общих, декларативных положений, сосредоточившись на *некоторых* конкретных вопросах, которые мне представляются особенно важными в контексте проблемы самоопределения. Международное право в данном вопросе насыщено именно декларативными благопожеланиями, а конкретики, соответствующей современным условиям миропорядка, нет.

Примечания

- ¹ Проблема усугубляется, как это часто бывает в контексте (этно)политической тематики, сугубо терминологическими нюансами. Характерный пример – Швейцарская Конфедерация, которая реально является «образцово-показательной» федерацией с точки зрения принципов ее организации.
- ² А еще бывают попытки внести элементы конфедерализма. Это было в СССР в 1990 – 1991 годах, когда некоторые союзные республики требовали предоставить им право самостоятельной внешнеполитической и внешнеэкономической деятельности. Это было и в Российской Федерации после распада СССР. Или, например, Бавария традиционно, по разным поводам, периодически проявляет желание проводить собственную политику, противоречащую позиции руководства ФРГ.

Литература

1. Чешко С.В. Доктрина самоопределения: иллюзии и реальность // *Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ* / Под ред. В.С. Малахова и В.А. Тишкова. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 233–244.
2. Чешко С.В. Кризис доктрины самоопределения // *Этнографическое обозрение*, 2001. № 2. С. 3–16.
3. Чешко С.В. *Распад Советского Союза: этнополитический анализ*. М.: ИЭА РАН, 1996. 304 с.
4. Чешко С.В. Рец. на: Губогло М.Н. Страсти по доверию. Опыт этнополитического исследования референдума в Гагаузии. – М.: ИЭА РАН, 2014. 214 с. // *Вестник антропологии*, 2014. № 1(28). С. 199–202.
5. Чешко С.В. Рец. на: Губогло М.Н. Энергия доверия. Опыт этносоциологического исследования Референдума в Крыму 16 марта 2014. Кишинев: F.E. – P. «Tipografia Centrală», 2014. 222 с. // *Вестник антропологии*, 2015. № 2(30). С. 157–161.
6. Чешко С.В. «Русский вопрос» в этнополитическом контексте // *Вестник антропологии*, 2018. № 2 (42). С. 5–23.
7. Cheshko S. The challenges of self-determination // *Peoples, Identities and Regions. Spain, Russia and the Challenges of the Multi-Ethnic State* / edited by Marina Martynova, David Peterson, Roman Ignatiev & Nerea Madariaga. Moscow: IEA RAS, 2015. Pp. 174 – 190.
8. Абашидзе А.Х. Защита прав меньшинств по международному и внутригосударственному праву. М.: «Права человека», 1996. 476 с.

References

1. Cheshko S.V. Doktrina samoopredeleniia: illiuzii i real'nost'. *Mul'tikul'turalizm i transformatsiia postsovetских obshchestv*. V.S. Malakhova i V.A. Tishkova (eds). M.: IEA RAN, 2002. Pp. 233–244. (In Russ.) [Cheshko S.V. The Doctrine of Self-Determination: Illusions and Reality / Multiculturalism and the Transformation of Post-Soviet Societies. Ed. by V.S. Malakhov and V.A. Tishkov. Moscow: IEA RAS, 2002. Pp. 233–244]
2. Cheshko S.V. Krizis doktriny samoopredeleniia. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2001. No. 2. Pp. 3–16. (In Russ.) [Cheshko S.V. The Crisis of the Doctrine of Self-Determination. *Ethnographic Review*, 2001. No. 2. Pp. 3–16]
3. Cheshko S.V. *Raspad Sovetskogo Soiuz: etnopoliticheskii analiz*. M.: IEA RAN, 1996. 304 pp. (In Russ.) [Cheshko S.V. *The collapse of the Soviet Union: ethnopolitical analysis*. Moscow: IEA RAS, 1996. 304 p.]
4. Cheshko S.V. Review to: Guboglo M.N. Strasti po doveriiu. Opyt etnopoliticheskogo issledovaniia referendum v Gagauzii. Moscow: IEA RAN, 2014. 214 s. *Vestnik antropologii*, 2014. No. 1 (28). Pp. 199–202. (In Russ.) [Guboglo M.N. Passion by trust. The experience of ethnopolitical study of the referendum in Gagauzia. - Moscow: IEA RAS, 2014. 214 p.]

- Herald of Anthropology, 2014. No. 1 (28). Pp. 199–202].
5. Cheshko S.V. Review to: Guboglo M.N. *Energiia doveriia. Opyt etnosotsiologicheskogo issledovaniia Referenduma v Krymu 16 marta 2014*. Kishinev: F.E. – P. «Tipografia Centrală», 2014. 222 p. *Vestnik antropologii*, 2015. № 2(30). Pp. 157–161. (In Russ.) [Guboglo M.N. The energy of trust. The experience of the ethnosociological study of the Referendum in the Crimea on March 16, 2014. Chisinau: F.E. - P. “Tipografia Centrală”, 2014. 222 p. Herald of Anthropology, 2015. No. 2 (30). Pp. 157–161]
 6. Cheshko S.V. «Russkii vopros'» v etnopoliticheskom kontekste. *Vestnik antropologii*, 2018. No. 2 (42). Pp. 5–23 (In Russ.) [«Russian Question» in the ethno-political context. Herald of Anthropology, 2018. No. 2 (42). Pp. 5–23]
 7. Cheshko S. The challenges of self-determination. *Peoples, Identities and Regions. Spain, Russia and the Challenges of the Multi-Ethnic State*. Ed. by Marina Martynova, David Peterson, Roman Ignatiev & Nerea Madariaga. Moscow: IEA RAS, 2015. Pp. 174–190.
 8. Abashidze A.Kh. *Zashchita prav men'shinstv po mezhdunarodnomu i vnutrigosudarstvennomu pravu*. Moscow: «Prava cheloveka», 1996. 476 p. (In Russ.) [Abashidze A.Kh. Protection of minorities rights in international and domestic law. Moscow: “Human Rights”, 1996. 476 p.]

Cheshko S.V. On the revision of the right to self-determination.

The author believes that the entire international legal system, concerning the paradigm of the right to self-determination, is hopelessly outdated and requires a radical revision. Some basic approaches to reforming this system are proposed.

Key words: *a right to self-determination, nation, ethnos.*

МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ И ПРОБЛЕМЫ

УДК 39+325.1+ 479.224

© Р.Ш. Зельницкая (Шларба)

АБХАЗСКИЕ РЕПАТРИАНТЫ: ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ

Статья посвящена абхазским репатриантам, которые, в силу различных причин, решили вернуться на историческую родину в конце XX – в начале XXI вв., проблемам, с которыми они сталкиваются в процессе адаптации. В статье описываются две группы репатриантов и обращается внимание на отличие проблем, которые возникают перед ними. Среди таковых наиболее острой является языковая проблема.

Ключевые слова: репатрианты, Турция, Сирия, диаспора, адаптация

Целью данного исследования является анализ социальных и экономических обстоятельств адаптации абхазов-репатриантов, возвращающихся из Турции и Сирии на историческую родину. В статье рассматриваются история начала процесса репатриации в конце XX в., основные различия между двумя группами репатриантов, а также проблема государственного регулирования процесса репатриации в условиях существования Абхазии как «полупризнанного» государства.

Первый обобщающий очерк по зарубежным абхазам принадлежит Г.А. Дзидзария. В его монографии посвященной проблемам истории Абхазии позапрошлого столетия, основанной на огромном количестве разнообразного фактического материала, нашли широкое освещение не только вопросы многосложной истории выселения абхазских и других кавказских горцев в Турцию, но и дальнейшая тяжелая судьба мухаджиров и их потомков. В монографии даются краткие сведения о пребывании абхазов в Сирии, Иордании и Египте [1]. Более развернутый очерк по этой тематике написан Ш.Д. Инал-ипа. В своей работе «Зарубежные абхазы» (1990) он рассматривает вопросы абхазской диаспоры со времени ее образования в первой половине XIX века и до конца XX века [2]. В обеих работах основное внимание уделяется абхазам, проживающим в Турции, другие же регионы в работе затронуты мало. Еще один обобщающий очерк по теме можно найти в работе Safran W. *Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return* (1991). Нельзя не отметить и статью Ю.Г. Аргун в коллективной монографии «Абхазы» (2007), в которой содержится богатый материал о жизни потомков мухаджиров за пределами родины [3].

Среди специальных исследований, посвященных изучению проблемы абхазского зарубежья в арабском мире, выделяется статья Л. Кучберия на абхазском языке, в которой она детально описывает семейную жизнь абхазов, проживающих в арабских странах [4]. Другой представляющей интерес работой является исследование раннего этапа пребывания абхазов в Египте Р.Х. Гожба (в другой транслитерации –

Р.Х. Гуажба) [5], а Б.Б. Шинкуба пишет о народах Западного Кавказа и Османской империи во второй половине XIX – первой половине XX века и последствиях мухаджирства [6]. Этим в основном исчерпывается историография проблемы в ее узком, абхазском, аспекте. Единственным диссертационным исследованием по данной проблематике стала работа Э.А. Гургулия *«Абхазы в структуре Северокавказской диаспоры в арабском мире (XVIII–XX вв.)»* (2014), в которой автор рассматривает абхазов в сообществе с другими выходцами с Северного Кавказа [7].

В данной статье в качестве источников, кроме полевого материала, будут использованы отдельные работы по истории возникновения абхазской диаспоры, а также статьи-интервью с сайтов On Kavkaz.com и iamik.ru.

При проведении интервью в ходе полевых исследований предпочтение было отдано персонализированному подходу, то есть опросу информантов методом глубинного интервьюирования, которое позволяет более детально и глубоко проанализировать процесс адаптации репатриантов и степень интенсивности их коммуникации с коренным абхазским населением. В работе также были использованы материалы предшественников, занимавшихся историей возникновения абхазской диаспоры в Турции и Сирии. Знание автором причин возвращения абхазов на родину и их образа жизни позволило избежать негативного отношения к нему со стороны репатриантов. Тем не менее, в ходе полевой работы он столкнулся с определенными трудностями. Самой главной проблемой был языковой барьер. Особенности сложности возникли в среде репатриантов из Сирии, большая часть которых говорит только на арабском языке.

Основные исследования проводились автором в Республике Абхазия в августе 2016 года в местах компактного проживания репатриантов.

История возникновения абхазской диаспоры в Турции и Сирии

Конец XVIII века и весь XIX век – черная страница не только в истории абхазов, но и всех народов Северного Кавказа. В результате событий, происходивших на протяжении столетия, многие из них, оказались на грани полного исчезновения. Начавшаяся в первой четверти XIX века Кавказская война и многочисленные русско-турецкие войны стали причиной насильственного выселения коренного кавказского населения в страны Ближнего Востока (Турция, Сирия), вошедшего в историю как *«мухаджирство»*¹. Таким образом, переселенческое движение из Абхазии на протяжении XIX века было частью более общего процесса, получившего широкое распространение на всей территории Кавказа и носившего частично насильственный характер.

«Кавказская миграция – беспрецедентный случай в истории человечества за последние двести лет (сравнимый разве что с Великим исходом евреев из Египта), когда в результате войны один народ – адыги (современные черкесы, кабардинцы и адыгейцы) – был выселен почти полностью (около 90% населения), а другие – частично» [8].

Суть политики Российской империи на Кавказе, с предельной четкостью сформулированная в свое время императором Николаем I в рескрипте на имя главнокомандующего на Кавказе И.Ф. Паскевича, заключалась в «усмирении навсегда горских народов или истреблении непокорных». Любое сопротивление подавлялось силой оружия в ходе карательных экспедиций. По официальным данным, экспедиционный отряд генерала Н.Н. Муравьева в декабре того же года оставил «совершенно пустым» абхазское горное село Дал с населением около 6 тыс. человек. Другой пример

политики – приказ М.С. Воронцова (наместник на Кавказе в 1844–1854 годах) № 69 от 19 ноября 1853 года по Отдельному Кавказскому корпусу, в котором отмечалась «заслуга» генерала Козловского, который «истребил все окрестные аулы, а равно заготовления, сделанные жителями на зиму». «*Мухаджирскими*» годами для Абхазии стали 1810, 1821, 1824, 1830, 1837, 1840–1841, 1855, 1864, 1867, 1877. В первой половине XIX века в Турции проживало до 30 тыс. абхазов. А только в результате *мухаджирства* 60–70-х годов XIX в. Абхазию покинули около 80000 абхазов [9].

Вследствие *мухаджирства* на территории ряда регионов Ближнего Востока и Северной Африки, входивших в состав Османской империи (ныне – территории Турции, Сирии, Иордании, Израиля, Египта, Туниса и других государств), образовалась значительная по численности, географии расселения и степени общественно-политического влияния абхазская диаспора. Она была включена в достаточно сложную полиэтническую общность – северокавказскую диаспору, в которую в настоящее время входят практически все народы Северного Кавказа: адыги, абазины, осетины, карачаевцы, балкарцы, чеченцы, ингуши и большинство народов Дагестана.

Северокавказская диаспора в арабском мире известна как *ал-шаракис*, т.е. «черкесы». Данное обстоятельство можно объяснить тем, что этноним «черкесы» в прошлом применялся как обобщающий по отношению к нескольким этносам, самоназвание которых было «адыге». Помимо абхазов, к ним относятся современные адыгейцы, кабардинцы, черкесы и абазины. Адыгейский язык вместе с абхазским, абазинским, кабардинским и убыхским входит в абхазо-адыгскую группу северокавказской языковой семьи.

На ранних этапах эмиграции большую часть северокавказских переселенцев составляли собственно черкесы, поэтому это название стало собирательным как для адыгов, так и для всех выходцев с Северного Кавказа. По этому поводу турецкий генерал, шапсуг по происхождению, Исмаил Беркок в своем труде писал: «Каждый адыг является черкесом, однако, не каждый черкес является адыгом. Это положение сохраняет свою актуальность и по сей день» [10].

По сообщению известного тюрколога В.В. Цибенко: «По политическим мотивам *«черкесскость»* долгое время была под запретом, а лидеры черкесского движения были объявлены изменниками за попытку ведения независимой политики в поддержку султанской власти. При установлении республиканского строя черкесские организации были закрыты, а лидеры черкесского движения объявлены изменниками за попытку ведения независимой политики, поддержку султанской власти и халифата. По принципу коллективной ответственности виновными за действия отдельных лиц считались все турецкие черкесы. С этого времени начинается формирование диаспорального самосознания у потомков махаджиров. Быстрое увеличение количества турецких граждан кавказского происхождения, приходится на 70-е годы XX века, когда «урбанизация обеспечила приток в город молодежи из глубинки» [11]. Сложившаяся ситуация способствовала сплочению, а коллективный страх неизбежной ассимиляции заставлял людей искать опору в общем прошлом. Именно по этим причинам в настоящее время представители диаспоры следят за событиями, происходящими на их исторической родине, и в ряде случаев диаспора выступает в качестве активного политического актора, что достаточно ярко проявилось в период драматических событий в Абхазии (1992–1993) и Чечне (1994).

В течение всего XX века, когда в СССР правил коммунистический режим, мухаджиры не могли не только посещать Абхазию, но и поддерживать связь со своими соотечественниками. В период пребывания у власти М.С. Горбачева местные абхазы и мухаджиры впервые получили возможность по специальному приглашению ездить друг к другу. Одними из первых, кто смог увидеться с родственниками-мухаджирами были представители интеллигенции и участники музыкальных и танцевальных коллективов Абхазской АССР. В 1990 г. советский хореограф К. Тарба специально отправился в Турцию и создал танцевальный коллектив из турецких мухаджиров. Затем он добился организации гастрольного тура ансамбля по всей Абхазии. Это событие, как для коренных абхазов, так и для мухаджиров имело огромное значение. Потомки мухаджиров впервые в жизни увидели свою историческую родину и соприкоснулись с абхазской культурой, абхазы же, в свою очередь, были рады увидеть потомков тех, кто насильственно был выселен из Абхазии.

О некоторых ярких моментах связанных с возвращением мухаджиров очевидцы до сих пор с волнением вспоминают: «Одним из первых, кто приехал из Сирии был врач, экс-депутат Парламента Сирии и один из лидеров черкесской диаспоры на Ближнем Востоке на Ближнем Востоке Шараф Маршан. Его встретили в аэропорту. По дороге в Абхазию он спросил: “Мы уже в Абхазии?” Когда ему ответили, что они уже едут по Абхазии, он попросил остановить машину. Все в недоумении наблюдали, что будет дальше. Он вышел из машины наклонился и поцеловал землю. Присутствующие были так впечатлены увиденным, что не смогли сдержать слез» [12: Нанба].

С 1991 года, после распада СССР, среди мухаджиров оказалось немало желающих переехать на постоянное место жительства на историческую Родину. Причиной, побуждавших потомков мухаджиров вернуться, была не только тоска по родной земле, но и боязнь ассимилироваться в турецкой или сирийской среде, а также неудовлетворенность своим положением на новой Родине. Здесь следует привести замечания В.В. Цибенко (Ивановой), которая пишет об отношении турецких мухаджиров к Родине: «В это время появляется разделение на главную Родину, или Родину-мать (*анаватан*, *Кавказ*), и просто родину (*ватан*, *Турция*)» [13].

Полевой материал моей статьи свидетельствует, что турецкие мухаджиры разделяют понятие Родины по отношению к Турции и Абхазии. Оказавшись в Турции, представители отдельных сел старались по возможности селиться компактно. Местам своего расселения они присваивали абхазскую топонимику, которая частично сохранилась и по сей день. В ходе беседы с представителем турецкой диаспоры я спросила его: «Собирается ли он в этом году он поехать в Джгерду (село в Абжуйской Абхазии)?», на что он мне ответил вопросом: «В какую Джгерду: абхазскую или турецкую?» [12: Шларба].

Таким образом, первые репатрианты, решившие вернуться на родину, были из Турции. Это было связано с тем, что у турецких абхазов лучше сохранилась память о своем историческом прошлом. После окончания грузино-абхазской войны в 1993 г. в Абхазию приехали десятки потомков мухаджиров, но из-за тяжелых послевоенных условий и разрухи многие из них вернулись обратно в Турцию. Тем не менее, возвращение репатриантов на протяжении всех 1990-х годов не прекращалось, в связи с чем в 1993 г. в Абхазии был создан Государственный комитет по репатриации, но государственной программы по репатриации как таковой не существовало, хотя

попытки ее разработать предпринимались. В 1998 г. парламент Абхазии принял закон «О репатриации», согласно которому репатриантами были признаны потомки этнических абхазов (абаза), переселенных из Абхазии в XIX веке в результате российско-турецких войн и политических выступлений против колониальной политики Российской империи; они получили право вернуться в Абхазию. Причем они наделялись теми же правами, что и жители Абхазии. В 2011 г. Леониду Лакербая, тогдашнему премьер-министру Абхазии, был представлен проект госпрограммы по репатриации, созданный на основе разработанной ранее концепции Госкомитета. Эта программа касалась всей абхазской диаспоры, проживающей в 53 странах мира и была направлена на сохранение этноса и языка. «Репатриация, то есть объединение народа, и решение демографической проблемы в целом должны стать национальной идеей. Наряду с сохранением языка и культуры. Это вопрос безопасности нашего государства, вопрос существования нации», – отмечал председатель Государственного комитета Абхазии по репатриации Вадим Харазия в интервью для РИАИ [14].

В настоящее время Комитет по репатриации продолжает вести активную работу с мухаджирами и занимается благоустройством быта репатриантов: им предоставляется жилье в Сухуме, Дранде, в селах Гульрипшского и Очамчирского районов и оказывается ежемесячная финансовая помощь в размере 10 тыс. рублей (270 долларов). Дети дошкольного и школьного возраста по ходатайству Госкомитета поступают в детские сады и школы. 28 студентов из числа репатриантов сегодня учатся в Абхазии, лучшие из них получают стипендию Омара Бейгуаа. Таким образом, первые пять лет после переезда, власти оказывают поддержку репатриантам в соответствии с законом о репатриации [Там же].

В последнее десятилетие в мусульманских странах растет нестабильность. Начавшаяся гражданская война в Сирии подтолкнула потомков мухаджиров искать убежище на своей исторической родине. В Абхазии силами Комитета по репатриации было развернуто широкое общественное движение за поддержку и возвращение братьев домой. По официальным данным, к 2014 г. в Абхазии проживало уже около 3000 репатриантов из Турции и Сирии. В настоящее время их число составляет более 4000 человек.

Координатор кавказского отделения EurasiaNet в Тбилиси Элизабет Оуэн, в статье Абхазская диаспора мечтает о возвращении домой еще в 2009 г. писала о настроениях отдельных представителей абхазской диаспоры в Турции. Некоторые пожилые абхазы показывали ей фотографии своих предков и говорили, что мечтают хотя бы раз увидеть Абхазию, где говорят на родном языке. Ее исследования показали, что большинство опрошенных готовы и хотят вернуться на историческую родину, но немногие на это решаются, что связано с боязнью, оставить налаженную жизнь. «Турция открыла нам свои объятия, и мы очень благодарны ей за это, – говорит абхаз Тургут Сило, владелец транспортной компании из турецкого города Инегол близ Бурсы. – Мы никогда не забывали о наших корнях, но свою судьбу мы связали с этой страной» [15].

Говоря о проблемах репатриации в Абхазии, следует указать, что, например, в 2015 г. зарегистрировались 324 человек старше 16 лет, из них абхазские паспорта получили 124 человека. Здесь встает вопрос, все ли репатрианты получают абхазские паспорта? Представитель Комитета по репатриации пояснил, что абхазские паспорта получают те, кто докажет свое абхазское происхождение. При возвращении

в Абхазию потомки мухаджиров стараются вернуть свои абхазские фамилии. У тех, кто возвращается из Турции, проблем со знанием своей абхазской фамилии проблем не возникает. Со сложностями сталкиваются сирийские мухаджиры, поскольку они подверглись большей ассимиляции, чем турецкие, и многие из них не сохранили свои абхазские фамилии. Причиной этому является, во-первых, их малочисленность в Сирии (по одним данным 1200 семей, по другим – 1200 человек), во-вторых, разбросанность по всей Сирии. Так, можно привести пример, когда семья в ходе изучения документов была причислена к фамилии Догуз, но благодаря дополнительным исследованиям архивных материалов удалось точно установить, что они являются представителями фамилии Аргун [12: Маршан].

Несмотря на поддержку, оказываемую репатриантам правительством и Комитетом по репатриации, между потомками мухаджиров и местными абхазами возникают некоторые проблемы, и одна из наиболее важных – языковая. В первую очередь это касается репатриантов из Сирии. В то время как турецкие репатрианты в большей или меньшей степени говорят по-абхазски, сирийские репатрианты говорят только на арабском и кабардинском языках и, реже, дополнительно на английском языке. Если в Турции среди абхазской диаспоры языком общения является абхазский язык, то в Сирии – кабардинский, это объясняется тем, что здесь кабардинцы составляют большинство черкесского населения страны. По некоторым данным, их количество превышает 25 000 человек.

Если с представителями турецкой диаспоры зачастую работают этнические турки, выступая в качестве переводчиков, то для репатриантов из Сирии были созданы специальные школы, где они могут обучаться абхазскому и русскому языкам. Тем не менее, часть из них до сих пор не говорит на этих языках. Так, представительница фамилии Куджба – по профессии фармацевт, но поскольку она так и не выучила абхазский или русский языки, не может найти работу по специальности и работает в кафе, владельцем которого является также репатриант из Сирии. Интересно, что некоторые выходцы из Сирии отказываются учить абхазский язык, объясняя это тем, что он очень сложный и поэтому учат русский, также являющийся языком общения в Абхазии.

Кроме того, со слов местных абхазов «репатрианты и не хотят учить абхазский язык, многие из них мечтают вернуться в Сирию, а Абхазия для них является перевалочным пунктом» [12: ПМА 2016].

Сами же репатрианты свое отношение к Абхазии выражают так: «Нас Абхазия приняла. Конечно, нам хотелось бы работать не в сфере обслуживания, а по специальности. Если мы уедем, то получится, что мы предаем нашу историческую родину» [12: Джения]. С другой стороны, сирийские репатрианты понимают, что, получив абхазские паспорта, они не могут уехать из Абхазии в Европу, как это сделали другие эмигранты, так как Абхазия является непризнанным большинством международного сообщества государством, и абхазский паспорт позволяет въезжать только в Россию или в те государства, которые признали ее как независимое государство. Таким образом, они могут уехать только обратно в Сирию.

Кроме языкового барьера, сирийские репатрианты сталкиваются с незнакомой абхазской жизнью: местными обычаями и отсутствием среди абхазов практикующих мусульман. Турецкие и сирийские репатрианты по вероисповеданию являются мусульманами, но между ними есть различия. Приверженность к исламу среди турецких репатриантов выражается в том, что они не едят свинину и не пьют алко-

гольные напитки, в то время как некоторые сирийские репатрианты носят хиджаб и большинство из них соблюдают мусульманские пищевые запреты. На мой вопрос ходят ли они в мечеть, последние давали отрицательный ответ. Одна информантка сказала: «Дома мама (ее свекровь) за нас всех молится» [12: Аргун].

Интересно как меняется внешний вид и отношение к религии сирийских репатриантов. Если в первое время они носили хиджабы и старались ходить в молельный дом (в Абхазии нет ни одной мечети), то в настоящее время совершают намаз только дома и одеваются уже по-европейски, то есть как все абхазы. Возможно, на это повлияли местные абхазы (негативно относящиеся к исламу), так как молодые люди на работе и на учебе начинают заводить с ними знакомства или даже дружбу. Кроме того, репатрианты, определенно стремятся выглядеть, как все. Тем не менее, несмотря на внешние изменения, внутренний мир сирийских репатриантов, похоже, остается прежним, о чем можно судить по их способу решения матримониальных вопросов. В большинстве случаев они все еще хотят жениться или выйти замуж за мусульманина, но несмотря на то, что некоторая часть абхазов считаются мусульманами, не рассматривают их в качестве потенциальных жен или мужей, поскольку они не являются мусульманами по образу жизни. В этом они существенно отличаются от турецких репатриантов, которые довольно часто женятся на местных абхазских девушках и говорят о своей религиозности следующее: «Мы не помешаны на религии» [12: Маргания].

Что касается турецких репатриантов, то они легче адаптируются и быстрее включаются в экономическую, политическую и социальную жизнь местных абхазов. Это можно объяснить тем, что, во-первых, они начали возвращаться раньше, во-вторых, сохранили язык и, в-третьих, традиционные обычаи для них не являются чуждыми. Что касается религиозных предпочтений, то среди них реже встречаются практикующие мусульмане, что объясняется тем, что даже в Турции ислам в их жизни не имел большого значения. Они еще реже, чем сирийские репатрианты, ходят в мечеть. Работник Комитета по репатриации Аляс Нанба поделился увиденным в Турции: «Мы находились в Турции в гостях у одного абхаза в селе Гумма. Мы слышали каждый день, как муэдзин призывает на намаз. Наши соотечественники, как ни в чем не бывало, сидят с нами, пьют кофе и продолжают общаться. Один день, второй, третий... на четвертый день приходит в этот дом местный мулла и говорит: “Вы хотя бы приходите в пятницу в мечеть, перед турками неудобно, поддержите меня”. – Анализируя увиденное, я пришел к тому, что наши соотечественники, когда встает вопрос [выбора] между религией и гостеприимством они выберут второе» [12: Нанба].

Мои полевые исследования свидетельствуют, что, действительно, турецкие репатрианты отличаются от сирийских по укладу жизни и занятиям. Практически все турецкие репатрианты заняты в сфере бизнеса и торговли, в то время как сирийские либо работают в сфере услуг, либо в государственных учреждениях – больницах, учебных заведениях, учреждениях культуры, на телевидении и т.д.

Как сирийские, так и турецкие абхазы с однофамильцами, родившимися и живущими в Абхазии, видятся редко. Их общение, как правило, ограничивается участием в похоронно-поминальных обрядах и посещением свадеб, но сами они при этом говорят, что хотели бы больше общаться со своими однофамильцами. Этому мешают сложившиеся культурные различия обеих групп. Кроме того у обеих групп в отношении друг к другу завышенные ожидания. Каждый из сторон ждет от другой что именно она сделает первый шаг к более тесному общению.

Подводя итоги, стоит задаться вопросом, почему так мало репатриантов вернулись на родину? Возможный ответ на него мы находим в материале Элизабет Оуэн, которая пишет: «Самые непосредственные надежды связываются у них с установлением прямого воздушного и морского сообщения между Абхазией и черноморским портом Трабзон в Турции. Представители диаспоры, желающие посетить родные места, должны сейчас ехать через Сочи на территории РФ, чтобы добраться до Абхазии – кружным путем, для которого еще и требуется российская виза. Вариант проезда через Грузию вообще не рассматривается.

Некоторые члены диаспоры, совершившие такую поездку, были разочарованы тем, что реальность оказалась далека от сложившихся у них представлений. Ветхие здания и плохая телефонная связь очень огорчили одну пожилую женщину из Анкары. «Это было не то, что я ожидала», – сказала она со вздохом.

Сидя в принадлежащем диаспоре кафе в центре Сухуми, группа турецких абхазов недавно сетовала, что российские пограничники взимают по 5 долларов с каждого приезжающего в Абхазию, не фигурирующего в согласованных списках. «Они диктуют условия. Спрашивают, куда мы направляемся на территории Абхазии, когда, зачем?», – рассказывает молодой внешнеполитический аналитик из Анкары Аслан Явуз Сир. По словам Явуза Сира, у некоторых путешественников из числа представителей диаспоры создалось такое впечатление, что «русские не хотят, чтобы мы возвращались назад» [15]. Есть основания предполагать что основной причиной настороженного отношения к представителям турецкой диаспоры является опасение усиления мусульманского влияния в регионе.

Анализируя процесс репатриации, следует различать две основные группы репатриантов и учитывать, что само по себе сохранение идентичности не может быть абсолютной гарантией социальной адаптации на исторической родине. Эту проблему на данном этапе решить невозможно, поскольку мы имеем дело со столкновением двух взаимоисключающих стремлений: с одной стороны репатрианты стремятся организовать мусульманскую жизнь привычным для себя образом отбрасывая все что с их точки зрения является «загрязняющим» ислам в современной абхазской культуре. В то время, как коренные абхазы настаивают на необходимости для адаптации придерживаться привычного для них жизненного уклада.

Примечания

¹ Термин происходит от арабского слова «мухаджир» (переселенец), изначально обозначавшего сподвижников пророка Мухаммада, переселившихся с ним из Мекки в Медину, а в XIX веке – массовое переселение коренного населения Кавказа в Османскую империю.

Источники и литература

1. Дзидзария Г.А. *Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия*. Сухуми: Алашара, 1982. 530 с.
2. Инал-ипа Ш.Д. *Зарубежные абхазы. (Историко-этнографические этюды)*. Сухуми: Алашара, 1990. 138 с.
3. Аргун Ю.Г. Абхазы за пределами родины. // *Абхазы* / отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе, Ю. Г. Аргун – М.: Наука, 2007. С. 451–476.
4. Кучбериа Л. *Араб тьылакук рычтъи апсуаа рхьлщитра ретнография акнытъ (Из этнографии абхазов арабских стран)* // *Алашара*. Сухуми, 1971. № 5. С. 13–18.
5. Гуажба Р. Х. *Из истории Кавказской диаспоры: абхазы, убыхи...* (Историко-литератур-

- ное эссе). Сухум: Дом печати, 2014. 52 с.
6. Шинкуба Б.Б. Народы Западного Кавказа и Османская империя во второй половине XIX – первой половине XX вв. Махаджирство и его последствие // *Кавказ: история, культура, традиции, языки*. Сухум: Дом печати, 2004. С. 95–103.
 7. Гургulia Э. А. *Абхазы в структуре северокавказской диаспоры в арабском мире: XVIII–XX вв.* Автореферат дис. к.и.н. М., 2014. 25 с.
 8. Вардания Г.Р. Из истории возникновения Кавказской диаспоры (абхазы и адыги) // *Кавказ и глобализация*, Лулеа, 2007. Т 1 (2). С. 121–133.
 9. Лакоба С.З. *Очерки политической истории Абхазии*. Сухуми: Алашара, 1990. 153 с.
 10. Berkok I. *Tarihçe Kafkasya*. Istanbul, 1958. 65 Pp.
 11. Цибенко (Иванова) В.В. Унификация в ответ на ассимиляцию: конструирование общности Северокавказской диаспоры в Турции // *Научная мысль Кавказа*, 2014. № 3. С. 75–81.
 12. ПМА 1 – *Полевые материалы автора. Экспедиция в Республику Абхазия в Гулрыпшский район, поселок Агудзера, сс. Дранда, Мачара, город Сухум*. Август 2016 (информанты – Нанба А.Р. 1982 г.р., Маргания С. 1984 г.р., Шларба С. 1976 г.р., Аргун М. 1990 г.р., Маршан М. 1975 г.р. Джения А.И. 1959 г.р.
 13. Иванова В.В. Черкесская диаспора Турции и вопрос репатриации на историческую родину // *Черкесский вопрос в России в конце XX – начале XXI веков: геополитические легенды и историческая память. Мат-лы междунар. круглого стола (г. Ростов-на-Дону, 18 декабря, 2012 г.)*. Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ ЮФУ, 2013. С. 53–60.
 14. Бутба, Беслан В Абхазии нарастает процесс «собираания нации» URL: <https://onkavkaz.com/news/775-v-abkhazii-narastaet-process-sobiraniya-nacii.html> (время обращения 18.06.2018)
 15. Оуэн, Элизабет Абхазская диаспора мечтает о возвращении домой URL: <http://iamik.ru/news/computers-mobiles/66886/> (время обращения 10.06.2018).

References

1. Dzidzaria G.A. *Mahadjirianism and Abkhazia problems of history of the XIX century*. Sukhumi: Alashara, 1982. 530 p. (In Russ) [Dzidzaria G.A. *Makhadzhirstvo i problemy istorii Abkhazii XIX stoletia*. Sukhumi: Alashara, 1982. 530 p.].
2. Inal-ipa SH.D. *Overseas Abkhazians (Historical ethnographic studies)*. Sukhumi: Alashara, 1990. 138 p. (In Russ) [Inal-ipa SH.D. *Zarubezhnye abhazy. (Istoriko-ethnograficheskie ehtyudy)*. Sukhumi.: Alashara, 1990. 138 p.].
3. Argun YU.G. *Abkhazians outside of the home country* // *Abhazy*. YU. D. Anchabadze, YU. G. Argun (ed.). M.: Nauka, 2007, P. 451–476 (In Russ) [Argun YU.G. *Abhazy za predelami rodiny* // *Abhazy*. YU. D. Anchabadze, YU. G. Argun (ed.). M.: Nauka, 2007, P. 451–476].
4. Kuchberia, L. *From ethnography of Abkhazians of Arab Countries* // Alashara. Sukhumi, 1971, № 5, P. 13–18 (in Abkh) [Kuchberia, L. *Arab t'yylakuk rycht'i apsuaa rhylychshetra retnografia aknyt'* // Alashara. Sukhumi, 1971. № 5. P. 13–18]
5. Guazhba, R. *From history of Caucasian diaspora: abkhazi, ubikhi (Historical-literary essay)*. Sukhum: Dom pechati, 2004. 52 p. (in Russ) [Guazhba R. H. *Iz istorii Kavkazskoj diaspory: abhazy, ubyhi (Istoriko-literaturnoe esse)*. Sukhum: Dom pechati, 2014. 52 p.].
6. Shinkuba B.B. *West-Caucasian peoples and Ottoman Empire at the second half of the XIX–first half XX. Mahadjirianism and its consequences* // *Caucasus: History, Culture, Traditions, Languages*. Sukhum: Dom pechati, 2004, P. 95–103. (In Russ) [Shinkuba, B.B. *Narody Zapadnogo Kavkaza i Osmanskaya imperiya vo vtoroj polovine XIX – pervoj polovine XX vv. Mahadzhirstvo i ego posledstviya* // *Kavkaz: istoriya, kul'tura, tradicii, yazyki*. Sukhum: Dom pechati, 2004, P. 95–103].
7. Gurgulia, E.A. *Abkhazians in the structure of Arabic world' northcaucasian diaspora: XVIII–XX centuries*, PhD autoref., M., 2014. 25 p. (In Russ) [Gurguliya, E.A. *Abhazy v strukture*

- severokavkazskoj diaspory v arabskom mire : XVIII–XX vv.* Avtoreferat dis. ... k.i.n. M, 2014. 25 s.].
8. Vardaniya, G.R. *From the history of emergence of the Caucasian diaspora (Abkhazians and Circassians)* // *Caucasus and Globalization*, 2007, V. 1 (2), P. 121–133. (In Russ) [Vardaniya G.R. *Iz istorii vozniknoveniya Kavkazskoj diaspory (abhazy i adygi)* // *Kavkaz i globalizaciya*, 2007. T1 (2), P. 121–133]
 9. Lakoba, S.Z. *The sketches of Abkhazian political history*. Sukhumi: Alashara, 1990. 153 p. (In Russ) [Lakoba, S.Z. *Ocherki politicheskoy istorii Abkhazii*. Suhumi.: Alashara, 1990. 153 p.].
 10. Berkok, Ismail *The History of Caucasus*. Istanbul, 1958. 65 p. (In Turk) [Berkok, Ismail. *Tarihte Kafkasya*. Istanbul. 1958. 65 p.].
 11. Tsibenko (Ivanova), V.V. *Unification as reply to assimilation: designing of generality of Northcaucasian diaspora in Turkey*. (In Russ)// *Scientific Thought of Caucasus*, 2014, No 3, p. 75–81. (In Russ) [Tsibenko (Ivanova) V.V. *Unifikaciya v otvet na assimilyaciyu: konstruirovaniye obschnosti Severokavkazskoj diaspory v Turcii* // *Nauchnaya mysl' Kavkaza*, 2014. № 3. p. 75–81.].
 12. FMA *Field materials of Author. Expedition in Gulripsh area, Agudzera settlement, Machara and Dranda villages, Sukhum town. August 2016*. (Informants: Nanba A.R. d.b. 1982, Margania S. d.b. 1984, Shlarba S. d.b. 1976, Argun M. d.b. 1990, Marshan M. d.b. 1975, Dzheniya A.I. d.b. 1959).
 13. Ivanova, V.V. *Turkish Circassian diaspora and the question of the repatriation // Circassian Problem in Russia at the end of XX–first half XX: geopolitical legends and historical memory. The materials of round table* (Rostov-na-Donu, 18 dec. 2012). Rostov-na-Donu SKNC VSH YUFU, 2013, P. 53–60. (In Russ) [Ivanova, V.V. *Cherkesskaya diaspora Turcii i vopros repatriacii na istoricheskuyu rodinu // Cherkesskij vopros v Rossii v konce XX – nachale XXI vekov: geopoliticheskie legendy i istoricheskaya pamyat'*. Mat-ly mezhdunar. kruglogo stola (g. Rostov-na-Donu, 18 dekabrya, 2012 g.). Rostov-na-Donu: SKNC VSH YUFU, 2013. P. 53–60.].
 14. Butba, Beslan *The process of “consolidation of nation” growths in Abkhazia*, available at: <https://onkavkaz.com/news/775-v-abkhazii-narastaet-process-sobiraniya-nacii.html> (accessed: 18.06.2018). (In Russ) [Butba, Beslan *V Abkhazii narastaet process “sobiraniya nacii”*, available at: <https://onkavkaz.com/news/775-v-abkhazii-narastaet-process-sobiraniya-nacii.html> (accessed: 18.06.2018)].
 15. Owen, Elizabeth *Abkhazian diaspora dreaming about of his repatriation*, available at: <http://iamik.ru/news/computers-mobiles/66886/> (accessed: 10.06.2018). (In Russ) [Owen, Elizabeth *Abkhazskaya diaspora mechtayet o vozvraschenii domoy*, available at: <http://iamik.ru/news/computers-mobiles/66886/> (accessed: 10.06.2018)]

R.Sh. Zelnitskaya (Shlarba). Abkhazian Repatriates: Problems of Adaptation

The article is devoted to repatriates who, for various reasons, decided to return to their historical homeland at the edge of XX and XXI centuries and to the problems, they face in the process of adaptation. The article emphasizes the existence of two groups of returnees and draws attention to the difference between the problems faced by the representatives of each group. Among the existing problems, the most acute is the language.

Key words: *repatriates, Turkey, Syria, diaspora, adaptation.*

МЕЖДЕНОМИНАЦИОННЫЙ ЦЕРКОВНЫЙ ПРОЕКТ КАК СТРАТЕГИЯ ИНТЕГРАЦИИ БЕЖЕНЦЕВ В США*

В статье на основе полевого материала автора, собранного в американском штате Джорджия, анализируются трансформации одной местной баптистской церкви, ставшие в итоге успешным проектом по интеграции беженцев в принимающее общество. Показывается, как стратегия этого конкретного проекта связана с особенностями религиозной истории США и религиозными традициями этой страны и что позволило данному интеграционному проекту стать успешным.

Ключевые слова: Беженцы, интеграция, США, Джорджия, протестантские церкви, социальное служение, миссионерство.

Потоки беженцев и мигрантов сильно изменили этнический, конфессиональный и социальный ландшафт многих стран Запада. Эта новая реальность выдвинула на повестку дня разные сюжеты: прозрачность или закрытость границ, миграционное законодательство на национальном и международном уровне, интеграционные практики принимающей страны и многое другое.

В отличие от Европы, США в вопросе беженцев оказались в более выгодном положении. Географическое расположение страны предопределило то, что большинство беженцев оказываются в этой стране уже с полученным правом на убежище в США (неконтролируемая нелегальная миграция из Мексики – другой сюжет, эти мигранты не могут претендовать на статус беженца). Но если в целом ситуация в США гораздо мягче, чем в Европе, то в отдельных населенных пунктах, выбранных федеральным правительством как места для размещения беженцев, приток беженцев по своему размаху, и радикальным изменениям структуры населения сопоставим с ситуацией в некоторых районах Европы.

В этих населенных пунктах со всей остротой и очевидностью стоит проблема интеграции новых жителей и адаптации самих условий городской жизни под сильно изменившиеся обстоятельства. К таким городам относится Кларкстон в Джорджии, расположенный недалеко от Атланты и ставший «этнологическим полем» моего проекта о роли христианских организаций в адаптации и интеграции беженцев и иммигрантов в США. Некоторые результаты этого проекта уже публиковались на страницах «Вестника антропологии» [См.: 1]. Проблема интеграции пришлого населения в принимающее сообщество весьма актуальна. Многие страны ищут приемлемые для себя пути этой интеграции, а разные группы принимающего общества находят свои стратегии взаимодействия с чужаками или, наоборот, отстранения

Казьмина Ольга Евгеньевна – доктор исторических наук, заместитель декана по международному сотрудничеству исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, профессор кафедры этнологии. Эл. почта: okazmina@inbox.ru.

* Статья написана при финансовой поддержке РФФИ. Грант 16-01-50064-ОГН.

от них. Участие религиозных организаций в интеграционных стратегиях остается по-прежнему малоизученной темой в российской историографии.

В рамках данной статьи я хочу рассмотреть одну конкретную стратегию по устраиванию новых условий существования в ситуации, когда ни одна из сторон эту новую ситуацию не выбирала. Речь пойдет о трансформации Баптистской церкви Кларкстона и ее роли в интеграции беженцев. Статья написана на основе полевого материала, который собирался мной в Кларкстоне и Атланте (США, штат Джорджия) в 2014–2018 гг. Для более глубокого понимания рассматриваемой проблемы была изучена научная литература, посвященная особенностям религиозной истории США в целом [2; 3; 4] и сильно отличающимся по религиозной динамике южных штатов в частности [5; 6; 7], миссионерству и социальному служению американских христианских церквей [8; 9], а также содержащие религиозный аспект исследования о миграционном кризисе в современном мире [10; 11; 12].

До появления в 1990-е годы многочисленных беженцев в Кларкстоне большинство его населения принадлежало именно к местной баптистской церкви. Церковь входила в Южную баптистскую конвенцию, крупнейшую в США баптистскую церковную организацию, традиционно объединявшую преимущественно белых жителей юга страны. Когда население Кларкстона стало стремительно изменяться из-за наплыва беженцев из разных стран мира, многие жители Кларкстона уехали. Семьи с детьми небезосновательно опасались падения качества образования, когда в школьных классах появлялось все больше детей из разных стран, часто плохо владевших английским языком и слабо подготовленных по предметам. Некоторым жителям было в принципе некомфортно в условиях появления большого числа чужаков в их маленьком городе, прежде столь однородном и предсказуемом. В итоге после отъезда большого числа жителей в баптистскую церковь на воскресную службу стало приходить все меньше людей, финансовые поступления стремительно сокращались, церкви стало трудно содержать свое здание, весьма обширное. Она была на грани закрытия. Но те кларкстонцы, что остались в городе, не хотели терять свою церковь, не мысля свой город без нее, ровесницы города.

Для многих южан их церковь, их приход традиционно значили очень много. По образному сравнению У. Флинт, они зачастую борются за сохранение церкви, как за сохранение семьи, когда компромисс лучше, чем развод [5: 93]. Кларкстонской церкви надо было как-то приспосабливаться к новым условиям, и она была готова к компромиссу. В это же самое время в Атланте сформировалась филиппинская протестантская община. Это были не беженцы, а вполне успешные филиппинские иммигранты, многие первого поколения; в отличие от большинства своих соотечественников-католиков они были протестантами, некоторые перешли в протестантизм уже в Америке. Филиппинцы не имели своего молитвенного здания, но хотели оставаться общиной и не раствориться в разных церквях. Две группы, каждая в стремлении решить свою задачу, нашли друг друга. Кто первым протянул руку, мне выяснить не удалось. По версии старожилов Кларкстона, именно филиппинцы обратились к ним. По рассказам же филиппинцев, это кларкстонцы их пригласили в свою церковь. Так или иначе, проект объединиться в одну конгрегацию с богослужениями в здании Кларкстонской баптистской церкви и соответственно разделить бремя расходов на содержание здания и прочие нужды устраивал обе стороны. Единственным условием филиппинцев, связанных с разными протестантскими традициями, было убрать слово «баптистская» из

названия церкви. Кларкстонская церковь согласилась. Было принято новое название, подчеркивавшее, что Кларкстонская международная библейская церковь (Clarkston International Bible Church) открыта всем христианским верующим (Рис. 1, 2).



Рис. 1. Кларкстонская международная библейская церковь (фото автора, ,,,, 2.).

Местный пастор увидел в новом названии не только уступку филиппинцам, но и хороший миссионерский ход по привлечению в церковь беженцев, впрочем, и само наличие филиппинцев в конгрегации делало ее более «своей» для беженцев и иммигрантов. В итоге конгрегация придумала новый логотип: взявшие за руки люди опоясывают земной шар, и девиз: церковь для всех наций (Рис. 3).



Рис. 2. Кларкстонская международная библейская церковь (фото автора, ,,,, 2.).

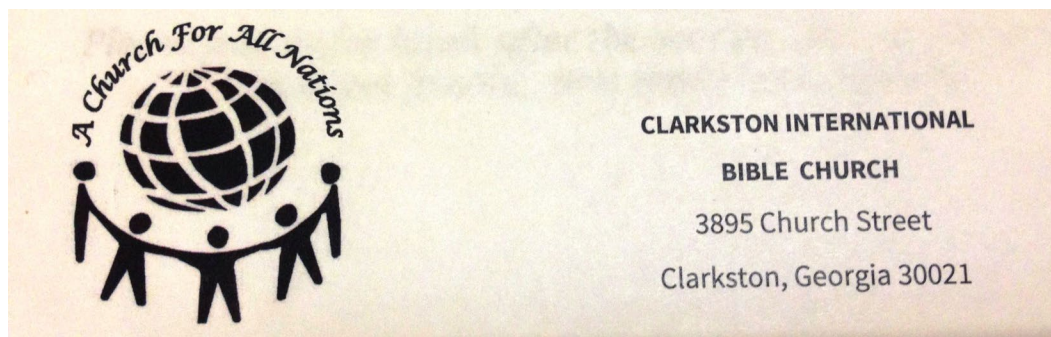


Рис. 3. Логотип и девиз Кларкстонской международной библейской церкви (фото автора, г.).

Церковь стала межденоминационной по стилю богослужения и по составу прихожан, но сохранила свое членство в Южной баптистской конвенции. Этим, однако, трансформации церкви в сторону межденоминационности не ограничились. Кларкстонская международная библейская церковь стала предоставлять свои помещения для самостоятельных богослужений беженцам – выходцам из разных стран – чтобы те могли проводить службы на принятых в их общинах языках, со своей музыкой и песнопениями и в соответствии со своими конфессиональными и этническими традициями. Церковь сдает помещения этническим общинам на очень льготной основе: за месяц они платят столько, сколько по коммерческим расценкам они платили бы за один день [13] – еще один миссионерский шаг и жест социального служения. Со временем часть прихожан-переселенцев стала переходить в основную конгрегацию. Это были в основном молодые люди, выросшие уже в Кларкстоне. Все эти изменения понравились не всем старым прихожанам, и часть из них стала посещать богослужения в других, более им привычных церквях Атланты. Другие же расценили происшедшие в церкви изменения как Божий промысел, а свое участие в интеграции беженцев возможностью послужить Богу.

Главное богослужение в Кларкстонской международной библейской церкви, как и полагается, проходит в воскресенье утром. В настоящее время основная конгрега-



Рис. 4. Во время воскресного богослужения в Кларкстонской международной библейской церкви (фото автора, г.).

ция собирает на него около 150 человек: примерно 50 составляют старожилы – белые кларкстонцы, половина из которых старики, приблизительно 50 – филиппинцы и еще 50 – беженцы-христиане, в основном из Африки. Примечательно, что сидят во время богослужения не вперемежку, а именно этими группами [13]. Дело в том, что очень многие церкви США сохраняют свою этнорасовую привязку. Так, проводившееся в 2000 г. социологическое исследование показало, что только в 5,5% всех христианских церквей страны доминирующая расовая группа не превышает 80% [14: 101]. Такая особенность привела американских социологов религии к заключению, что воскресное утро остается самым сегрегированным временем [8: 20]. Проходит эта служба в главном богослужебном зале (Рис. 4). В это же самое время отдельные этнические общины собираются на свои службы в малом богослужебном зале, в спортивном зале и кафетерии (наличие подобных помещений культурно-бытового назначения не редкость в американских протестантских церквях). Другие этнические общины по очереди, в соответствии с расписанием, проводят свои богослужения в главном зале по окончании богослужения основной конгрегации.

В здании Кларкстонской международной библейской церкви нашли пристанище общины, которые хотят сохранить свою самобытность, но еще не встали прочно на ноги. Окрепнув, некоторые из них покупают или снимают отдельное помещение для своих богослужений. Так, например, сделала община выходцев из Эфиопии, представляющих разные деноминации, которая раньше проводила свои службы в здании Кларкстонской международной библейской церкви [13]. Конгрегация Кларкстонской международной библейской церкви проводит совместные мероприятия с этническими общинами. Обычно это мероприятия, направленные на помощь беженцам и их интеграцию: организация досуга детей в летние каникулы, сбор школьно-письменных принадлежностей перед началом учебного года, обеспечение мебелью (после предварительно распространенных объявлений в разных районах, часто с помощью местных церквей, собирают мебель, которую люди планировали выбросить или готовы пожертвовать) вновь прибывших [13]. Каждый воскресный полдень после богослужения основной конгрегации в просторном спортивном зале церкви устраивается общий



Рис. 5. Воскресный обед в Кларкстонской международной библейской церкви (фото автора, г.).

обед по системе шведского стола для членов всех общин за символическую плату в



Рис. 6. Информация о богослужениях этнических общин в Кларкстонской международной библейской церкви (фото автора, г.).

3 доллара на человека, но не больше, чем 12 долларов за семью, что особенно выгодно большим семьям беженцев (Рис. 5). Тех, кто приходит в церковь впервые (неважно, на богослужение или только на обед), угощают бесплатно. Там же церковные волонтеры при необходимости помогают беженцам разобраться с заполнением всяких формуляров, объясняют, как получить льготы и как их правильно реализовывать, ориентируют в различных бытовых повседневных ситуациях. С общиной всегда обедает пастор и вся его семья.

Кларкстонская международная библейская церковь также сотрудничает с Библейским учебным центром для пасторов, где учатся лидеры некоторых этнических общин, фактически ставшие их пасторами, но не имеющие религиозного образования [13]. Дело в том, что в помещениях Кларкстонской международной библейской церкви проводят свои богослужения этнические общины в том числе из нехристианских стран – Непала, Бутана, Мьянмы, Пакистана, – как правило, не имеющие своих пасторов и тем более

своих центров религиозного образования (Рис. 6). Большинство членов этих общин приехали в Кларкстон уже христианами, в своих странах они были религиозными и этническими меньшинствами, нередко притеснялись, и многие именно поэтому оказались беженцами [13].



Рис. 7. Вывеска организации «Друзья беженцев» (фото автора, г.).

Социальная работа прихожан Кларкстонской международной библейской церкви еще более усилилась после создания благотворительной организации «Друзья беженцев» (Friends of Refugees), которая в 2005 г. была официально зарегистрирована как некоммерческая негосударственная организация (Рис. 7). Учредитель организации – прихожанка Кларкстонской международной библейской церкви, располагается организация

в здании этой церкви, многие волонтеры организации «Друзья беженцев» – одновременно члены Кларкстонской международной библейской церкви. Но организа-

ция сотрудничает и с другими церквями, равно как и со светскими организациями, и формально с Кларкстонской международной библейской церковью не связана. Основную часть бюджета организации составляют пожертвования, как от частных лиц, так и от компаний. Тем не менее она получает и государственные гранты, дающие приблизительно 40% всех финансовых поступлений [13].

Возможности связанных с церквями благотворительных организаций получать государственные гранты на социальные программы сильно расширились после принятия в 1996 г. «Акта о согласовании личной ответственности с возможностью трудовой деятельности» (1996 Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act), который содержал положение о «благотворительном выборе» (Charitable Choice provision). Это положение позволило государству при выборе проводников реализации социальных программ отдавать предпочтение, когда это виделось целесообразным, организациям, связанным с религией [15: 33–36]. Взаимодействие государства с созданными церквями благотворительными организациями еще более усилилось после принятия администрацией президента Дж. Буша младшего в 2002 г. специального плана инициатив, направленных на усиление роли связанных с религией организаций в социальных программах, финансируемых государственными грантами. Этот план инициатив означал решительный разворот в сторону более тесного сотрудничества с религиозными организациями, демонстрировал уважение государства к религии и подчеркивал ее значимость в американском обществе [16: 6].

Организация «Друзья беженцев» помогает беженцам в трудоустройстве, обеспечивает нуждающиеся семьи продовольствием, устраивает детские летние лагеря, проводит различные образовательные программы для детей и взрослых. Организация также открыла школу искусств, Интернет-кафе, где волонтеры помогают беженцам составить резюме и разные заявления и пр., а также освоить навыки работы на компьютере и поиска в



Рис. 8, 9. Программы, предлагаемые организацией «Друзья беженцев» (фото автора, г.).

Интернете. «Швейное общество беженцев» (Refugee Sewing Society), где кларкстонских женщин обучают швейному мастерству, а затем содействуют трудоустройству по этому профилю. Есть отдельная программа для молодежи [13]. Все это действует также в помещениях Кларкстонской международной библейской церкви (Рис. 8, 9).

Таким образом, Кларкстонская церковь не только стабилизировала свое пошатнувшееся было положение, но и стала активным и очень деятельным участником процессов по интеграции беженцев. Поскольку многие старожилы города – прихожане именно этой церкви, усилия церкви способствовали формированию в Кларкстоне среды, благоприятной для адаптации и интеграции беженцев. Девиз современного Кларкстона — «маленький город – большое сердце» (small town, big heart) – хорошо отражает эти устремления его жителей.

Далее я хочу постараться ответить на вопрос, что способствовало успеху описанного в статье интеграционного проекта. В качестве базового тезиса можно назвать пресловутый американский прагматизм, усиленный южной привязанностью к своей церкви. Церкви нужно было выживать, находить средства для поддержания своего здания и функционирования конгрегации, и она пошла на компромиссы. Но этого объяснения явно недостаточно, и, очевидно, надо искать аргументы как в специфике американской религиозной ситуации, так и в американских религиозных традициях. В качестве таких аргументов я бы предложила тенденцию к межденоминационности, в какой-то мере свойственную для современного протестантизма вообще и для современного американского протестантизма в особенности, миссионерскую направленность многих американских церквей и традиции социальной работы церквей (ведь система государственного социального обеспечения сложилась в США только в середине XX века, до этого социальная помощь была почти полностью прерогативой церквей).

Движение Реформации «запустило» своего рода механизм постоянно возобновляющегося «религиозного творчества», предопределенный некоторыми свойственными протестантизму чертами: упор на личную веру, личный религиозный опыт, отрицание необходимости в посредничестве духовенства между верующим и Богом. Протестантизм никогда не был монолитным направлением. Более того, связанное с протестантизмом конфессиональное разнообразие не ограничилось его, так называемыми, исходными течениями, сложившимися в период Реформации – англиканством, лютеранством, кальвинизмом и меннонитством. В результате дробления этих исходных течений и своеобразного синтеза их элементов позже возникли многочисленные «дочерние» протестантские конфессии: баптизм, методизм, адвентизм, квакерство, реставрационизм, пятидесятничество и многие другие. Причем многие из «дочерних» протестантских конфессий возникли именно в США. «Религиозному творчеству» и усилению внутренней пестроты протестантизма во многом способствовало так называемое Второе великое религиозное пробуждение в США в первой половине XIX века, когда возникли многие новые протестантские конфессии и когда началось дробление уже имевшихся в зависимости от региона (Север – Юг) и от расы (от существовавших ранее церквей отделялись их «черные» варианты), а иногда от социального статуса [4: 287–288]. В XX–XXI вв. эта пестрота усилилась как увеличившейся иммиграцией из неевропейских стран, так и переходом некоторых американцев в нетрадиционные для них религии [3: 301].

Пестрота и дробность американского протестантизма порождали конкуренцию и явную миссионерскую направленность многих деноминаций. Миссионерская направленность, в свою очередь, усиливала имманентно присущее христианству со-

циальное служение. Социальное служение, евангелизация, миссионерство во многих американских протестантских конфессиях неразрывно связаны между собой. Особенно это присуще югу США, так называемому Библейскому поясу, где очень активны евангелические церкви. Базовые принципы американского религиозного эксперимента, как здесь называют сложившуюся модель положения религии и отношений между религиозными организациями и государством, включающие свободное исповедание религии, отделение церкви от государства, поддержание и уважение религиозного многообразия [2: 399–436], также способствовали всем этим явлениям.

Одновременно надо отметить, что несмотря на большую дробность, протестанты всегда осознавали свою общность и издавна имели не только тенденцию к дроблению, но и определенное стремление к объединению. Это стремление к объединению, которое несло в себе потенциал определенной межденоминационности, в частности, в какой-то степени начало реализовываться в XIX и XX вв., когда возникли объединенные протестантские церкви, в которые вошли представители разных протестантских конфессий, иногда заметно отличающихся друг от друга по вероучению – например, Бременская евангелическая церковь, объединившая местных лютеран и реформатов (1810 г.), Объединенная церковь Канады, включившая в себя канадских методистов, конгрегационалистов и около двух третей пресвитериан и ставшая самой крупной протестантской организацией этой страны (1925 г.), Евангелическая церковь в Германии, охватившая подавляющее большинство земельных церквей Германии, объединенных, лютеранских и реформатских (1948 г.) и др. [Подр. об этом см. 17: 178–180].

В протестантизме появились также собственно межденоминационные, или межвероисповедные церкви, которые с момента своего возникновения не были связаны с какой-либо одной конкретной протестантской деноминацией. Часто это были миссионерские общества, от которых впоследствии отпочковывались самостоятельные церкви, наследовавшие их межденоминационный характер, например, Африканская внутренняя церковь, отделившаяся от Африканской внутренней миссии. Некоторые современные американские церкви, сильно ориентированные на миссионерскую активность, декларируют свою межденоминационную направленность или, по крайней мере, межденоминационные элементы. Объединительные тенденции оказались еще сильнее и проявились по-особому в возникновении так называемых мегацерквей, приобретших надденоминационный характер и объединяющих выходцев из разных протестантских (и не только протестантских) конфессий. Мегацеркви стали особым и многофакторным явлением прежде всего американского протестантизма, своего рода ответом на вызовы ритма и стиля жизни современного мегаполиса [Подробнее см. 18: 96–101]. Элементы всех этих тенденций в той или иной степени проявились в трансформациях кларкстонской церкви и ее вовлечении в социальные проекты, направленные на интеграцию беженцев.

Отражением объединительных тенденций в протестантизме можно также считать и возникновение экуменического движения и создание в 1948 г. Всемирного Совета Церквей (в который затем вошли и другие христианские конфессии, в частности православные церкви). В итоге сильно приумноженная протестантизмом дробность христианства, ставшая благодаря протестантизму более явной миссионерская направленность заставили искать пределы допустимого в проповеднической деятельности, определять границы зон ответственности, разграничивать миссионерство и прозелитизм.

На протяжении второй половины XX века христианские организации не раз обсуждали тему совместного свидетельства о Христе в ситуации, когда христианство утратило богозаповеданное единство и разделено на разные церкви, и пытались ответить на вопрос, как в такой ситуации избежать проявлений прозелитизма. Одним из первых появившихся в результате подобных обсуждений документов было «Совместное свидетельство и прозелитизм», разработанное специальной Совместной теологической комиссией Римско-Католической Церкви и Всемирного Совета Церквей и принятое в 1970 г. [19]. «Христиане не могут оставаться разделенными в своем свидетельстве», – говорилось в документе [19: 12]. Однако в том же документе звучала тревога, что эта задача, понятная в теории, оказывается совсем не простой на практике. Этот же документ призывал христиан, принадлежащих к разным церквям, объединять усилия в разнообразных областях социального служения, осознавая при этом не только свою общность в понимании Евангелия, но и, во избежание прозелитизма, свои различия [19: 12–13].

Очень важно учитывать контекст, в котором ведутся миссионерская работа и социальное служение христианских организаций. Кларкстонский проект показывает, что совместное свидетельство возможно, когда в нем заинтересованы все вовлеченные стороны: и кларкстонские баптисты, и межденоминационные филиппинцы желали объединиться. Необходима добрая воля всех участников. Кларкстонская церковь – да, под влиянием специфических условий, но сама – распахнула двери общинам других традиций. Успеху способствовало и то, что американские протестанты в настоящее время довольно легко меняют деноминационную принадлежность, переходя из одного протестантского прихода в другой. Гораздо серьезнее, чем собственно деноминационные различия, зачастую оказывается разделение между деноминациями, либеральными и консервативными в теологических и социальных вопросах. По этим вопросам все участники кларкстонского взаимодействия придерживаются весьма консервативных позиций.

Источники и литература

1. Казьмина О.Е. Беженцы и религия: роль христианских организаций в интеграции беженцев в США // *Вестник антропологии. Herald of Anthropology*, 2016. № 4. С. 151–164.
2. Laycock D. *Religious Liberty. Volume 1. Overview & History*. Grand Rapids (Michigan, USA), Cambridge (UK): William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. 864 p.
3. Porterfield A., Corrigan J., eds. *Religion in American History*. Chichester (UK): John Wiley & Sons Ltd., 2010. 358 p.
4. Richey R.E. *Denominationalism. Illustrated and Explained*. Eugene (Oregon, USA): Cascade Books, 2013. XVI+294 p.
5. Flint W. The Persistence of Evangelical Denominationalism in the South and the Case for Denominational History: Alabama Baptists / *Religion in the Contemporary South. Changes, Continuities, and Contexts* / Ed. by Norman C.E., Armentrout D.S. Knoxville (Tennessee, USA): University of Tennessee Press, 2005. P. 89–97.
6. Heyman C.L. *Southern Cross. The Beginnings of the Bible Belt*. Chapel Hill (North Carolina, USA) and London: The University of North Carolina Press, 1997. 336 p.
7. Coffey M.G., ed. *Navigating Souths: Transdisciplinary Explorations of a U.S. Region*. Athens (Georgia, USA): The University of Georgia Press, 2017. 328 p.
8. Bartkowski J.P., Regis H.A. *Charitable Choices: Religion, Race, and Poverty in Post-Welfare Era*. New York, London: New York University Press, 2003. 214 p.
9. Unruh H.R., Sider R.J. *Saving Souls, Serving Society: Understanding the Faith Factor in Church-based Social Ministry*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005. 324 p.

10. Heyer K.E. *Kinship across Borders: A Christian Ethic of Immigration*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2012. 210 p.
11. Rajendra T.M. *Migrants and Citizens. Justice and Responsibility in the Ethics of Immigration*. Grand Rapids (Michigan, USA): William B. Eerdmans Publishing Company, 2017. 170 p.
12. Yang J. A Christian Perspective on Immigrant Integration // *The Review of Faith & International Affairs*, 2011. No 1. P. 77–83.
13. ПМА. Полевые материалы автора, собранные в 2014–2018 гг. в Атланте и Кларкстоне (Джорджия, США). Наблюдения, зафиксированные в дневниковых записях; беседы с информантами: пастором и прихожанами Кларкстонской международной библейской церкви, руководством и учащимися Библейского учебного центра для пасторов, сотрудниками и волонтерами организации «Друзья беженцев».
14. Garces-Foley K. Evangelical Churches Crossing the Ethnic Divide / *Recent Themes in American Religious History. Historians in Conversation* / Ed. by Stephens R.J. Columbia (South Carolina, USA): The University of South Carolina Press, 2009. P. 101–106.
15. Bretherton L. *Christianity and Contemporary Politics: the Conditions and Possibilities of Faithful Witness*. Chichester (UK), Malden (Massachusetts, USA): John Wiley & Sons Ltd., 2010. XV+251 p.
16. Solomon L.D. *In God we Trust? Faith-Based Organizations and the Quest to Solve America's Social Ills*. Lanham (Maryland, USA), Boulder (Colorado, USA), NY, Oxford: Lexington Books, 2003. 291 p.
- 17 Казьмина О.Е. *Христианство в современном мире*. М.: ИНФРА-М, 2016. 240 с.
18. Казьмина О.Е. Объединительные тенденции в протестантизме и мегацерковь как этнокультурное явление городской среды США // *Традиционная культура. Научный альманах*, 2014. № 1. С. 96–101.
19. Common Witness and Proselytism. A Study Document // *The Ecumenical Review*, 1971. Vol. 23. Issue 1. P. 11–21.

References

1. Kaz'mina O.E. Bezhtensy i religiya: rol' khristianskikh organiztsii v integratsii bezhtentsev v SShA // *Vestnik antropologii. Herald of Anthropology*, 2016. № 4. Pp. 151–164 (In Russ.) [Kazmina O.E. Refugees and religion: the role of Christian organizations in the integration of refugees in the USA. *Herald of Anthropology*, 2016. No 4. Pp. 151–164].
2. Laycock D. *Religious Liberty. Volume 1. Overview & History*. Grand Rapids (Michigan, USA), Cambridge (UK): William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. 864 p.
3. Porterfield A., Corrigan J., eds. *Religion in American History*. Chichester (UK): John Wiley & Sons Ltd., 2010. 358 p.
4. Richey R.E. *Denominationalism. Illustrated and Explained*. Eugene (Oregon, USA): Cascade Books, 2013. XVI+294 p.
5. Flint W. The Persistence of Evangelical Denominationalism in the South and the Case for Denominational History: Alabama Baptists / *Religion in the Contemporary South. Changes, Continuities, and Contexts* / Ed. by Norman C.E., Armentrout D.S. Knoxville (Tennessee, USA): University of Tennessee Press, 2005. P. 89–97.
6. Heyrman C.L. *Southern Cross. The Beginnings of the Bible Belt*. Chapel Hill (North Carolina, USA) and London: The University of North Carolina Press, 1997. 336 p.
7. Coffey M.G., ed. *Navigating Souths: Transdisciplinary Explorations of a U.S. Region*. Athens (Georgia, USA): The University of Georgia Press, 2017. 328 p.
8. Bartkowski J.P., Regis H.A. *Charitable Choices: Religion, Race, and Poverty in Post-Welfare Era*. New York, London: New York University Press, 2003. 214 p.
9. Unruh H.R., Sider R.J. *Saving Souls, Serving Society: Understanding the Faith Factor in Church-based Social Ministry*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005. 324 p.

10. Heyer K.E. *Kinship across Borders: A Christian Ethic of Immigration*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2012. 210 p.
11. Rajendra T.M. *Migrants and Citizens. Justice and Responsibility in the Ethics of Immigration*. Grand Rapids (Michigan, USA): William B. Eerdmans Publishing Company, 2017. 170 p.
12. Yang J. A Christian Perspective on Immigrant Integration // *The Review of Faith & International Affairs*. 2011, No 1. P. 77–83.
13. PMA. Polevye materialy avtora, sobrannye v 2014–2018 gg. v Atlante i Klarkstone (Dzhordzhiya, SShA). Nabludeniya, zafiksirovannye v dnevnikovykh zapisyakh; besedy s informantami: pastorem i prokhozhanami Klarkstonskoi mezhdunarodnoi bibleiskoi tserkvi, rukovodstvom i uchashchimisya Bibleiskogo uchebnogo tsentra dlia pastоров, sotrudnikami i volonterami organizatsii “Druziya bezhentsev” [PMA. Author’s field materials, collected in 2014–2018 in Atlanta and Clarkston (Georgia, USA). Observations, fixed in the diary; conversations with informants: pastor and members of the Clarkston International Bible Church, leadership and students of the Bible Training Center for Pastors, employees and volunteers of the organization “Friends of Refugees”].
14. Garces-Foley K. Evangelical Churches Crossing the Ethnic Divide / *Recent Themes in American Religious History. Historians in Conversation* / Ed. by Stephens R.J. Columbia (South Carolina, USA): The University of South Carolina Press, 2009. P. 101–106.
15. Bretherton L. *Christianity and Contemporary Politics: the Conditions and Possibilities of Faithful Witness*. Chichester (UK), Malden (Massachusetts, USA): John Wiley & Sons Ltd., 2010. XV+251 p.
16. Solomon L.D. *In God we Trust? Faith-Based Organizations and the Quest to Solve America’s Social Ills*. Lanham (Maryland, USA), Boulder (Colorado, USA), NY, Oxford: Lexington Books, 2003. 291 p.
17. Kaz’mina O.E. *Khristianstvo v sovremennom mire*. M.:INFRA-M, 2016. 240 p. (In Russ.) [Kazmina O.E. *Christianity in Contemporary World*. M.:INFRA-M, 2016. 240 p.].
18. Kaz’mina O.E. Ob’edinitel’nye tendentsii v protestantizme i megatserkov’ kak etnokulturnoe yavlenie gorodskoi sredy SShA // *Traditsionnaya kul’tura. Nauchnyi al’manakh*. 2014. № 1. Pp. 96–101 (In Russ.) [Kazmina O.E. Uniting tendencies in Protestantism and the megachurch as an ethno-cultural phenomenon of the USA urban milieu. Traditional culture. Academic almanac. 2014, no 1, pp. 96–101].
19. Common Witness and Proselytism. A Study Document // *The Ecumenical Review*. 1971. Vol. 23. Issue 1. P. 11–21.

Kazmina O.E. Interdenominational church project as a strategy for the integration of refugees in the USA.

On the base of the author’s field materials, collected in the state of Georgia (USA), the article analyzes the transformations of one local Baptist church, which turned out to be a successful project of the integration of refugees into the host society. It is demonstrated how the strategy of this specific project is connected with the characteristic features of the USA religious history and religious traditions of this country and what allowed this integration project to become success.

Key words: *Refugees, integration, USA, Georgia, Protestant churches, social service, missionary.*

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МОЗАИКА

УДК 398.95

© Э.Г. Александренков

**ЕВРОПЕЙСКИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ НАЗВАНИЯ И
КЛАССИФИКАЦИИ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ
XVI – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКОВ**

После открытия Нового Света в европейских языках появилось много названий аборигенов и новых общностей людей. В описываемый период изменилось применение классификационных терминов. «Нация» стал служить преимущественно по отношению к новым (политическим) общностям, «племя» – относительно аборигенов.

Ключевые слова: Латинская Америка, аборигены, нация, племя.

Разнообразие этнических процессов и ситуаций, что свойственны истории Латинской Америки, многообразно осмыслялось как их участниками, так и сторонними наблюдателями. Названия человеческих сообществ и их классификации (градации), которые можно, с допускаемыми оговорками разного рода, назвать этническими, различались в пространстве (по языкам, регионам и пр.) и менялись во времени. Проследить, какие термины употребляли европейцы для обозначения населения той части Америки, интересно само по себе, в рамках изучения общей истории Латинской Америки. Кроме того, это дает возможность выявить развитие понятийного аппарата, который затем стал использоваться специалистами, изучающими этническую историю и этническую современность этого региона.

Рамки статьи охватывают время от открытия Америки (конец XV века) до сложения собственно этнографического интереса к Латинской Америке, то есть до середины XIX века. Будут представлены, в основном, слова из испанского языка, а также для сравнения – из португальского, французского и английского языков, носители которых захватили земли будущей Латинской Америки. На этих языках стала говорить значительная часть населения региона, и на них же стала формироваться этнографическая литература о регионе. Под Латинской Америкой будет пониматься та область Нового Света, что лежит южнее США.

* * *

Плавания Колумба, начиная с 1492 г., положили начало вхождению в европейские языки терминов, которыми обозначались обитатели неизвестных прежде земель и, в некоторых случаях, характеризовалась форма или степень их территориально-групповой

консолидации и языкового родства. В «Дневнике» первого плавания Колумба отражены первые впечатления и соответствующие первые названия обитателей одного из Багамских островов – *gente desnuda* (голые люди) [1: 48]. И долго еще потом встречается это безликое *gente* (люди), как позже и у других авторов, наряду с *ellos* (они) и *estos* (эти). 17 октября 1492 г. появляется запись о захваченных им аборигенах как об *estos indios* (эти индейцы) [1: 60], которая отразила веру мореплавателя в то, что он достиг Индии.

После того, как Нуньес де Бальбоа по суше (1513 г.), а Ф. Магеллан по воде (1520 г.) вышли к другому океану, стало окончательно ясно, что открытые Колумбом земли это никакая не Индия. Но слово *Indias* (во множественном числе) для названия Нового Света осталось надолго в испанском языке; при этом в рамки Индий входили и испанские Филиппины. А слово «индейцы», на разных языках, стало наиболее часто употребляемым общим названием коренных обитателей Америки (кроме эскимосов и алеутов), хотя по мере знакомства с жителями разных областей Америки испанцы, а затем и другие европейцы, обнаруживали отличия между ними – по внешнему виду, характеру и культуре.

Некоторые групповые названия коренного населения Америки, используемые европейцами, отражали мировоззренческие представления завоевателей. В эпоху открытия Америки в Западной Европе классифицировали человечество на христиан и неверных, и этих последних – на три категории: евреев, мавров (мусульман) и язычников [2: 37–38]. Поэтому нередко синонимом слова *indios* в испанском языке служило *gentiles* (язычники) [1: 172].

Другие названия для аборигенов, с помощью которых пришельцы отделяли их от себя – *gentes salvages* (дикие люди) [3: 79–80] и *bárbaros* (варвары; это последнее, пожалуй, более книжное).

Еще одно общее наименование коренных обитателей Нового Света, данное испанцами, подчеркивало их местное происхождение – *gente natural* [3: 91–92], *naturales* (во многих документах раннего колониального времени).

Довольно рано в языке испанцев появляются названия отдельных народов континента, этнонимы. Поначалу это были названия, даваемые соседями (по мере продвижения испанцев и получения сведений о новых территориях). В первом плавании Колумба по Антилам, испанцы слышали у берегов Кубы и Гаити названия восточных соседей. У испанцев эти названия оформились в слово *caribes* (карибы), получившее со временем широкое географическое распространение. При дальнейшем завоевании островов и их колонизации стали известны некоторые названия для обитателей Больших Антильских (макорис, сигуайи, сибонеи, гуанатабеи) и Багамских (лукайо). При расширении испанских завоеваний на материке и дальнейшей колонизации росло число названий местных народов, становившихся известными испанцам. Особенно оно увеличилось, должно быть, когда миссионеры проникли за пределы государственных образований Мезоамерики и Центральных Анд, в области, населенные преимущественно небольшими группами населения.

В некоторых случаях сами испанцы давали названия встреченным людям, как правило, по каким-либо внешним признакам; *coronados* (с выстриженной круглой «коронай» на голове); *gigantes*, *patagones* (большегоде), *botocudos* (со владками-ботоками в губах) и т. д.

Что касается выходцев из Испании, то одним из их собирательных названий было *cristianos* (христиане) [1: 74; 3: 85] (и многие другие авторы). Наравне с ним

использовались также термины *españoles* (испанцы) или *castellanos* (кастильцы). Встречаются сообщения о том, что кто-то был «каталонцем», «баском» или «галисийцем». Овьедо, активный участник завоевания Америки и его историк, так писал, имея в виду испанские владения в Америке: «... кто приведет к согласию бискайца с каталонцем, которые из столь различных провинций и языков? Как примирятся андалузец с гуйпускоанцем, и галисиец с кастильцем <...> и астуриец и монтанес с наварцем и т.д.» [4: 54]. Однако в Америке это разнообразие перекрывалось противостоянием выходцев из Испании другим группам населения Америки: коренным обитателям, рабам из Африки и их потомкам, а также представителям соперничающих европейских государств.

С течением времени понадобилось различать испанцев метрополии и колоний. Появляется (1563 г.) понятие «дети испанцев», в форме «испанцы и их дети» [5: 91]. Обращает на себя внимание, что дети испанцев не названы «испанцами». Помешало это сделать, вероятно, их местное происхождение. Сходная форма встречается и значительно позже, когда речь шла о допуске к военной службе для детей или внуков испанцев, без примеси индейца, метиса, мулата, либо другой, как сказано в документе [6: 829–830].

Возникает и еще одно обозначение местных жителей, «люди этой земли» [7: 234; 8: 132, 134; 9: 342]. В документах 30-х годов XVI века зафиксировано применение подобного словосочетания по отношению к женщинам смешанного происхождения: *mujer de la tierra, hija del español* (женщина этой земли, дочь испанца) или в укороченной форме *mujer de la tierra* (женщина этой земли). В более позднее время встречаются термины *natural* и *hija de un conquistador* (уроженка и дочь конкистадора), *mujer natural* (местная женщина). Там же по отношению к сыну этой женщины сказано *natural* (местный) [10: 441, 454]. Видимо, с конца XVII века для уроженцев испанских колоний, независимо от их происхождения, стали использовать словосочетание *natural* (уроженец), добавляя название места рождения – «уроженец Гаваны» и так далее [8: 144]. Таким образом, слово *natural* окончательно смещается от названия аборигенов, каким оно было при открытии островов и их завоевании, к названию представителей местного населения другого происхождения.

Со второй половины XVI века с тем же смыслом «уроженец» стало употребляться слово *criollo*. В начале XVII века Гарсиласо де ла Вега (Инка) объяснял, что «негры зовут креолами детей испанца и испанки, и детей негра и негритянки, которые рождаются в Индиях, чтобы дать понять, что они рождены там... И это слово креол ввели испанцы уже в свой язык...» [11: 76]. Так появился термин, подчеркивавший местное происхождение человека, но не «индейца», бывшего прежде единственным «местным». Термин вошел и в официальные документы [6: 92, 153].

Другой путь появления названий для местных жителей – формирование прилагательных, которые затем субстантивировались, от названий мест или областей, где люди родились или проживали. Первым таким общим словом было, видимо, *indiano*, образованное от одного из общих названий открытых земель. В первой четверти XVI века оно было прозвищем испанцев, обитавших в «Индиях» [12: 377]. Слово это не получило широкого хождения.

Известное в Европе со времен французского мыслителя Ж. Бодена (1520–1596) слово «американец» (в разной форме на разных языках), применявшееся к аборигенам, во второй половине XVIII века фигурировало в полемике о природе и людях

Америки, что разразилась между Ж.Л. Бюффеном, К. де По (и другими) и их противниками [13]. В испанском языке слово *americano* все еще употреблялось как экзоним по отношению к индейцам [13: 185], но к концу XVIII века оно явно становится эндонимом для уроженцев испанских колоний испанского происхождения.

В начальный период колонизации Америки основная этносоциальная оппозиция была между *cristianos (españoles, castellanos)* и *indios*. Затем появился третий элемент этой структуры, уроженец Африки. Когда в Испанскую Америку привозили невольников из Африки, они, независимо от их происхождения, назывались общим словом *negro*. Этим словом выходцы из Европы обозначали не только африканских рабов, но и их потомков, были они свободны или нет. Термин по происхождению был экзонимом, но превратился в навязанный эндоним. Для различения «негров», привезенных из Африки, от тех, что родились в Америке, имелось несколько терминов. В испанских колониях первых обычно называли *bozal* или указывали на его «нацию». Негр, родившийся в Америке, мог называться общим словом *criollo*; могло быть указано его место рождения – *criollo* или *natural* Гаваны, Картахены и так далее. Иногда разделение негров-рабов проводилось по знанию ими испанского языка. В отличие от только что привезенных из Африки, *bozales*, тех, что овладевали испанским, называли *ladinos*. Привезенные из Африки рабы в испанской Америке не считались иностранцами.

Использование этнических или локальных названий африканского происхождения чаще встречалось в официальной сфере (церковных книгах, в списках жителей того или иного населенного пункта и т. д.). В среде работорговцев сложилась классификация рабов, которая включала, как правило, не самоназвания тех или иных этнических общностей, а названия, даваемые им соседями, или наименования политических образований, либо географических пунктов, где были приобретены рабы. При этом рабы из одних и тех же мест (или языковых семей) в разных странах Америки могли получить разное название. Приток рабов из Африки расширил этническую номенклатуру в колониях – за счет многочисленных названий африканских групп. Наличие масс населения африканского происхождения в испанских колониях Америки привело к тому, что там, видимо, к концу XVII века синонимом слова *español* становится слово *blanco* (белый) [6: 565–566; 7: 227]. Процессы физического смешения населения и трансформации культуры, имевшие место в Америке, получали соответствующее отражение в языке. Общим названием для смешанного испано-индейского населения было *mestizo* (метис). По словам Гарсиласо де ла Вега, метисами в Западных Индиях называли людей, родителями которых были испанец и индеанка или индеец и испанка. Обычным названием людей смешанного происхождения, родители которых были испанец и негр, было *mulato* (мулат). Однако Гарсиласо де ла Вега написал, что мулатами в Индиях, как и в Испании, зовут детей негра и индеанки или индейца и негритянки [11: 76]. Это достаточно редкое утверждение свидетельствует, возможно, о том, что в начальный период колонизации испанцы вступали в связь лишь с индеанками, и мулатское население (категория которого была уже известна европейцам на Старом континенте), образовывалось лишь за счет смешения негров и коренных жителей. В дальнейшем же, по крайней мере, в тех местах, где коренное население стало незначительным, а негритянское, наоборот, возрастало, испанцы также стали сожительствовать и, реже, вступать в брак с негритянками, и слово *mulato* расширило свое содержание. Вместо слова *mulato* могло служить слово

pardo (бурый). Это последнее, как и название *moreno* (темный) для негров, представляется более официальным, более уважительным, может быть, и чаще применялось по отношению к свободным, нежели к рабам.

В Испанской Америке сложилась система учета разных долей индейцев, негров или испанцев среди предков того или иного человека. Для каждого из вариантов имелось свое название, и все они назывались «кастами». В некоторых областях, в частности, в Новой Испании, эта номенклатура была весьма разветвленной. Иногда смешанное население образовывало территориальные группы и имело свои специфические названия – *llanero* в Колумбии и Венесуэле, *gaucho* в Аргентине.

Достаточно рано появляются слова для обозначения жителей какой-то определенной области испанских владений в Новом Свете, образованные от названия этой области. В середине XVI века зафиксировано, на латинском языке прилагательное *cubensis* по отношению к епископу Кубы [14: 232]. С начала XVII века известно также определение *argentino* [15: 284]. Видимо, к концу этого века появились названия людей, которые были образованы от названия крупного поселения: *havanero* (уроженец Гаваны), *paulista* (из Сан-Паулу) и так далее.

При помощи суффиксов испанского языка, приложенных к аборигенным названиям местных народов, также образовывались их новые названия. Одним из первых таких слов было *mexicanos* (или *mejicanos*), поначалу относительно индейцев, образованное от индейского слова *texica* с испанским суффиксом и во множественном числе. В этом значении слово применялось до конца XVIII века, когда им стали называть себя местные уроженцы не индейцы [13: 176].

Подданным иностранных держав доступ в испанские колонии был ограничен. Иностранцев в испанских колониях называли соответствующим словом, *extranjeros* [3: 273], или по названию той страны, откуда они были. По названию европейского колониального государства могли называть не только уроженца этого государства, но и уроженца ее колоний. Несмотря на то, что с 1581 по 1640 гг. Португалия находилась под властью испанской короны, португальцы (в испанских источниках – *portogueses* или *portugueses*) не переставали считаться иностранцами [6: 199]. В начале завоевания испанцами Америки туда не возбранялся доступ детям и внукам евреев (*judios*) и арабов (*moros*), хотя им (как и неженатым иностранцам) запрещалось владеть индейцами. Запрет был наложен в 1539 г. как на детей и внуков сожженных евреев и арабов, так и на недавно обращенных в христианство [6: 59–60, 192]. Тем не менее, судя по некоторым документам, евреям удавалось эти запреты преодолевать. Иногда в документах они фигурируют как *los de nacion hebrea* (еврейской нации) [6: 42, 274].

После того, как в 1565 г. испанцы подчинили Филиппины, захваченные в рабство местные жители стали попадать в Америку. В документах они названы *filipinenses* (филиппинцы) или *chinos* (китайцы) – несправедливо, как сказано в одном сообщении [6: I, 460; II, 291, 626].

Как иллюстрацию возможного набора этнической номенклатуры, известной жителям одной испанской колонии начала XVII века, можно привести названия из поэмы того времени, написанной на Кубе. В ней упомянуты *indio*, *etíope*, *negro*, *natural* (в данном случае, вероятно, местный «белый» уроженец), *de Canarias* (с Канарских островов), *criollo*, *francés*, *hispano*, *italiano*, *portugués*, *isleño* (островитянин – так обычно называли уроженцев Канарских островов) [16].

Население в испанских колониях группировалось и разделялось по разным характеристикам: социальным, месту рождения, цвету кожи и др. В испанском языке для общих обозначений населения колоний имелись слова, которые, можно допустить, несли некую этническую нагрузку. Наиболее потребительным, видимо, было слово *nación*. Были известны выражения *nación española* (испанская нация) и *nuestra nación* (наша нация). Использовалось это слово и когда речь шла об иностранцах, и по отношению к цыганам (их предписывалось изгнать) [6: 532], и, как упоминалось выше, евреям.

Весьма активным было использование слова *nación* относительно аборигенов Америки. Оно постоянно встречается на страницах книг об Америке и в законодательных актах. Слово *nación* также широко использовалось, чтобы обозначить происхождение негров-рабов, родившихся вне испанских колоний (например, *de nación carabalí* и многие другие).

Во всех приведенных выше свидетельствах слову *nación* в русском языке ближе всего соответствует, видимо, слово «народ», тем более, что очевидна связь *nación* с глаголом *nacer* (рождаться).

Иногда в паре со словом *nación* употреблялось слово *lengua* (язык), в некоторых случаях синонимом слову *nación* служило слово *generación* (поколение) [3: 120–121, 273].

При более тесном знакомстве испанцев с разнообразием человеческих сообществ аборигенов Нового Света оказалось, что их «*naciones*» (по крайней мере, некоторые) делятся на более мелкие общности. Миссионер Хосе Гумилья, хорошо знавший аборигенов бассейна Ориноко, писал в 40-е годы XVIII века: «Те *naciones* – не более как общности людей, которых разделяет между собой и соединяет единство или различие языка...». По его мнению, «каждая *nación* возникает из одной семьи, которая, оторвавшись от других, укрылась в тех лесах; и по мере того, как названная семья увеличивалась, более или менее многочисленной становится *nación*, (при этом) возникают *capitanías*, *parcialidades* или *tribus*, из которых она состоит» [17: 23]. *Capitanía* – это группа людей во главе с «капитаном» (этим словом в испанском языке обычно называли предводителя, чаще военного, но не только); *parcialidad* – группа людей, отделившихся от остальных; *tribu* – племя. Испанцы в колониальный период редко пользовались словом *tribu*; тем не менее, очевиден его более низкий классификационный уровень по сравнению со словом *nación*.

* * *

На протяжении XVIII века все более часто употребляются названия обитателей острова, которые давались по названию той или иной его части (провинции или города). Помимо упомянутых выше это *dominicanos*, *colombianos*, *pensilvanos*, *floridanos* и др. [8: 273; 18: I, 309, 347, 400; II, 168].

Набор названий разных групп населения в той или иной стране зависел от конкретных обстоятельств. Хороший пример трансформаций некоторых терминов дает Куба. На острове, остававшемся колонией почти на всем протяжении XIX века, сохранялось деление ее обитателей по цвету кожи и месту происхождения. В разного рода переписях населения порядок следования категорий был почти всегда стандартен: «белые», «свободные мулаты», «мулаты-рабы», «свободные негры», «негры-рабы». В некоторых случаях после «белых», шли «свободные мулаты», «свободные

негры», «мулаты-рабы», «негры-рабы». Иногда в опросном листе были отражены только три категории: «белые», «свободные мулаты», «негры-рабы», что, видимо, определялось тем обстоятельством, что мулатов-рабов было относительно мало, а положение свободного негра было сходным с положением свободного мулата. Когда появилось название *gente de color* или *de color* (цветные люди, цветные), в переписях стал обычным такой порядок: «белые», «свободные цветные», «рабы».

Те рабы, что родились в Африке и были привезены оттуда, назывались, как и прежде, *negro de nación* или *bozal*; те, что родились на Кубе – *negro criollo*, реже – *negro natural de Cuba*. Если рабы были привезены из других мест, то указывалось – «с Ямайки», «английский», «французский» и пр. Для африканского раба почти обязательно указывалась его «нация». В источниках сохранились многие десятки таких названий.

Усиление в испанских колониях политической борьбы за самостоятельность привело к активному использованию в разных слоях общества слов, противопоставлявших уроженцев Америки (сначала всей, позже – ее отдельных частей) и метрополии. Так, на Кубе «белые» обитатели острова в начале XIX века делились на *españoles europeos* (европейские испанцы) и *españoles americanos* (американские испанцы). В 1810-х годах для обозначения уроженцев Нового Света наметился переход от употребления термина *españoles americanos* (американские испанцы) к *americanos españoles* (испанские американцы) [18: II, 129; 19: 60]. Таким образом язык отметил тенденцию превращения «испанцев» колоний в «американцев», хотя еще и «испанских».

В проекте конституции Кубы 1812 г. местные жители названы *americanos blancos* (белые американцы) [8: 255, 258]. Этот термин фиксирует их отделение как от «испанцев», так и от не – «белых» «американцев». В некоторых случаях «белые» обитатели Кубы подразделялись на *naturales* (местных уроженцев) и *peninsulares* (полуостровных, то есть из Испании) [20: 58]. Иногда это деление было на *americanos* и *peninsulares* [21: 77]. Обычно особой группой выделялись уроженцы Канарских островов.

В Мексике на начальном этапе освободительной борьбы патриоты противопоставляли «американцев» «европейцам» (*europeos*), имея в виду испанцев. Уроженцы Америки были названы «американской нацией». Со временем, однако, термин «нация» все больше стал соотноситься с определенной страной Америки и ее населением. Так, Идальго в письме на имя вице-короля в марте 1811 г. выступал от имени «мексиканской нации». Одна из программ патриотов называлась «Чувства нации». В 1823 г. был принят проект «политической конституции мексиканской нации». Статья 2 основного закона 31 января 1824 г. провозглашала, что «мексиканская нация навсегда свободна и независима от Испании или какой бы то ни было другой державы» [22: 122–130].

В некоторых областях испанской Америки была зафиксирована неустойчивость наименований их населения этого периода. В 1819 году обитатели Аргентины назывались «американцами», «южными американцами», «американской нацией», и очень редко – «аргентинским народом» [15: 284–285]. Только, видимо, после принятия конституция 1826 года, когда страна стала называться Аргентиной, слово «аргентинец» закрепилось за уроженцами этой страны.

Коренные обитатели разных стран не включались в состав новых «наций».

* * *

В начале XIX века в испанском языке появляется новый классификационный термин для обозначения жителей Латинской Америки – *nacionalidad*. В первом мне известном случае его применения (опросные листы на Кубе 1813 г.) оно служило для указания на происхождение иностранцев и может быть истолковано как «национальность», хотя для той же цели в течение долгого времени по-прежнему употреблялось слово *nación* [23: /242/, /246/, /247/, /268/].

Все чаще в обиходе появлялось слово *pueblo* в значении «народ». Обозначаемое им явление стало настолько важным для латиноамериканских интеллигентов и политиков, что возникла потребность высказываться от имени народа, служить народу и т.д. Слово *pueblo* имело явную этническую окраску, когда употреблялось вместе с определениями, образованными от названия той или иной страны (*pueblo cubano*, *pueblo argentino* и т.д.).

Соотношение понятий *pueblo*, *nación*, *nacionalidad* уяснялось в дискуссиях. В частности, на Кубе Х.А. Сако считал что *pueblo*, у которого общие территория, происхождение, язык, нравы и обычаи, имеет одну *nacionalidad*. Что касается *nación*, то существенными ее признаками Сако считал суверенитет или полную независимость. Различие между *nación* и *nacionalidad* он себе представлял так: любая *nación* предполагает наличие *nacionalidad*; но не любая *nacionalidad* создает *nación*, потому что есть много *naciones*, которые состоят из различных *pueblos*, при этом каждый из них имеет собственную *nacionalidad*, хотя ни одному из них нельзя дать названия *nación*. По мнению Сако, национальности американских народов не были чисто *испанскими* (выделено Сако), а были, соответственно, испано-кубинской, мексикано-испанской, испано-перуанской и т. д. Сако считал, что в некоторых колониях имелось две национальности [24: 442–445]. Слово *nación* употреблялось и в прежнем значении; так, словосочетание *naciones africanas* еще встречается в конце XIX века [25]. В то же время заметно устранение слова *nación* из классификаций аборигенов Америки и замена его словом *tribu*.

* * *

В языках других европейцев, попавших в Америку или писавших о ней, имели место тенденции, сходные с представленными выше. Первые португальцы, увидевшие американских аборигенов в начале XVI века, при их описании обошлись словами «мужчины», «женщины», «дети», «старики», «люди» и противопоставлением «они»/«мы». Не называли они их поначалу и «индейцами», видимо, по той причине, что знали обитателей настоящей Индии. Поскольку открываемая португальцами земля получила название Бразиль, ее обитателей стали называть «уроженцами той земли Бразиль», «людьми земли». Только в 1530 г. появляется слово «индейцы», как полагают современные исследователи, под влиянием испанцев. Его использование постепенно распространяется, особенно для определения тех аборигенов, что работали на плантациях, мирных или подчиненных, в оппозиции к «противникам, очень порочным и скотским людям» (*os contrarios, mui perversa e bestial gente*; 1542 г.). Другие названия аборигенов – *o gentio* (язычники) и *os Brazis* (бразильцы). Когда началась евангелизация коренных обитателей Бразилии, произошла дифференциация в употреблении их названий. Слово *indio* осталось за теми, что попали в сферу влияния

португальцев (проживали в специальных деревнях, работали на плантациях, приняли христианство и пр.), в то время как слова *gentio*, *gentilidade* использовались для обозначения тех, кто были вне этой сферы. Редко применялось слово *selvagem* (дикий); предполагается, что португальцы стали его использовать под влиянием французов, которые одним словом *sauvage* называли как аборигенов, своих союзников, так и другие местные народы. Рабы в колониальной Бразилии назывались словом *a escravaria*. Оно подразумевало как индейцев, так и негров. В 1570-е годы, португальцы делили население Бразилии на три категории: «язычники» или «индейцы», «рабы» и «португальцы. При этом «язычники» было неким общим названием аборигенов, а «индейцы» употреблялось в конкретных ситуациях. Как и в других частях Латинской Америки, некоторые группы смешанного населения в Бразилии имели свои особые названия – *tamelucos* или *tamelucos* XVI–XVII вв. (затем стали называться *caboclo*). Местное население португальцы классифицировали как *geração* (поколение), *nação* (нация) и *casta* (каста), которые могли быть взаимозаменяемы [2].

Когда была завоевана независимость, слово «нация» приобрело новое значение. 1-ая конституция Бразилии, 1823 г., провозгласила, что Бразилия является политической ассоциацией всех бразильских граждан (при этом рабы таковыми не были признаны), которые образуют «свободную и независимую нацию» [26: 178].

Французские авторы, по мнению известного французского историка, на протяжении XVII века классифицировали народы в соответствии с иерархической шкалой, на самой низшей ступени которой находились «дикари». Несколько выше, притом, что точно определенных отличий не было, – «варвары». Ступенью выше находились народы, обладавшие «civilité» и «politesse» и, наконец, мудрой «police» [27: 249]. По отношению к американским аборигенам появилось выражение *bon sauvage* (добрый дикарь), которое впервые употребил Ж. де Лери в 1557 г. относительно обитателей Бразилии [28: 104].

Видимо, во Франции, вначале на латинском языке, для обозначения обитателей Америки появляется слово, образованное от одного из названий Нового Света – Америка. В работе Ж. Бодена о методе в истории, вышедшей в 1566 г., наряду со «скифами», «индийцами», «эфиопами», названы «американцы» [13: 36]. В XVII в. это слово на латыни встречается в названиях нескольких работ. В конце этого века анонимный автор, классифицировавший людей на четыре расы, в первую из них поместил «американца», вместе с «европейцем» и некоторыми народами Азии и Африки [29: 25]. В первой четверти XVIII века слово *americain* применительно к аборигенам Америки зафиксировано на французском языке как в форме прилагательного, так и существительного у Лафито [30: 17, 18, 82]. Традиция называть коренных обитателей Америки «дикарями» и «американцами» сохранялась во Франции на протяжении всего XVIII века [13: 6, 13, 49], да и позже. Хотя во второй половине этого века на французском языке «американцами» стали называть белых уроженцев американских колоний [13: 86, nota 67], но и в более позднее время (в частности, в книге натуралиста А. Д'Орбigny о путешествии в Южную Америку, изданной впервые в 1839 г.) «американцами», «американскими народами» названы аборигены [29: 19, 39].

Наиболее часто встречающимся классификационным термином относительно коренных обитателей Америки у французских авторов было слово *nation*. Д'Орбigny одним из первых объяснил соотношение терминов «нация» и «племя» применительно к изученным им аборигенам Южной Америки. «Нацией» он считал вся-

кое сообщество людей, что говорят на языке, происходящем из общего источника, а «племенем» – всякое сообщество людей, что говорят на разных диалектах этого самого языка. Кроме того, «нации» он группировал в «расы» и «ветви» [29: 30–31].

Что касается англичан, то один из ранних описанных их контактов с аборигенами теперешней Латинской Америки имел место в 1590-е годы, когда англичане сделали попытку отнять у испанцев о. Тринидад и подняться по Ориноко. Известные им земли в Америке названы преимущественно *Indies* (Индии) или *West Indies* (Западные Индии) [31: 25, 48, 49, 68]. Первая квалификация местных обитателей – *salvages*, в другой форме написания – *sauages* (дикари) [31: 22, 23, 72]. В разных контекстах употреблено слово *Indians* [31: 24, 30, 34], иногда уточнено, что это был *Spanish Indian* (испанский индеец) [31: 37]. На прилагаемой карте (составлена на итальянском языке) представлено много названий аборигенных народов (в тексте использовано слово *nation*) [31: 74].

Заключение

После открытия Нового Света в европейских языках появилось много названий местного населения, число которых росло по мере захвата европейцами новых территорий. Со временем появились названия для новых общностей людей, сформировавшихся при смешении аборигенов и людей, пришедших из Европы и привезенных из Африки. Из общих названий, это, видимо, только «креол». Обширен был спектр названий конкретных групп населения на разных территориях. Появление независимых государств также вело к появлению новых названий человеческих общностей.

Вплоть до середины XIX века в классификациях обитателей будущей Латинской Америки, которые можно назвать этническими, использовались, прежде всего, уже известные европейские термины. На протяжении изучаемого периода заметны изменения в употреблении некоторых из них. В испанском языке особенно явно изменение сферы приложения слова *nación*, которое стало употребляться преимущественно по отношению к новым (политическим) общностям, сформировавшимся на основе европейских языков. Параллельно этому по отношению к населению тех же общностей интенсифицируется применение слова *pueblo* в значении «народ». Что касается категоризации аборигенов, то к середине XIX века складывается соподчиненность терминов «нация» и «племя»; при этом наиболее употребительным классификационным термином для аборигенов Америки стало «племя». В дальнейшем, при более внимательном изучении соседских и родственных отношений у аборигенов стала вырисовываться структура «племени», единицы которой в разных языках получали разные наименования.

Литература

1. Colón Cr. *Diario de la navegación*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1961.
2. Callier-Boisvert C. Observer, nommer au XVI-e siècle. Les «gentils» du Brésil. *L'Homme*, 2000. No. 153. Pp. 37–62.
3. Fernández de Oviedo G. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950.
4. Fernández de Oviedo y Valdés G. 1851. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: La Real Academia de la Historia, 1851. T. 1.

5. Zerquera y Fernández de Lara C. La villa india de Trinidad en el siglo XVI. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, La Habana, 197. No. 2. Pp. 71–94.
6. Konetzke R. Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493–1810. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. Vol. I.
7. Papeles existentes en el Archivo General de Indias relativos a Cuba y muy particularmente a la Habana. La Habana: Imprenta «El Siglo XX», 1931. T. 2.
8. Documentos para la historia de Cuba. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973. T. 1.
9. Альперович М.С. Парагвай, исторические предпосылки образования национального государства. *Этнические процессы в странах Южной Америки*. Отв. ред. И.Ф. Хорошаева, Э.Л. Нитобург. Москва: Наука, 1981, с. 337–366.
10. Pérez-Beato M. *Habana antigua. Apuntes históricos. Tomo I: Toponimia*. Habana, 1936.
11. Garcilaso de la Vega I. *La Florida del Inca. Historia del adelantado Hernando de Soto, gobernador y capitán general del reino de la Florida*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1956.
12. Díaz del Castillo B. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. La Habana: Editora del Consejo Nacional de Cultura, 1963. T. 2.
13. Gerbi A. *La disputa del Nuevo Mundo*. Mexico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1960.
14. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar, 2-da serie. Madrid: Real Academia de la Historia, 1891. T. 6.
15. Шейнбаум Л.С. Аргентина: особенности формирования и развития нации. *Этнические процессы в странах Южной Америки. Этнические процессы в странах Южной Америки* / Отв. ред. И.Ф. Хорошаева, Э.Л. Нитобург. Москва: Наука, 1981. С. 262–312.
16. Balboa S. de. *Espejo de paciencia*. La Habana: Instituto Cívico Militar, 1941.
17. Gumilla J. *Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1963.
18. Arango y Parreño F. Obras. La Habana: Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, 1952. T. 1–2.
19. Romay Chacón T. Obras completas. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, 1965. T. 2.
20. Delmonte y Aponte D. Escritos. Habana: Cultural S. A, 1929. T. 2.
21. Salas y Quiroga J. Viajes. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1964.
22. Альперович М.С. Война за независимость и формирование мексиканской нации. *Нации Латинской Америки: Формирование, развитие*. Отв. ред. А.В. Ефимов, И.Р. Григулевич, С.А. Гонионский. Москва: Наука, 1964. С. 105–132.
23. Fuentes estadísticas para la historia económica y social de Cuba (1760–1900). I. Población. La Habana: Editorial Academia, 1987.
24. Saco J.A. *Colección de papeles científicos, históricos y de otros ramas sobre la isla de Cuba, ya publicadas ya inéditas*. La Habana: Dirección General de Cultura, 1963. T. 3.
25. Comunicaciones sobre la sociedad de las Cinco naciones africanas, de Matanzas. 3 de oct. de 1861 a 20 de agosto de 1893. *Archivo Nacional de Cuba. Religiones africanas, Caja o legajo I*. No. 25.
26. Коваль Б.И. О некоторых историко-экономических условиях складывания бразильской нации. *Нации Латинской Америки: Формирование, развитие*. Отв. ред. А.В. Ефимов, И.Р. Григулевич, С.А. Гонионский. Москва: Наука, 1964. С. 169–194.
27. Февр Л. *Бои за историю*. Москва: Наука, 1991.
28. Claessen H.J.M. *Structural change. Evolution and evolutionism in cultural anthropology*. Leiden: Universiteit Leiden, Research School of Asian, African and Amerindian Studies (CNWS), 2000.
29. D'Orbigny A. *El hombre americano considerado en sus aspectos fisiológicos y morales*. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1944.
30. Lafitau P. *Mœurs des Sauvages Ameriquaines compare'es aux mœurs de premiers temps*.

- Paris: Saugrain et Hochereau, 1724. Tome premier.
31. The voyage of Robert Dudley, afterwards styled earl of Warwick and Leicester and duke of Northumberland to the West Indies, 1594–1595, narrated by Capt. Wyatt, by himself, and by Abram Kendall, master. London: Hakluyt Society, M.CCCXCIX.

References

1. Colón Cr. *Diario de la navegación*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1961.
2. Callier-Boisvert C. Observer, nommer au XVI-e siècle. Les «gentils» du Bresil. *L'Homme*, 2000. No. 153. Pp. 37–62.
3. Fernández de Oviedo G. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950.
4. Fernández de Oviedo y Valdés G. 1851. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: La Real Academia de la Historia, 1851. T. 1.
5. Zerquera y Fernández de Lara C. La villa india de Trinidad en el siglo XVI. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, La Habana, 197. No. 2. Pp. 71–94.
6. Konetzke R. Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493–1810. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. Vol. I.
7. Papeles existentes en el Archivo General de Indias relativos a Cuba y muy particularmente a la Habana. La Habana: Imprenta «El Siglo XX», 1931. T. 2.
8. Documentos para la historia de Cuba. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973. T. 1.
9. Alperovich M. S. Paragvai, istoricheskie predposylki obrazovaniia natsional'nogo gosudarstva. Etnicheskie protsessy v stranakh Iuzhnoi Ameriki. Otv. red. I. F. Khoroshaeva, E. L. Nitoburg. Moscow: Nauka, 1981. Pp. 337–366. (In Russ.) [Alperovich M. S. Paraguay, historical background of the formation of the national State. *Ethnic processes in the countries of South America*. I. F. Khoroshaeva, E. L. Nitoburg (eds.). Moscow: Science, 1981, p. 337–366].
10. Pérez-Beato M. *Habana antigua. Apuntes históricos. Tomo I: Toponimia*. Habana, 1936.
11. Garcilaso de la Vega I. *La Florida del Inca. Historia del adelantado Hernando de Soto, gobernador y capitán general del reino de la Florida*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1956.
12. Díaz del Castillo B. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. La Habana: Editora del Consejo Nacional de Cultura, 1963. T. 2.
13. Gerbi A. *La disputa del Nuevo Mundo*. Mexico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1960.
14. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar, 2-da serie. Madrid: Real Academia de la Historia, 1891. T. 6.
15. Sheinbaum L. S. Argentina: osobennosti formirovaniia i razvitiia natsii. Etnicheskie protsessy v stranakh Iuzhnoi Ameriki. Otv. red. I. F. Khoroshaeva, E. L. Nitoburg. Moscow: Nauka, 1981. Ss. 262–312. (In Russ) [Sheinbaum L. S. Argentina: characteristics of formation and development of the nation. *Ethnic processes in the countries of South America*. I. F. Khoroshaeva, E. L. Nitoburg Moscow: Science, 1981. Pp. 262–312].
16. Balboa S. de. *Espejo de paciencia*. La Habana: Instituto Cívico Militar, 1941.
17. Gumilla J. *Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1963.
18. Arango y Parreño F. Obras. La Habana: Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, 1952. T. 1–2.
19. Romay Chacón T. Obras completas. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, 1965. T. 2.
20. Delmonte y Aponte D. Escritos. Habana: Cultural S. A, 1929. T. 2.
21. Salas y Quiroga J. Viajes. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1964.

22. Alperovich M. S. Voina za nezavisimost' i formirovanie meksikanskoï natsii. *Natsii Latinskoï Ameriki: Formirovanie, razvitie*. A.V. Efimov, I.R. Grigulevich, S.A. Gonionskii (eds). Moscow: Nauka, 1964. C. 105–132. (In Russ.) [Alperovich M. S. The war for independence and the formation of the Mexican nation. *Latin America: the Nation's development*. A.V. Efimov, I. R. Grigulevich, S. A. Gonionskij (eds.). Moscow: Science, 1964. Pp. 105–132].
23. Fuentes estadísticas para la historia económica y social de Cuba (1760–1900). I. Población. La Habana: Editorial Academia, 1987.
24. Saco J.A. *Colección de papeles científicos, históricos y de otros ramas sobre la isla de Cuba, ya publicadas ya inéditas*. La Habana: Dirección General de Cultura, 1963. T. 3.
25. Comunicaciones sobre la sociedad de las Cinco naciones africanas, de Matanzas. 3 de oct. de 1861 a 20 de agosto de 1893. *Archivo Nacional de Cuba. Religiones africanas, Caja o legajo I*. No. 25.
26. Koval B. I. O nekotorykh istoriko-ekonomicheskikh usloviakh skladyvaniia bra-zil'skoï natsii. *Natsii Latinskoï Ameriki: Formirovanie, razvitie*. A.V. Efimov, I.R. Grigulevich, S.A. Gonionskii (eds.). Moscow: Nauka, 1964. Ss. 169–194. (In Russ.) [Koval B. I About some of the historical and economic conditions of folding of the Brazilian nation. *Latin America: the nation's development*. A.V. Efimov, I.R. Grigulevich, S.A. Gonionskij (eds.). Moscow: Science, 1964. Pp. 169–194].
27. Febvre L. *Boi za istoriiu*. Moscow: Nauka, 1991. (In Russ.) [Febvre L. *Battles for the history*. Moscow: Science, 1991].
28. Claessen H.J.M. *Structural change. Evolution and evolutionism in cultural anthropology*. Leiden: Universiteit Leiden, Research School of Asian, African and Amerindian Studies (CNWS), 2000.
29. D'Orbigny A. *El hombre americano considerado en sus aspectos fisiológicos y morales*. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1944.
30. Lafitau P. *Mœurs des Sauvages Ameriquaines compare'es aux mœurs de premiers temps*. Paris: Saugrain et Hochereau, 1724. Tome premier.
31. The voyage of Robert Dudley, afterwards styled earl of Warwick and Leicester and duke of Northumberland to the West Indies, 1594–1595, narrated by Capt. Wyatt, by himself, and by Abram Kendall, master. London: Hakluyt Society, M.CCCXCIX.

E.G. Alexandrenkov. European ethnic names and classifications in Latin America in the XVI – first half of XIX centuries.

After the discovery of the New World in the European languages, there were many names of Aborigines and new human communities. The use of classification terms changed in the described period. «Nation» has become predominantly serve in relation to the new (political) communities, «tribe» – relative to Natives.

Key words: *Latin America, Aborigines, nation, tribe.*

ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПОЛОЖЕНИЯ ГОРОДСКИХ ЖИТЕЛЕЙ НА МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ: НА ПРИМЕРЕ КОСТРОМЫ¹

В статье рассматриваются проблемы социально-экономического характера, с которыми сталкиваются россияне, проводится подробный анализ демографической ситуации в регионе, оценивается уровень жизни и возможности граждан в провинции. С какими трудностями приходится сталкиваться каждый день костромичам и какие возможности имеют жители слабозастроенных регионов РФ. А также делается попытка выявить отношение местных жителей к представителям других национальностей. Также проводится подробное исследование мероприятий местной администрации и их отчетной информации с целью урегулирования межнациональных отношений в Костромской области.

Ключевые слова: экономические проблемы, демография, уровень жизни, миграция, мигранты, взаимоотношения, мероприятия, местная власть, социологические опросы.

Миграционные риски

Костромскую область принято относить к числу великорусских регионов России с относительно гетерогенным в этническом отношении населением, менее других подверженным рискам возникновением конфликтных ситуаций из-за притока иноэтничных и иноконфессиональных переселенцев. Однако такое представление уже не соответствует реалиям.

Проблема внешней миграции населения из тех или иных стран с целью повысить свой уровень жизни сейчас является одной из центральных тем. Неконтролируемый поток беженцев в Европу из Сирии и из зон конфликта, не только на Ближнем Востоке, обсуждение этой темы в СМИ и постоянное акцентирование на ней, зародили в умах россиян страх. Страх изменения привычного уклада и образа жизни, страх потерять стабильность, которая и без того очень зыбка. А постоянное раскручивание этой проблемы позволяет большинству россиян думать о том, что и нас ждет нечто подобное. Не стоит забывать и тот факт, что для большинства населения основными источниками информации становятся Интернет-ресурсы, которые содержат в себе весьма субъективную, а зачастую и вовсе ложную информацию о том или ином событии. Официальные ресурсы и сведения из государственных источников не являются авторитетными и потому не пользуются большим спросом. А между тем образ и представления о мигрантах весьма важны для формирования благопри-

Белова Наталья Андреевна – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: natale4ka@inbox.ru.

ятной межнациональной обстановки в отдельных регионах, да и страны в целом. Изучение подобных тем и их анализ представляется актуальным еще и потому, что в Центральном федеральном округе, где доля русского населения составляет 90%, отношение к прибывающим далеко от толерантности. Да и в целом, как показали наши исследования, под мигрантами понимаются зачастую просто представители других национальностей и народностей, которые имеют гражданство РФ, могут проживать десятилетиями в той или иной области, и все равно местным населением восприниматься как «чужаки». В связи с этим необходимо постоянно изучать реальную ситуацию в таких регионах, с целью быстрого реагирования в случае возникновения открытого конфликта в том или ином регионе.

Независимые исследования в Центральном федеральном округе необходимы, т.к. именно они позволят местной и федеральной власти быстро реагировать на тот или иной агрессивный или негативный всплеск с межнациональным окрасом. А тот факт, что в ЦФО не все так спокойно и стабильно в межнациональной ситуации указывают такие индикаторы, что любой бытовой конфликт или потасовка, где могут быть замешаны представители других национальностей, может приобрести национальный оттенок. Достаточно вспомнить ситуацию, которая произошла в Нерехте 2012 году. На дискотеке между нерехтчанином и «выходцем с Кавказа» случилась потасовка, завершившаяся гибелью русского парня. После этого трагического события город захлестнули межнациональные распри. Несмотря на то, что правоохранители настаивали на бытовом характере конфликта. Узнав о кавказском происхождении преступников, сразу после похорон нерехтчанина, около тысячи жителей собрались на стихийный сход в центре города, требуя от полиции и властей найти убийц. В город были стянуты усиленные наряды полиции, прибыли представители силовых ведомств и администрации региона, а местные СМИ сообщали об угрозе новой «Манежки» [1].

Именно эта ситуация является показательной и любая неосторожность, происшествие или еще какое-то острое событие может в миг изменить межнациональную стабильность РФ. С этой целью мы решили рассмотреть межнациональную ситуацию в одном из регионов ЦФО – Костромской области, который с точки зрения своего развития и положения является менее привлекательным для мигрантов, но в то же время показателен с точки зрения отношения к ним со стороны коренного населения и вообще риска вспышки межнациональных конфликтов. Ведь количество представителей других национальностей невелико, а всплеск межэтнической нетерпимости, который мы описывали выше, произошел именно в Костромской области. Кроме того, мы хотели бы провести анализ деятельности региональных властей на предмет предупреждения межнациональной розни в регионе.

Социально-экономическая характеристика региона

Костромская область входит в состав Центрального федерального округа и является одним из сложнейших регионов по оценкам экспертов в плане экономического развития. В январе 2018 года было принято решение Федеральным казначейством РФ о переводе области на казначейское сопровождение. Решение это означало, что местные власти смогут тратить деньги только под контролем казначейства. Всего в РФ по итогам 2017 года только два региона «удостоились» этого регулирования. Это реше-

ние было принято Президентом РФ в рамках поддержки регионов с большой долговой нагрузкой. В итоге Костромская область получила 12,1 млрд. рублей бюджетных кредитов под 0,1% годовых. Средства были в полном объеме направлены на замещение банковских кредитов в структуре регионального долга. Высвободившиеся средства область направила на развитие социальной сферы [2]. Фактически, это первый практический случай признания неудовлетворительного качества управления региональными финансами, но, по мнению некоторых экспертов, данная мера в полной мере не сможет помочь этим регионам, так как необходимо решать проблему пополнения региональной казны [3]. Вместе с тем по предварительным данным статистического комитета Костромы, в бюджете области уже к апрелю 2018 г. сложился профицит в сумме 448,0 млн руб., тогда как на 1 апреля 2017 г. был дефицит – 379,9 млн руб. [4], что в целом может указывать на позитивные тенденции предпринятой меры.

В своей статье, при всей важности прочих факторов, мне хотелось более подробно остановиться на анализе социально-экономической ситуации в регионе, так как именно она имеет непосредственное влияние на поведение и настроение местного населения, в том числе и в отношении к мигрантам. Ведь личная неустроенность в жизни, финансовая нехватка, опасения потерять работу и источник к существованию приводят к росту ксенофобии и недовольству «засильем» мигрантов.

По оценке агентства РИА Рейтинг «Богатые и бедные семьи – рейтинг регионов 2018» Костромская область занимала 77 место, потеряв 4 пункта против 2017 г. По данным исследования остаток свободных средств у семей с двумя детьми составлял в среднем около 8936 руб. и 17 661 руб. в семьях с одним ребенком, при учете, что оба родителя работают [5]. Однако, необходимо отметить, что в регионе сложная ситуация с детскими дошкольными учреждениями. Устроить ребенка в детский сад ранее трех лет на бюджетной основе практически не представляется возможным. Групп для детей от 1,5 до 3 лет фактически нет, да и в целом ощущается острый дефицит как в самих учреждениях, так и в специалистах. Заработная плата воспитателя в детском саду варьирует от 12 до 15 тыс. руб., обслуживающий персонал получает в районе 10 тыс. руб. *Костромичка, 40 лет: «Я работаю нянечкой в детском саду, пришла сюда работать, когда ребенку исполнилось 2 года. Так ее заведующая согласилась взять в группу. Работаю на двух группах и без подработок с учетом налогов и вычетов получаю чуть больше 8 тыс., а когда на двух группах работаешь тогда побольше – 10 тыс. выйдет точно»* [6]. Тем самым большинство женщин вынуждено сидеть с детьми полный декретный отпуск до трех лет, из которых 1,5 года выплачивается ежемесячное пособие в размере 50 руб. (сумма была установлена в 1994 году и не менялась с тех пор) и пособие для малоимущих (если семья признана таковой) – 150–500 руб. в зависимости от региона (не считая Москвы и Петербурга) [7]. Таким образом семьи с двумя детьми, где работает только один родитель не учитывались в этом исследовании, а между тем это не малая доля россиян, в том числе и жителей Костромской области. Кроме того, по данным ВЦИОМ, 35% граждан России с несовершеннолетними детьми признают, что появление ребенка ухудшило их материальное положение. А большинство тех, у кого уже есть дети, не готовы к рождению еще одного ребенка – 79% опрошенных [8]. Поэтому мы считаем, что эти данные не отражают реальность в полной мере, а уровень цен в сочетании с зарплатами не позволяют многим семьям чувствовать материальную стабильность для рождения еще одного ребенка.

В подтверждение наших выводов хотим добавить, что нами было опрошено более 500 респондентов в 2018 г., с которыми мы обсудили их жизненную ситуацию и уровень зарплат. В целом отметить высокий уровень жизни костромичи не могут. К тому же многие отмечали падение уровня покупательной способности заработной платы, рост цен, в том числе на коммунальные услуги, снижение качества обслуживания, а также отсутствие вакансий с хорошими зарплатами. Например, в разговоре с одним из экспертов в области межнациональных отношений прозвучала фраза, что мигранты-швеи зарабатывают около 17 тыс. руб., на мой вопрос «А какая зарплата в отделе у Вас?» мне ответили, – «По разному, но у меня тоже 17 тыс. рублей и я считаю, что это много для мигранта» [6]. Понятно, что специалист с высшим образованием получающий столько же сколько и мигрант вызывает недоумение. Хотелось бы добавить, что работодатели зачастую полностью содержат своих работников-мигрантов, оплачивая им проживание и питание. И таким образом получается, что мигранты могут полностью откладывать свою зарплату, чего нельзя сказать о коренных жителях города. Им приходится тратить деньги не только питание, транспортные расходы и пр., но и оплачивать внушительные счета за коммунальные услуги¹.

В этом же разговоре было отмечено, что в большинстве случаев костромичи зарабатывают от 12 тыс. В сельской местности уровень зарплат и того меньше около 6-7 тыс. руб. В подтверждение этих слов добавим, что реальные средние (медианные) зарплаты в регионе составляют 17,7 тыс. руб., а удельный вес населения получающих менее 10 тыс. руб. составляет 21%. По сути почти четверть населения области получает минимальную заработную плату. А согласно некоторым статистическим сведениям, если показатели медианной заработной платы на 23–29% ниже среднего, то выплаты для 55% россиян в конкретном регионе проживания будут ниже среднего показателя примерно на четверть, из чего и складывается указанная выше сумма заработка [9]. По нашим расчетам в Костромской области медианная зарплата получилась ниже средней на 32%, из чего мы сделали вывод о неотражающей действительности средней заработной плате для более чем половины жителей Костромской области, это и подтверждает тот факт, что жизненный уровень костромичей оставляет желать лучшего.

В общем рейтинге социально-экономического положения субъектов 2017 г. Костромская область также занимала 77 место и потеряла два пункта против 2016 года [3]. В апреле 2018 г. стоимость фиксированного набора потребительских товаров и услуг в среднем по области составила 13 248,34 руб. в расчете на человека в месяц. Из чего получается, что костромич в лучшем случае² будет вынужден потратить 75% своего заработка на необходимые для своей жизни нужды. Также по данным Костромастат в структуре расходов обязательные платежи и сборы составляют всего 11% [4], вместе с тем по нашим данным этот показатель значительно выше и составляет примерно четверть от заработной платы. Но даже если представить, что свободных средств остается 25%, а заработная плата составляет 30 тыс. руб. с учетом налогов и других обязательных сборов, то свободных средств остается всего 7500 руб. И тем самым у матери-одиночки или женщины, воспитывающей детей самостоятельно, без материальной помощи отца, а таковых по Костроме насчитывается немалое количество, как в целом по России³, средств на содержание ребенка по сути не остается, а расходы на отдых являются непозволительной роскошью. Ведь даже путевка в детский летний лагерь со всеми льготами будет стоить порядка 5 тыс. *Костромичка*,

41 год: «Нам дали льготную путевку в детский лагерь, так как мы относимся к многодетным семьям и стоила она 5 тыс. 300 рублей. Как мы поняли, то это было 40% от общей суммы» [6]. Получается, чтобы отправить ребенка в детский лагерь костромская семья должна выделить из семейного бюджета в районе 13000 руб. или по сути размер месячной заработной платы.

Помимо выше сказанного Костромастат отмечает и рост цен на продовольственные товары от 0,1% до 25,2%. В основном это необходимые для жизни продукты: сахарный песок, мука, яйца, плодоовощная продукция, включая картофель, который согласно оценке подорожал на 45%. Стоимость условного (минимального) набора продуктов питания увеличилась на 2,4%. Также произошел рост цен в сфере услуг (в том числе и коммунальных) и на непродовольственные группы товаров необходимых для жизни [4: 42–45], а вот про индексацию зарплат мы ничего найти не смогли.

По данным Костромастата реальные располагаемые денежные доходы в 2018 г. по сравнению с соответствующими доходами в 2017 г. уменьшились на 8,2%. А превышение денежных доходов населения над его расходами составило всего 3,3% [4: 69–70]. Помимо этого из *диаграммы 1* мы видим, что реальные располагаемые денежные доходы населения снизились против 2017 г. и были ниже уровня 2016 г., когда состояние экономики РФ отмечалось экспертами, как депрессивное, а по данным Росстата в целом по стране шло снижение доходов россиян [см., например, 11; 12; 13; 14].

Величина прожиточного минимума в расчете на душу населения в 2018 г. со-

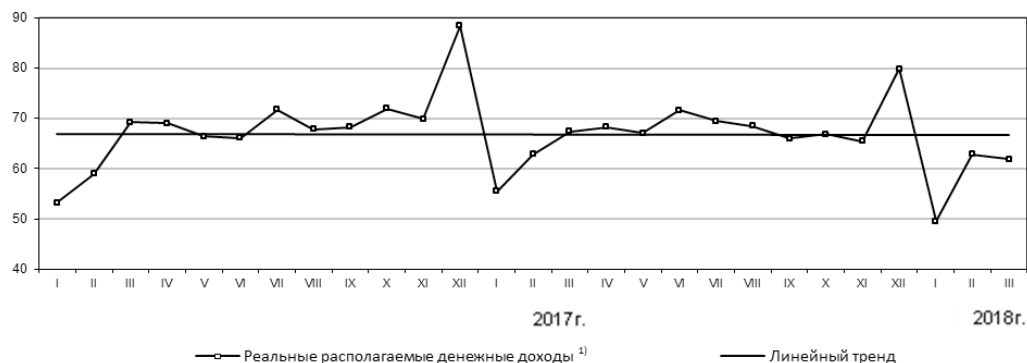


Диаграмма 1. Реальные располагаемые денежные доходы населения, в % (2016–2018 гг.)

ставляла 9527 рублей и по сравнению с 2017 г. увеличилась на 2,5%. В связи с этим хотелось бы проанализировать и данные по изменению в структуре использования денежных доходов. Обратимся к *диаграмме 2* [4: 70].

Из *диаграммы 2* видно, что за год произошло увеличение затрат на приобретение товаров и оплату услуг, снизилось количество сбережений и произошло уменьшение количества свободных средств у граждан. Помимо этого по статистическим данным численность населения, имеющего среднедушевые денежные доходы ниже величины прожиточного минимума, в 2017 г. составила 13% от общей численности населения области. Денежные доходы бедного населения в 2017 г. остались на уровне 2016 г. и составили 74,5% от величины прожиточного минимума [4: 70–71]. Таким образом, мы видим, что картина создается неутешительная и в целом нельзя сказать

о благоприятном климате для развития и проживания в рассматриваемом регионе.

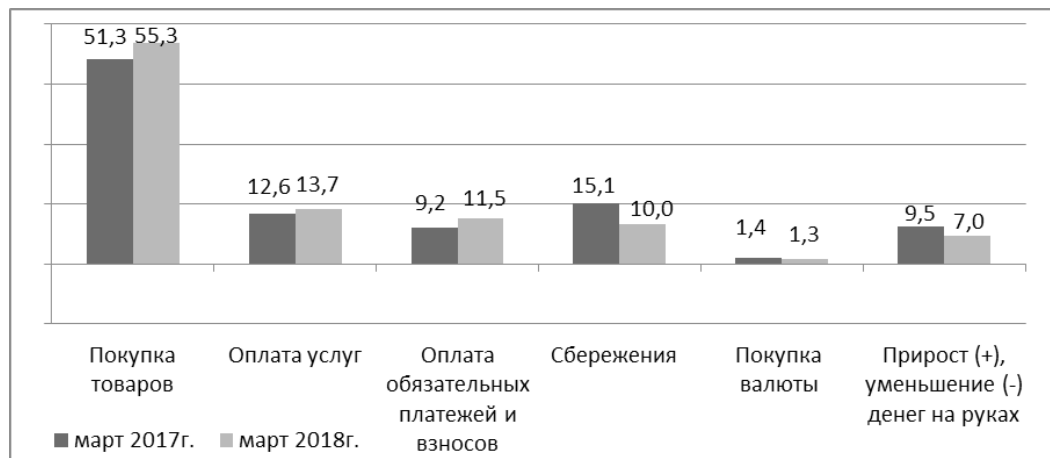


Диаграмма 2. Изменения в структуре использования денежных доходов населения в % к общей сумме денежных доходов

Очень ярко характеризует социально-экономическое положение и демографическая ситуация. Высокий уровень жизни и стабильный доход должны улучшать демографическую ситуацию, путем рождаемости и снижают миграционный отток населения в другие более благоприятные для проживания регионы РФ. Однако анализ демографии также подтверждает, что в регионе множество проблем. Согласно статистическим данным по текущей оценке, численность населения Костромской области на 1 апреля 2018 г. составила 641 814 человек и с начала года уменьшилась на 1,5 тыс. чел. В целом по области число умерших превысило число родившихся в 2018 г. в 1,6 раза (в 2017 г. – в 1,5 раза). В 2018 г. миграционная убыль населения области увеличилась по сравнению с предыдущим периодом в 2017 г. в 1,6 раза за счет сокращения числа прибывших из стран СНГ и других зарубежных стран – на 11,6%, из других регионов России на 3,7%, и роста числа выбывших в другие регионы России на 5,1% [4: 93–96].

Следует отметить, что Костромская область не исключение, в ЦФО и в целом по стране наблюдается естественная убыль населения, но, например, в соседнем регионе – Ярославской области этот показатель компенсируется миграционным приростом населения [15: 122–123]. Выше мы описывали ситуацию в регионе, характеризующую уровень жизни семей с одним и двумя детьми. Повторимся, по этому критерию область занимает 77 место, тогда как Ярославский регион стоит на 38 месте. Именно поэтому те костромичи, которые могли бы работать в регионе и приносить пользу родному городу стремятся уехать в соседнюю область, чтобы хоть как-то повысить свой уровень жизни, да и детям дать более достойное образование и развитие [3].

Но вернемся к характеристике Костромской области. Для улучшения социально-экономического положения необходима не только достаточно высокая рождаемость, но и внешний приток населения. По данным Костромастат миграционный прирост в области также не существенен, что является странным и недальновидным с точки зрения развития экономического потенциала области (см. диаграмма 3).

Согласно статистическим данным видно, что внешние мигранты также не стремятся в Костромскую область, а в срезе лет, их количество постоянно сокращается.

Так за год миграционная убыль составила 45 чел., из них 39 чел. из стран СНГ, положительное сальдо миграции наблюдалось со странами Беларусью, Казахстаном, Таджикистаном и Туркменией [4: 95–96].

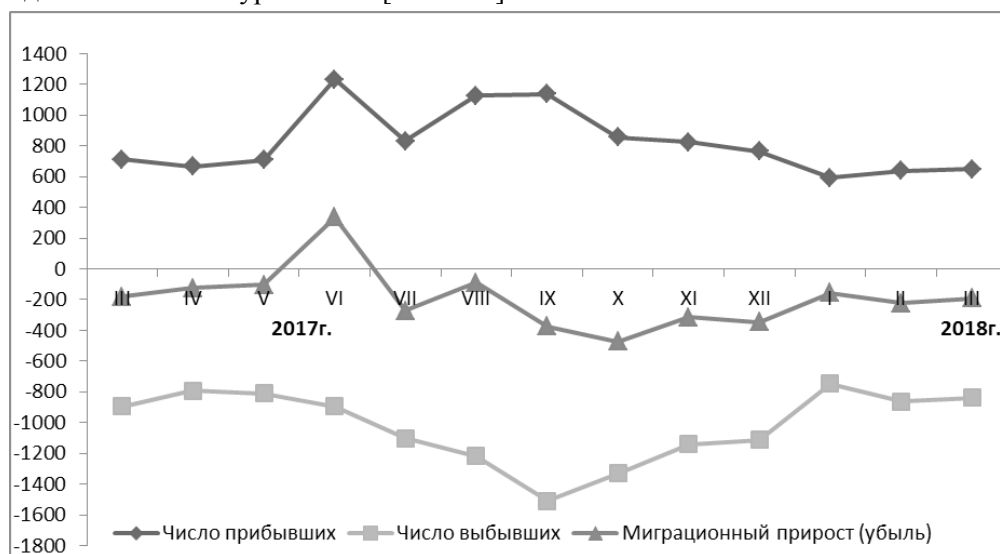


Диаграмма 3. Внешняя миграция для области

По предварительным данным региональное отделение труда постоянно сокращает количество квот для иностранных трудовых мигрантов. Причины этому явлению не известны, но по замечаниям специалистов и работников в сфере миграционного учета постоянно происходят директивы сверху, для того чтобы количество патентов для мигрантов сокращалось [6].

Анализ экономической и социальной ситуации показывает, что Костромская область входит в один из слаборазвитых, дотационных регионов, со сложной демографической ситуацией и низким уровнем жизни населения. Все вышеперечисленные факторы не могут положительно отражаться на взаимоотношения между населением и мигрантами. Известно, что неустроенность в жизни и низкий прожиточный уровень заставляют людей находиться постоянно в стрессовых ситуациях, из-за чего возникают различные конфликты, в том числе и межнациональные.

Межнациональные отношения Костромской области по официальным данным

Теперь хотелось бы проанализировать межнациональную сферу. Согласно документам в 2016 году 12 организаций получили финансовую поддержку на проведение мероприятий по гармонизации межэтнических, межконфессиональных отношений и этнокультурному развитию народов в Костромской области. В рамках этой программы было проведено 20 мероприятий по укреплению гражданского единства (с участием около 27 тыс. чел.), 7 мероприятий направленных на сохранение и развитие языкового многообразия (10 тыс. чел.), 20 мероприятий по гармонизации межнациональных, межконфессиональных отношений (1 тыс. чел.), 300 мероприятий по профилактике и выявлению религиозного и национального экстремизма. Также

был открыт Костромской дом национальностей [16: 6]. Расход согласно заявленным отчетам на реализацию 20 мероприятий составил 3,8 млн руб. [16: 22]. Согласно отчету эта программа показала себя эффективной, выполнение которой не требует корректировки [16: 28].

Другим не менее интересным отчетом является сборник подготовленный администрацией субъекта «Межнациональный мир Костромской области» и выпущенный в 2016 г.³ В своем вступительном слове заместитель губернатора области А.В. Соколов сообщает, что *«На территории Костромской области проживают представители 104 национальностей, каждая из которых обладает своей уникальной культурой, традициями и обычаями <...> Последние данные социологических исследований говорят о том, что почти 94% жителей Костромской области с симпатией относятся к людям другой национальности. Это безусловное достижение всех государственных и общественных институтов. И вклад этнокультурных объединений региона в наше общее дело просто неоценим»* [17: 5].

Одним из важных показателей проводимой работы являются данные социологических исследований, организованных 1-2 раза в год на территории муниципальных образований региона. По данным на сентябрь 2016 г., 90% жителей региона оценивают обстановку как доброжелательную и бесконфликтную [17: 130]. Причем детальное рассмотрение результатов социологического опроса, проводимого по заказу информационно-аналитического управления Костромской области в рамках Государственной программы Костромской области «Гармонизация межнациональных, межэтнических отношений и этнокультурное развитие народов Костромской области» характеризуют обстановку как *спокойную и бесконфликтную* (75%). А вот на *«доброжелательные отношения, способствующие внутреннему согласию»* указали всего 15%. Причем удельный вес респондентов отметивших *напряженность и конфликтность ситуации* почти такой же и составил 10%.

Именно эти результаты совпадают с итогами наших исследований. В схожем по смыслу вопросе 2016 года, проведенного в г. Костроме, 60% респондентов оценили отношения между мигрантами как *спокойные*, но не доброжелательные, а именно спокойные и терпимые. Причем почти половина респондентов в повседневной жизни не встречается и не общается с мигрантами, что доказывает минимальное количество последних в городе. И, скорее всего, это связано не с работой администрации, а с тем, что после кризиса 2014–2015 гг. количество мигрантов резко сократилось, а повседневные заботы и другие трудности заставляют забывать костромичей о межнациональных отношениях. Однако, необходимо отметить, что по последним данным 50% молодежи рассматривают интеграцию мигрантов положительно, еще 40% относятся к этому нейтрально, а почти 70% высказалось за интеграцию мигрантов, 80% сказали, что труд мигрантов необходим для региона. Но говорить о почти 100% доброжелательности не стоит, можно лишь сказать, что настроения молодежи в целом имеют положительную тенденцию и это, безусловно, во многом заслуга и местных властей.

Также в итогах исследования отмечено, что около 70% респондентов *не заметили никаких изменений в отношениях между нациями*, а половина участников опроса указали, что терпимо относятся к представителям других национальностей, еще 40% – воспринимают их дружелюбно. Достаточно высокий уровень доброжелательности населения Костромской области к людям другой национальности подтвержда-

ет и тот факт, отмечается в докладе, что 70,9% участников исследования сообщили о своем спокойном и терпимом отношении к родству с ними.

Эти результаты являются очень любопытными, поскольку нами был проведен аналогичный опрос, в ходе которого примерно 80% девушек в возрасте до 35 лет сказали, что не сменили бы религию, да и замуж за представителя другой национальности не вышли. Молодые люди однозначно высказали отрицательное отношение к подобной мысли (99%). А старшее поколение к этому отнеслось еще более консервативно: *«Выдавать замуж дочь за представителя другой национальности не стала бы. Надо учитывать разные традиции и обычаи, они нас не уважают!»* (костромичка, 63 г.). Особенно интересным является следующий комментарий респондентки: *«К мигрантам отношусь в основном нейтрально, но когда их сфера деятельности совпадает с нашей, например обучение детей происходит совместно – я против, т.к. у них все другое и воспитание, и культура, а замуж не вышла бы, т.к. я за чистоту расы!»* (костромичка, 34 г.), т.е. девушка в целом сделала акцент на том, что любые контакты в повседневной жизни с мигрантами для нее не желательны, причем в анкете респондентка указала, что общается с трудовыми мигрантами практически ежедневно [6].

Любопытным представляется также результаты опроса, который был проведен администрацией Костромской области в 2014 году и получил освещение в местном новостном портале сети Интернет. По итогам исследования и оценке СМИ *«толерантностью к другим нациям в Костроме многие горожане явно не отличаются. В частности, около 55% проголосовавших считают “кошмарным” то, что их дети вступают в брак с иностранцами, а около 70% считают, что возможно ухудшение межнациональных отношений. При этом у 82% проголосовавших костромичей есть друзья-иностранцы, кроме того, более 70% считают себя толерантными людьми, хотя слово “толерантность” почему-то приобрело в России какие-то отрицательные смыслы. При этом более 70% участников опроса считают, что межнациональные конфликты должны предотвращать органы власти и полиция, а не сами граждане»* [18]. Получается, что за два года (напомним отчет издан в 2016 г.) костромичи в корне изменили свое отношение к этому вопросу? Вот в это вериться с большим трудом, о чем и сообщается далее в исследовании весьма аккуратно. Что скорее всего эти ответы могут носить характер «социально желаемого ответа (ответа, который ожидается, декларируется и является “правильным”». То есть респонденты не против межнациональных браков до тех пор, пока их возможность носит лишь теоретический характер. В то же время, если с созданием такого брака они бы столкнулись в реальности применительно к своей семье, отношение некоторых сторонников данной позиции могло бы в корне измениться» [17: 163–164].

Других резонансных результатов в издании нами больше не было обнаружено. Все остальные выводы совпадают с итогами и наших исследований. Так, например, не был исключен и тот факт, что *некоторая, хоть и незначительная, напряженность в отношениях между представителями разных национальностей в Костромской области все-таки есть*. Согласно полученным данным, порядка половины опрошенных жителей области (41,1%) в качестве основной причины межнациональных конфликтов указали вызывающее поведение представителей некоторых национальностей, а также игнорирование ими местных традиционных норм поведения и обычаев коренного населения. Эти же данные были получены и по итогам наших исследований.

Следует отметить, что для трети респондентов (33,9%) достаточно веской причиной, которая может способствовать обострению отношений между людьми различных национальностей, является безработица и конкуренция на рынке труда. Сторонники данной точки зрения полагают, что приезжие из других регионов и государств, являясь более дешевой рабочей силой, «отбирают» рабочие места у местного населения. По результатам нашего исследования в 2015 г. удельный вес респондентов, считающих, что мигранты отнимают рабочие места у местного населения составил 50%, в другом опросе этого же года 33% высказались за поддержку этого мнения, а 40% сказали, что это скорее всего возможно.

На третьем месте, по мнению каждого пятого жителя области (18,1%), находится такая субъективная причина, как предубеждение местного населения к приезжим иным национальностям. Также 14,6% выразили обеспокоенность в том, что происходит захват представителями некоторых национальностей наиболее престижных или экономически выгодных сфер производства, бизнеса и культуры, вытесняя из них представителей других национальностей. Эти же проблемы более подробно описывались нами в предыдущих исследованиях [19; 20; 21 и др.].

Еще 13,9% связали деятельность преступных группировок, организованных по национальному признаку. Подтверждением выдвинутому выше предположению является то, что каждый седьмой участник исследования (14,1%) возможную причину обострения межнациональных отношений видит, как раз в «безответственных публикациях некоторых СМИ, которые только разжигают межнациональные конфликты». Из комментариев жителей региона следует, что представители разных национальностей, проживающие на территории Костромской области, также, как и в прошлом году, практически ничего не знают друг о друге. В то же время, информация, поступающая через СМИ, не способствует ни информированию, ни формированию интереса к друг другу. Так, 40% жителей региона в ходе анкетирования сообщили, что плохо осведомлены о культуре представителей народов и национальностей, проживающих на территории Костромской области, а еще 46,4% опрошенного населения региона оценили собственный уровень информированности как средний [17: 167–168].

Эти факты подтверждают и наши исследования. Так, например, нами в 2016–2017 гг. были обследованы основные сайты новостей Костромской области, пользующиеся наибольшей популярностью у местных жителей, на предмет упоминания не корректного описания мигрантов. И получилось, что новостные порталы сети Интернет Костромы явно этому не способствуют, а скорее наоборот нагнетают или устрашают этот образ. Вот наиболее яркие заголовки о мигрантах: «Гастарбайтеры оценили великий русский язык в 5 тысяч рублей» (22 Января 2016, <https://k1news.ru>); «Гастарбайтер чуть не “нагрел” племзавод на 165 тысяч рублей при помощи кирпича» (23 мая 2016, <https://k1news.ru>); «Гастарбайтеров обвинили в неправильном труде на костромских стройках» (19 мая 2015, <https://k1news.ru>); «За руль некоторых костромских маршруток сели гастарбайтеры, не знающие города» (3.10.2016; <http://ko44.ru>); «Гастарбайтеры в Костроме идут на все, лишь бы не учить русский язык (07.07.2016, <http://ko44.ru>); «Гастарбайтеры от страха перед экзаменом по русскому языку пошли на преступление» (22.01.2016; <http://ko44.ru>); «В Костроме будут судить ярославца, который легализовал 30 гастарбайтеров (15.05.2014, <http://ko44.ru>). Из этих статей формируется представление о том, что это люди стремящиеся нару-

шить закон РФ и внести хаос и суматоху в жизни костромичей. Вместе с тем доля мигрантов по отношению к трудоспособному населению ничтожно мала и составляет всего 2%. Работают они в тех отраслях, где острее всего ощущается кадровый дефицит. В Костромской области это сферы строительства, транспорта, торговли и общепита, обрабатывающие производства, лесная отрасль и сельское хозяйство [22].

Помимо этого на сайтах по-прежнему используются и встречаются национальности в заголовках статей при описании криминальных и других социальных происшествий: «Наркополицейские поймали таджика, который снабжал костромичей героином» (24.03.2016, <https://k1news.ru>); «Азербайджанцы четыре года отбирали квартиры у неблагополучных костромичей» (21 Августа 2014, 14:00, k1news.ru); «Легкий наркотик, тяжелый на подъем: костромские полицейские изъяли у жителя Узбекистана почти 200 килограммов насвая» (6.07.2017, <http://gtrk-kostroma.ru>); «Молодой узбек побоялся не осилить русский язык» (23.09.2016, k1news.ru); «Таджику в Костроме запретили торговать шаурмой в тонаре» (4.03.2015, k1news.ru); «Азербайджанец за деньги легализовал в Костроме узбеков и таджиков» (8.07.2014, k1news.ru); «Банде наркоторговцев, травившей костромичей “спайсом”, грозит пожизненное (Узбеки, таджики и украинцы пытались продать в Костроме 2,5 тысячи доз “спайса”» (13.10.2014, k1news.ru) и др. Только из названий можно сделать вывод, что мигранты и представители других национальностей исключительно преступники и наркоторговцы. Однако по сообщениям прокуратуры удельный вес количества преступлений, совершенных мигрантами составляет всего 1,7% [22].

В 2017 году нами был организован пилотный опрос в сети Интернет, в нем участвовало 60 человек, жителей Костромы, разного возраста и уровня образования, где мы задали вопрос: «Связываете ли Вы мигрантов с угрозой террористических актов (или могут ли мигранты быть связаны с террористами, например ИГ)?». Этот вопрос вызвал наибольшую дискуссию и рассуждения среди респондентов. Основная часть 58% согласилась с тем, что чувствует эту угрозу. Еще доля респондентов выразили наибольшее недоверие представителям Средней Азии и СНГ. Но были и другие ответы: *«Я не связываю чью-либо национальность и терроризм априори. Самую крупную человеконенавистническую организацию создал Адольф Гитлер, а уж его никак нельзя было приписать ни к азиатам, ни к кавказцам, ни к евреям. Я не поддерживаю национализм в любом случае, неважно от представителей какой нации он исходит»* (костромич, 32 г.). *«Нельзя дать однозначный ответ. Завербовать могут и россиянина. Но на мигрантов из стран СНГ должно быть обращено наибольшее внимание»* (костромичка, 31 г.). *«По одному не сужу обо всех»* (костромич, 43 г.) [6]. Вместе с тем это единичные случаи из общей массы респондентов. Вероятно, причина кроется именно в СМИ и их пропаганде, потому что еще в 2016 году подобных страхов не было. Наоборот отмечалась положительная динамика в сторону доверия мигрантам и в целом представителям других национальностей. Напомним, что по результатам наших опросов, которые проводились в Костроме с 2014 года. На вопрос о том, *считаете ли Вы что мигранты чаще совершают преступления, чем местные жители?* Утвердительно ответивших было 40% респондентов в 2015 году, а к 2016 году эта доля снизилась в два раза. Любопытно, что распространение радикальных идей не так настораживало костромичей, удельный вес респондентов связывающих эту проблему с мигрантами составлял всего 30%. Еще год назад более серьезной проблемой для жителей являлась попытка мигрантов, по мнению костро-

мичей, установить свои порядки (46%), как и в официальных данных, полученных по результатам опросов администрации области, и незнание нашей культуры (45%). Т.е. по итогам опроса четко прослеживалось, что костромичи не связывали экстремизм или терроризм с представителями другой национальности, при этом нарушение привычного образа жизни города, для большинства жителей виделось более серьезной проблемой, чем терроризм. Однако, итоги последнего опроса в корне изменили позитивную картину, так как на общем фоне политической нестабильности в мире, ажиотаж поддерживаемый СМИ как местными, так и федеральными, привели к негативным последствиям и дружественный настрой постепенно сменяется еще большим недоверием по отношению к представителям других национальностей. Конечно, говорить о росте ксенофобии или угрозе взрыва межнационального характера нельзя, но эти итоги не должны игнорироваться местными властями. А также необходимо постоянно мониторить данную ситуацию на предмет ухудшения или улучшения. К тому последний опрос 2018 года показал, что деятельность общественных организаций ничтожна мала и фактически не является заметной. Но о результатах этого исследования мы хотели бы рассказать в другой статье.

В качестве вывода хотелось бы отметить, что ситуацию в регионе дружественной назвать сложно, но в целом она стабильная и характеризуется внешним спокойствием. Вместе с тем любая внешняя или внутренняя провокация может быстро изменить эту картину. Существует определенное непонимание и отчасти напряжение со стороны местного населения по отношению не только к мигрантам, но и в целом нерусским национальностям. В связи с этим необходимо повышать количество информационных мероприятий, которые носят регулярный, желательно еженедельный и систематический характер осведомления о тех или иных народностях, проживающих в Костромской области. А также организация и проведение независимых исследований не по заказу местных администраций помогут разобраться в реальности и быстро реагировать на те или иные провокации или всплески с межнациональным оттенком.

Примечания

¹ В среднем счет в Костроме за квартиру варьируется от 6 тыс. летом и от 8 тыс. зимой, при зарплате 17 тыс. руб. это получается треть от дохода.

² Статистические данные порой приукрашают действительность и выдают средние показатели, ситуация получается аналогичной, как и с заработными платами. Например, квартира с автономным отоплением стоит намного выше (они пользуются большой популярностью среди костромичей из-за низкой коммунальной платы и большинству костромичей не по карману, а только тем у кого доход выше среднего. И получается, что семья живущая в такой квартире, имеющая средний доход от 50 тыс. руб. в месяц платит за квартиру в 75 м² не более 3 тыс. руб., что составляет 6% от дохода. Тогда как другая семья, имеющая совокупный доход в 30 тыс. руб. платит за квартиру 8 тыс. руб., а это 25% от заработка. И таким образом мы и получаем средний показатель в 11%. Но доля семей живущих по второму сценарию гораздо выше первой.

³ По сообщению судьи Верховного суда Т. Назаренко: «Россияне задолжали за уплату алиментов по содержанию несовершеннолетних детей более 100 миллиардов рублей» [10].

⁴ К сожалению это вся информация, которую мы смогли найти в открытом доступе и более современных ситуаций, рассматривающих ситуацию в 2017–2018 гг. нами обнаружено не было, лишь общие отчеты содержащие в себе информацию об уровне миграции, количестве квот для иностранных мигрантов и прочее.

Список литературы:

1. Дело о поножовщине в Нерехте, едва не вызвавшее межнациональные волнения, передано в суд. Доступ: <https://www.newsru.com/russia/21may2013/nerekhta.html> (дата обращения 23.09.2018).
2. Костромскую область переведут на казначейское сопровождение. Доступ: K1NEWS.RU. Дата публикации: 22 Января 2018, 16:20.
3. Рейтинг социально-экономического положения субъектов РФ итоги 2017 года. Доступ: <http://riarating.ru/infografika/20180523/630091878.html>. Дата публикации: 23.05.2018.
4. Социально-экономическое положение Костромской области в январе-апреле 2018 года: Доклад. Кострома: Тер. орган Федеральной службы гос. статистики по Костромской обл. (Костромастат), 2018.
5. Богатые и бедные семьи – рейтинг регионов 2018. Доступ: <http://riarating.ru/infografika/20180607/630095992.html>. Дата публикации: 7.06.2018.
6. Полевые материалы автора. Кострома, 2014–2018 гг. Массовые опросы, экспертные интервью, результаты и записи полевых дневников за разные годы. Кострома, 2014–2018.
7. Быть матерью в России. Доступ: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116546>. Дата публикации: 24 Ноября 2017.
8. Тимошенко Т. Россия: Рождение ребенка выталкивает миллионы семей за черту бедности. Доступ: <https://inosmi.ru/social/20180302/241613133.html>. Дата публикации: 02.03.2018.
9. Криницкая А. Что такое медианная зарплата: расчет, статистические данные. Медианный доход. Доступ: <http://fb.ru/article/322341/chto-takoe-mediannaya-zarplata-raschet-statisticheskie-dannyye-mediannyiy-dohod>. Дата публикации: 21.06.2017.
10. Подсчитаны долги россиян по алиментам. Доступ: <https://lenta.ru/news/2017/12/19/support/>. Дата публикации: 19.12.2017.
11. Росстат подвел итоги российской экономики в 2016 году. Доступ: <https://www.rbc.ru/economics/25/01/2017/5888c8a59a79472b71819811>. Дата публикации: 25.01.2017.
12. Кравченко Л.И. Экономические итоги 2016 года. Доступ: <http://rusrand.ru/analytics/ekonomicheskie-itogi-2016-goda>. Дата публикации: 15.12.2016.
13. Пант Х. Состояние российской экономики в 2016 году. Доступ: <https://obzor.press/press/22019-sostoyanie-rossijskoj-ekonomiki-v-2016-godu>. Дата публикации: 12.05.2016.
14. Между рецессией и ростом: каким для экономики России стал 2016 год. Доступ: <https://www.rbc.ru/economics/26/12/2016/585ba2409a79472a0ae4d50c>. Дата публикации: 26.12.2016.
15. Социально-экономическое положение Ярославской области. Январь-май 2018 года. Ярославль: Ярославльстат, 2018.
16. Информация о реализации государственных программ по итогам 2016 года. Доступ: http://dep-economy44.ru/uploads/files/Otchet_GP_2016.pdf. Дата обращения: 10.07.2018.
17. Межнациональный мир Костромской области. Кострома: ООО «НПО Энерго Пром», 2016. 184 с.
18. Костромичи считают, что браки с иностранцами – это кошмар? Доступ: k1news.ru. Дата публикации: 26.12.2014.
19. Белова Н.А. Отношение россиян к трудовым мигрантам из стран СНГ // *Вестник Российской нации*, 2014. Т. 6. № 6-6. С. 389–405.
20. Белова Н.А. Особенности этнонациональной ситуации в Центральном федеральном округе // *Опыт реализации государственной национальной политики в регионах России и вопросы мониторинга* / ред. Черных А.В., Степанов В.В. – М.-Пермь, 2017.

21. Белова Н.А. Жители Центральной России и мигранты // *Вестник Российской нации*, 2015. № 6. С. 137–155.
22. Отчет Начальника Управления МВД России по Костромской области генерал-майора полиции Степина А.Н. на заседании Костромской областной Думы 19 февраля 2015 г. «О деятельности полиции подчиненных органов внутренних дел за 2014 год». Доступ: <https://44.mvd.ru>.

References

1. *Delo o ponozhovshhine v Nerexhte, edva ne vy'zvalshee mezhnacional'ny'e volneniya, peredano v sud*. Dostup: <https://www.newsru.com/russia/21may2013/nerekhta.html> (data obrashheniya 23.09.2018). (In Russ.) [The case of stabbing in Nerekhta, which almost caused ethnic unrest, was brought to court. Available at: <https://www.newsru.com/russia/21may2013/nerekhta.html> (accessed 23.09.2018)].
2. *Kostromskuyu oblast' perevedut na kaznachejskoe soprovozhdenie*. Dostup: K1NEWS.RU (data publikacii: 22.01.2018). (In Russ.) [Kostroma region transferred to the treasury escort. Available at: K1NEWS.RU (accessed: 22/01/2018)].
3. *Rejting social'no-e'konomicheskogo polozheniya sub'`ektov RF itogi 2017 goda*. Dostup: <http://riarating.ru/infografika/20180523/630091878.html> (data publikacii: 23.05.2018). (In Russ.) [The ranking of the socio-economic status of the subjects of the Russian Federation results of 2017. Available at: <http://riarating.ru/infografika/20180523/630091878.html> (accessed: 05/23/2018)].
4. *Social'no-ekonomicheskoe polozhenie Kostromskoj oblasti v yanvare-aprele 2018 goda: Doklad*. Kostroma: Ter. organ Federal'noj sluzhby' gos. statistiki po Kostromskoj obl. (Kostromastat), 2018. (In Russ.) [Socio-economic situation of the Kostroma region in January-April 2018: Report. Kostroma: Ter. body of the Federal State Service statistics for Kostroma region (Kostromastat), 2018].
5. *Bogaty'e i bedny'e sem'i – rejting regionov 2018*. Dostup: <http://riarating.ru/infografika/20180607/630095992.html> (data publikacii: 7.06.2018). (In Russ.) [Rich and poor families - a rating of regions 2018. Available at: <http://riarating.ru/infografika/20180607/630095992.html> (accessed: 7/06/2018)].
6. *Polevy'e materialy' avtora. Kostroma, 2014–2018 gg. Massovy'e oprosy', e'kspertny'e interv'y'u, rezul'taty' i zapisi polevy'x dnevnikov za razny'e gody'*. Kostroma, 2014–2018. (In Russ.) [Field materials of the author: Kostroma, 2014–2018 Mass polls, expert interviews, results and field diaries for different years. Kostroma, 2014–2018].
7. *By't' mater'yu v Rossii*. Dostup: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116546> (data publikacii: 24.11.2017). (In Russ.) [To be a mother in Russia. Available at: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116546> (accessed: 24.11.2017)].
8. Timoshenko T. *Rossiya: Rozhdenie rebenka vy'talkivaet milliony' semej za chertu bednosti*. Dostup: <https://inosmi.ru/social/20180302/241613133.html> (data publikacii: 02.03.2018). (In Russ.) [Timoshenko T. Russia: The birth of a child pushes millions of families below the poverty line. Available at: <https://inosmi.ru/social/20180302/241613133.html> (accessed: 03/02/2018)].
9. Kriniczskaya A. *Chto takoe mediannaya zarplata: raschet, statisticheskie danny'e. Mediannyj doxod*. Dostup: <http://fb.ru/article/322341/chto-takoe-mediannaya-zarplata-raschet-statisticheskie-dannyye-mediannyiy-dohod> (data publikacii: 21.06.2017). (In Russ.) [Krinitskaya A. What is the median salary: calculation, statistical data. Median income. Available at: <http://fb.ru/article/322341/chto-takoe-mediannaya-zarplata-raschet-statisticheskie-dannyye-mediannyiy-dohod> (accessed: 06/21/2017)].
10. *Podschitany' dolgi rossiiyan po alimentam*. Dostup: <https://lenta.ru/news/2017/12/19/support/>. Data publikacii: 19.12.2017. (In Russ.) [Calculated the debts of Russians on alimony.

- Available at: <https://lenta.ru/news/2017/12/19/support> (accessed: 12/19/2017)].
11. Rosstat podvel itogi rossijskoj e`konomiki v 2016 godu. Dostup: <https://www.rbc.ru/economics/25/01/2017/5888c8a59a79472b71819811>. Data publikacii: 25.01.2017. (In Russ.) [*Rosstat summed up the Russian economy in 2016*. Available at: <https://www.rbc.ru/economics/25/01/2017/5888c8a59a79472b71819811> (accessed: 01/25/2017)].
 12. Kravchenko L.I. E`konomicheskie itogi 2016 goda. Dostup: <http://rusrand.ru/analytics/ekonomicheskie-itogi-2016-goda>. Data publikacii: 15.12.2016. (In Russ.) [Kravchenko L.I. *Economic results of 2016*. Available at: <http://rusrand.ru/analytics/ekonomicheskie-itogi-2016-goda> (accessed: 12/15/2016)].
 13. Pant X. Sostoyanie rossijskoj e`konomiki v 2016 godu. Dostup: <https://obzor.press/press/22019-sostoyanie-rossijskoj-ekonomiki-v-2016-godu>. Data publikacii: 12.05.2016. (In Russ.) [Panth X. *The state of the Russian economy in 2016*. Available at: <https://obzor.press/press/22019-sostoyanie-rossijskoj-ekonomiki-v-2016-godu> (accessed: 05/12/2016)].
 14. Mezhdru recessiej i rostom: kakim dlya e`konomiki Rossii stal 2016 god. Dostup: <https://www.rbc.ru/economics/26/12/2016/585ba2409a79472a0ae4d50c> (data publikacii: 26.12.2016). (In Russ.) [Between recession and growth: how 2016 became for the Russian economy Available at: <https://www.rbc.ru/economics/26/12/2016/585ba2409a79472a0ae4d50c> (accessed: 12.26.2016)].
 15. Social'no-e`konomicheskoe polozhenie Yaroslavskoj oblasti. Yanvar'-maj 2018 goda. Yaroslavl': Yaroslavl'stat, 2018. (In Russ.) [*Socio-economic situation of the Yaroslavl region*. January-May 2018 Yaroslavl: Yaroslavlstat, 2018].
 16. Informaciya o realizacii gosudarstvenny`x programm po itogam 2016 goda. Dostup: http://dep-economy44.ru/uploads/files/Otchet_GP_2016.pdf (data obrashheniya: 10.07.2018). (In Russ.) [Information on the implementation of state programs for the end of 2016. Available at: http://dep-economy44.ru/uploads/files/Otchet_GP_2016.pdf (accessed: 10.07.2018)].
 17. Mezhnacional'ny`j mir Kostromskoj oblasti. Kostroma: OOO «NPO E`nergo Prom», 2016. 184 s. (In Russ.) [*Interethnic peace of the Kostroma region*. Kostroma: NPO Energo Prom LLC, 2016. 184 p.].
 18. Kostromichi schitayut, chto braki s inostranczami – e`to koshmar? Dostup: k1news.ru. Data publikacii: 26.12.2014. (In Russ.) [Kostromichi believe that marriage with foreigners is a nightmare? [Electronic resource]. - Available at: k1news.ru (accessed: 12.26.2014)].
 19. Belova N.A. Otnoshenie rossijan k trudovy`m migrantam iz stran SNG. *Vestnik Rossijskoj nacii*, 2014. T. 6. № 6-6. S. 389–405. (In Russ.) [Belova N.A. Attitude of Russians to labor migrants from the CIS countries. *Bulletin of the Russian Nation*, 2014. V. 6. No. 6-6. Pp. 389–405].
 20. Belova N.A. Osobennosti e`tnonacional'noj situacii v Central'nom federal'nom okruge . *Opy`t realizacii gosudarstvennoj nacional'noj politiki v regionax Rossii i voprosy` monitoringa*. Chernyx A.V., Stepanov V.V. (eds.). Moscow; Perm, 2017. (In Russ.) Belova N.A. Features of the ethno-national situation in the Central Federal District. *Experience in implementing the state national policy in the regions of Russia and monitoring issues*. Ed. by Chernykh A.V., Stepanov V.V. Moscow; Perm, 2017.
 21. Belova N.A. Zhiteli Central'noj Rossii i migranty`. *Vestnik Rossijskoj nacii*, 2015. № 6. S. 137–155. Belova N.A. Residents of Central Russia and Migrants. *Bulletin of the Russian Nation*, 2015. No. 6. Pp. 137–155.
 22. Otchet Nachal'nika Upravleniya MVD Rossii po Kostromskoj oblasti general-majora policii Stepina A.N. na zasedanii Kostromskoj oblastnoj Dumy` 19 fevralya 2015 g. «O deyatel'nosti policii podchinenny`x organov vnutrennix del za 2014 god». Dostup: <https://44.mvd.ru>. (in Russ.) [The report of the Head of the Department of the Ministry of Internal Affairs of Russia for the Kostroma Region, Major-General of Police A. N. at the meeting of the Kostroma Regional Duma on February 19, 2015 “On the activities of the police subordinate bodies of internal affairs for 2014”. Available at: <https://44.mvd.ru>].

N.A. Belova. *The influence the socio-economic situation in the region on city dwellers behavior in interethnic relations: on the example of Kostroma.*

The article discusses the problems of socio-economic character that ordinary russians face every day, Also author of the article does a detailed analysis of the demographic situation in the region, assess the standard of living and opportunities of citizens in the province. What difficulties do Kostroma face every day and what opportunities do residents of the underdeveloped regions of the Russian Federation have? And also an attempt is made to reveal the attitude of local residents to representatives of other nationalities. The author is detailed study of the local administration's activities and their reporting information in the Kostroma region.

Key words: *economic problems, demography, standard of living, migration, migrants, relationships, events, local authorities, opinion polls*

УДК 394.2+479.224

© В.Л. Бигуаа

КУЛЬТ ВЕЛИКОЙ МАТЕРИ У АБХАЗОВ: НАНХӘА (NANH^әА)

В исследовании реконструируется один из основных культовых обрядов – Нанхәа (нанхва / nanh^әа). бытующий сегодня в абхазской религиозной системе в несколько видоизмененном состоянии. Судя по характеру его современной практики, культ как таковой ограничивается уже обычаем «ставить стол» умершим родственникам семьи – устроителя предприятия. Но древние следы культа прослеживаются в отдельных ритуальных действиях праздника, которые, вопреки тому, что в свое время на него наслось Успение Пресвятой Богородицы. На основе полевого этнографического материала автора, собранного в различных населенных пунктах Абхазии, и анализа существующей литературы, в исследовании делается также попытка объяснения архаических корней культа.

Ключевые слова: абхазская религия, культ, моление, бог, божество, богиня-мать, обряд, ритуал, огонь, солнце, крест, круг, священное дерево.

Великий двенадцатый праздник Успения Пресвятой Богородицы – Нанхәа (нанхва / nanh^әа) – абхазы, как и во всем православном мире, отмечают 28 августа. Горожане в этот день отправляются в храмы, где принимают участие в праздничной службе, сельчане имеют возможность посещать церковь лишь в тех местностях, где она действует. Вместе с тем, наряду с «официальным» церемониалом, в домашнем быту абхазов празднование Нанхва дополнительно сопровождается разветвленной цепью традиционных обрядово-ритуальных действий. Характерно, что в их проведении принимают участие не только христиане, но и абхазы иной конфессиональной принадлежности, в частности мусульмане, что особенно характерно для Восточной Абхазии (Абжьыуаа); в Западной Абхазии (Бзыҭын) Нанхва отмечают только христиане.

Это свидетельствует о том, что Праздник Успения наслылся на другой более древний традиционный абхазский праздник – культ Великой матери, рудиментарные следы которого можно заметить и в настоящее время. Под воздействием тех или иных факторов Нанхва как культ начал подвергаться трансформации, терять свое функциональное значение еще в начале прошлого столетия. Об этом говорит небольшая, но весьма ценная работа Н.С. Джанашиа «Нанхва» [1: 48–50]. Этнологические исследования были продолжены в советское время [2; 3: 349], но авторы, так или иначе, касавшиеся проблемы, ограничивались лишь фиксацией существования культа в религиозной жизни абхазов. При этом и они пользуются больше той же джанашиевской работой, чем полевыми этнографическими материалами, которых, по все видимости, у них под рукой и не было.

Праздничная система предохранительных мер

Подготовительное время культа Нанхэа начинается непосредственно за день до его празднования, особенно к вечеру, когда «злые духи собираются выходить из своих берлог» (аџтааџа рытра иантыџуа аламталазы), чтобы навредить людям, а также их личным вещам, домашним животным.

Поэтому верующие абхазы, или даже просто люди, воспитанные на традициях и обычаях отцов, предпринимают ряд предохранительных мер, как бы на всякий случай: «а*кы ахьырхэао*, а*кы ыкоуп*» (буквально: «там, где что-то говорят, что-то и есть»).

Как правило, хозяин у входа в свой огород (*амхырџа*) ставит кол из крушины (*алакэымхэа* / *alakumha* – *frangulaalnus*) – с поперечной палочкой, загнанной в его макушку путем рассечения. Из этих двух пересекающихся под прямым углом прямых линий образовывается крест. В наружных концах скрещивающихся палочек (креста) прикрепляется круг в виде кольца из сассапарили (*амаџ* (*smilacx*), богатого острыми шипами, заплетенный в два-три слоя. Созданная таким образом конструкция – равнолучевой крест внутри круга – называется *алакэымхэа* / *alakumha*, точно так же, как и само дерево, из которого сделано ее основание¹. На шею буйволят хозяин навешивают кружки (*ахэдахаџа*) из того же колючего кустика сассапарили, а вечером убирает в сарай все без исключения орудия производства, загоняет домашний скот в специальную постройку. Хозяйка дома запирает домашних птиц в курятниках, заносит в дом личные вещи, как свои, так и членов семьи, если они оказались во дворе. Считается, что злой дух вселяется в то, что останется в ту ночь вне своего места. Молодые люди, особенно дети и незамужние женщины, прикрепляют кусочки воска к волосам. И ночевать должны все – и люди, и животные – под укрытием, у себя дома. мерах предупредительности. встречавшихся в порядке ста лет тому назад на кануне данного праздника говорится и в вышеуказанной работе Н.С. Джанашиа [1: 48].

Ко времени захода солнца молодежь начинает готовиться к разведению во дворе дома обрядового костра – *абырбанџи*а (*абырбанджиа*). В прошлом, когда абхазы занимались производством технических культур, отопительным материалом для *абырбанджиа* служил исключительно лен, сейчас собирают хворост, сено, папоротник и прочие сухие растения. «Когда солнце водрузится в море» (*амра амшын ианзаалалалакэ* / *ианџашэалалакэ*) костер разжигали. Каждый из участников ритуала должен подряд три раза перепрыгнуть через него, причем весело и громко произнося на лету: *савџтаа дсыблит* – «я сжег своего черта»! Дело в том, что, по народному поверью, за каждым человеком прикреплен определенный черт. Перепрыгивая через костер, или сразу после этого, каждый участник обряда бросает в пламя немного поваренной соли и еще не просеянной кукурузной муки. Затем костер тушат, ударяя в него палками («вдруг черт остался в живых»). Затем, в знак «победы над чертом», по обычаю, хозяин дома стреляет в воздух из ружья.

Обряд перепрыгивания костра воспринимался как способ очищения людей от нечистых сил. Сегодня данный обряд абхазы совершают не столько от приверженности к поверьям, сколько для забавы. Молодежь перепрыгивает огонь с удовольствием, ловко, громогласно, подшучивая, как бы смеясь друг над другом.

Между тем, в досоветские времена абхазы знали еще более жесткие методы наказания злых духов. Так, в ночь перед Нанхэа взрослые смельчаки уходили в леса для вылавливания чертей – *аџтааилхра*. Дело было в том, что «в эту ночь ни один злой дух не может оставаться у себя дома, все рыщут по селам и лесам за добычей»

[1: 48]. Углубившись в лес, охотники разводили огонь, преимущественно, из древесины той же сухой крушины, так как знали, что черти любят погреться у такого костра и не пройдут мимо, а сами, спрятавшись в кустах, терпеливо выжидали удобного момента, чтобы поймать и безжалостно бросить их в огонь. В то же время наиболее ловкие мужчины охотились на черта, чтобы забрать его домой в прислуги. Они верили, что если отрезать ему ногти и спрятать, то черт уже никуда не уйдет, а богатство семьи будет умножаться. Более того, бывалых мужчин интересовали еще и оборотни – *агызмал* (агызмал), которые днем были людьми, а ночью превращались в нечистую силу. Их можно было увидеть там же, в кругу чертей, а также на проселочных дорогах, по которым оборотни ездили верхом на животных – «одни из них – на волках, другие – на кошках. Агызмалы пожирали домашний скот, который хозяева не успели загнать в скотник. Участники данного мероприятия охотились на них, чтобы убедиться в их злодеянии и вывести их на «чистую воду»².

Сегодня о бытовании в жизни абхазов таких «экспедиций» не может быть и речи. Даже рассказ о них вызывает улыбку.

Празднество

В день Нанхва, утром, хозяева дома встают рано. Произведя ритуальное омовение рук, выходят во двор, обращаясь лицом к восходу солнца, благодарят и просят Всевышнего: *Уа Анцэаду, ухьышьыргэыџа сакэыхшоуп, иџабуп абас џаацэала хайбга-хаизџыда иахьатэи аныхэами хьаџылартэ хьахьыкоуџаз! Абринахьысгьы уахьылаџи, улыџха хьагумьрхан, краамџа џьизала иахьыришала!* – «Великий Бог, дай обойти мне вокруг твоей золотой стопы! Спасибо тебе, что дал нам возможность встретить это праздник целыми и невредимыми! Не отказывай нам и в дальнейшем тепло своих очей, даруй нам долгие лета момент рассвета». Хозяин разводит огонь в очаге, затем доит коров, выгоняет их и другой скот из скотника в проселочные пастбища, а жена приступает к печению пирожков *атцланыхэагатэ*, начиненных сычужным сыром, и главного праздничного пирога – *ача*, или *ачашив* (ачашэ).

Приступая к печению пирожков, хозяйка дома будит всех молодых домочадцев – сыновей, внуков, если они еще не встали, и велит им помыть руки и лицо. Затем она приглашает их в огород, где стоят большие деревья. Каждый из них должен приставить правую ногу к дереву с пирожками в правой руке, а женщина просит божество дерева – *Атцланцэахэы* – за благополучие ее потомков: *Акыр зымчу Айланцэахэ, абарт сьахьчкэа машэыр рыкэумџан, айла икэлар, рыхлахаџ мгьежьуа, аџа ркыр, иазахо, аза ркыр иџымџэо, иалымкьо, лыџхала, еибга-еизџыда илбаауа исзыкаџа, сужэоит!* – «Всесильное божество дерева! Прошу тебя, предохраняй моих детей от несчастного случая – головокружения на дереве, падения с дерева, ушиба. Если они во время сбора плодов вдруг случайно встанут на сухой сук, то оживи его, а если на живой, – то еще больше укрепи». После окончания молитвы все приступают к съеданию своих пирожков, причем, до окончания не спуская ногу с дерева³.

Этот обряд не претерпел существенного изменения за последнее время, несмотря на известные перемены, произошедшие в жизни абхазов во времена советов. Еще в конце XIX столетия М. Джанашвили отмечал, что по числу мужского пола в семье специально пекли культовые лепешки. Хозяин в сопровождении домочадцев подходил к дереву и, прислонившись ногой к нему, произносил молитву: «Дерево

подари мне твою благодать и счастье... С вершины дерева да благополучно снизойти мне. Свежая веточка, когда я наступлю на нее, да крепнет, а окрепшая да делается свежей» [1: 51; 4, кн. 16: 43; 5].

К полудню хозяйка дома должна испечь начиненный также сычужным сыром праздничный пирог, нарезать и сварить петуха. Жертвенную пищу она кладет в деревянную миску и вместе со всеми домочадцами направляется в огород, чтобы совершить моление богине Анан / Нан. Члены семьи становятся позади хозяйки так, чтобы все они были хорошо видны небу – месту пребывания богини. Обратившись лицом к восходу солнца, хозяйка-молельщица просит Великую мать о благополучии своих подопечных и долгих им лет жизни: *Нан ду! Иахъа, бара быми аены, ханацъеи хабациеи ишахдырбаз еицши, хныхагата хаманы, хааит, бишапафы хгылоуп. Хбыхэоит, таацъала баххылацши, жэван икыду аиайэ реицши, иахзырха, аказы хашиуа хкабымцан, агъызера хат, ахыызера хат, абри адунеи афы икоу ацъстазаара ду хахыбымбаан!* – «великая Нан! Сегодня, в твой день, принося тебе предками установленную жертву, смиренно просим тебя быть милостивой к нашему дому: размножь его, как звезды небесные! Сделай так, чтобы мы никогда не жаловались за себя, дай всем нам здоровья, не обделяй нас существующей в этом мире большой жизни!»

После окончания молитвенной речи все совершают по три полных поворота, хором произнося одобрительное слово молитвы: *Аицъа ибыцихэааит* – «да бог велит вместе с тобой» (понимается как «аминь»)! Затем семья возвращается в дом, садится за стол, подчеркнуто соблюдая застольный этикет. Стол носит праздничный характер, за которым семья весело проводит время. Старшие члены семьи могут позволить себе поднять по несколько стаканов вина, говоря обычные тосты⁴.

Однако, сегодня в подавляющем большинстве случаев стала забываться формула моления Великой матери земли Нан ду, равно и сам обряд. В то же время другой обрядовый компонент праздника – аишэаргылара («ставить стол») – сохранился. Это совершаемая в начале второй половины дня ритуальная трапеза, носящая поминальный характер. Сегодня Нанхва больше ассоциируется именно с обрядом «ставить стол» – аишэаргылара. И нередко этот термин применяется уже даже в качестве синонима названия данного праздника.

Аишэаргылара – поминальный стол. Если судить по разнообразию блюд, проводящаяся в день Нанхватапеза в поминание усопших родственников сильно отличается от обычного поминального стола, накрываемого во время других традиционных праздников. В Нанхва стол ломится не столько от мясных и растительных кушаний, сколько от даров природы – вареной кукурузы молочной спелости, инжира, винограда, яблок, груш, сливы, дыни, арбуза, свежего вина и пр., выращенных и приготовленных хозяевами в текущем году. Между тем, непременным условием и для нанхвовского поминального стола является наличие на нем абхазской халвы (ахалуа) – крутой каши из поджаренной пшеничной муки с медом, а также сотовой воды, как это принято делать на обычном поминальном столе. Данный поминальный стол не мыслится также и без восковой свечи.

Как обычно, распорядитель стола – это хозяин дома, а хозяйка, являющаяся главной фигурой во всех культовых действиях нанхва, выполняет лишь вспомогательные обязанности. Но если обряд совершается в доме неполной семьи, то есть в той, которой главы семьи уже нет в живых, то его функцию выполняет старшая женщина.

Открыв двери помещения, хозяин «приглашает» умерших родственников на омовление рук, затем и за стол. В этот же момент хозяйка дома отодвигает стулья от стола так, чтобы «входящие» расположились, свободно, ничем не утруждая себя.

Здесь уместно заметить одну особенность. В абжуйском обществе за поминальный стол ставят столько столов, сколько умерших родственников, а в бзыбском – один, как бы предназначив все угощение одной персоне. И по всем данным этот вариант является наиболее архаическим (об этом несколько ниже).

В первом случае в соответствии с числом «гостей» на стол ставят и абысту и ацыфа, т.е. блюдо из круто сваренной кукурузной муки и то, «что с ним едят» – курятину, индюшатину в ореховом соусе, мясо, различные сыры, мед, салат и другие кушанья. Восковую свечу, которая должна быть зажжена еще до начала трапезы, хозяин обводит вокруг пищи, разложенной на столе в соответствующей посуде – афатэ ацэашы ахигоит. Вслед за ним он или хозяйка дома берет по кусочку от каждого блюда и кладет их на тарелки, наливает вино и воды в стаканы и через минуты две-три отпивает их «по глоточку». Это форма проявления радушного приема и угощения «сидящих за столом усопших родственников». Пока «за столом сидят усопшие родственники и обедают», никто из домочадцев не заходит в помещение и не выходит из него, громко никто не разговаривает, за исключением хозяина дома, который время от времени в полголоса просит гостей не спеша поесть и выпить столько, сколько их душа пожелает.

Трапеза завершается тушением свечи. Она не должна до основания догореть, ее тушат, прищемляя между большим и указательным пальцами. После этого отодвигают стулья от стола так, чтобы «участникам трапезы» легко было встать из-за него. С уходом «гостей» стол слегка раскачивают, освобождая его тем самым от духа мертвых. Оставшиеся от угощения куски блюд выбрасывают через заднюю дверь дома во двор, выливают из стаканов оставшиеся «недопитыми» в стаканах вино и воду, как бы в дар тем усопшим, у которых нет уже живых родственников, и они вынуждены бродить в поисках пищи. Их называют термином адыпшылацэа – «те, кто смотрит со стороны», «бедняки».

Затем хозяйка приглашает всех членов семьи за стол, который с этого момента превращается в торжественный. И застолье это не отличается от обычного застолья, устраиваемого по тому или иному торжеству, на котором его участники проводят время весело, шумно. Первый тост, как это принято делать за абхазским «белым столом» (аишэашкэакэа), посвящен верховному богу Анцва (Анцэа), второй – самому празднику и его покровительнице Нан в контексте пожелания здравия за благополучный исход сбора урожая, третий – за народ и мир на земле, далее за членов семьи с соблюдением института нормативной культуры аихабрецыбра – «старшинство-меньшинство»⁵.

Интерпретация этнографического материала

1. **Алакумха** (абх. алакэымха,) – крушиновый крест внутри кольца из сассапарилия, витого в три слоя – это земледельческий оберег абхазов, защищающий огород, ниву от злого духа и дурного глаза. Корни этого представления лежат в первобытной демонологии, усматривающей присутствие злой силы не только в черте, но и в человеке. С другой стороны, при помощи алакумха крестьяне наделяет землю силой плодородия, дающей людям богатый урожай. Сила его в его атрибутах – кресте и круге (кольце).

В этнографии крест известен как многозначительный символ, поэтому и является одним из самых распространенных в традиционных культурах народов мира. Кресту поклоняются с древнейших времен и до наших дней люди самых разных вероисповеданий. Благодаря простоте его начертания, принято считать, что крест – универсальное, общечеловеческое изобретение, естественно, поэтому нет ответа на вопрос о его первоначальном происхождении. Исследователи не могут даже сказать, возник ли этот символ в каком-то определенном месте и позже был заимствован другими религиями, или появился самостоятельно и независимо у различных народов, не контактировавших между собой. Трудно переоценить также практическую значимость креста в бытовой жизни людей. Благодаря своей центральной точке, крест задает кардинальные направления, и предстает как символ космоса с четырьмя странами света [6: 61–64]. И, как отмечает Б.А. Рыбаков, знак креста был одним из древнейших выразителей идеи пространства, и таковым он зафиксирован еще земледельцами неолитической эпохи [7: 522–523]. Таким образом, крест распространился по земле наиболее распространенным символом в духовной жизни людей. Он утвердился и в искусстве, особенно орнаментальном, в качестве магического знака [6: 94–97].

В абхазском земледельческом обереге *алакумха* значительна магическая сила и второго начертания – круга, внутри которого помещается крест. Это неслучайно.

Древний человек не мог себе объяснить, почему главное небесное светило, солнце, от которого зависело его существование, регулярно появляется и также регулярно исчезает. Обстоятельство это привело его к возведению солнца в ранг божества, которому нужно было поклоняться. Свидетельство тому – теологическое представление абхазов, которые, отправляя моление богу, встают лицом не к какой-либо другой части света, а именно к востоку, принимая восход солнца местом пребывания Создателя мира – Анцэа (анцва).

В мире нет, наверное, народа, который бы в прошлом не поклонялся солнцу, и в своих начертаниях не обозначал его кругом. В ряде случаев внутри круга изображался крест как его неотделимая часть. Это объясняется просто. Известно, что древнейшим способом добывания огня было трение двух деревянных брусков крест-накрест, мягкого и твердого. Что огонь, что солнце – источник света и тепла. Необходимость поддерживать огонь постоянно привела людей к его почитанию, как и солнца. Отождествление огня с солнцем встречается почти во всех религиях древности: в Индии бог Агни, сын Солнца, в Персии – Атар.

Как видно, в представлении древнего человека инструмент для получения огня был связан с солнцем. А знак креста, схематически обозначающий инструмент для добывания огня, стал его символом, следовательно, и символическим изображением Солнца в виде круга. Поскольку огонь ограждает и защищает от хищников, холода и ненастья, человек стал верить в то, что знак креста, отражающий огонь, обладает сверхъестественной силой. Поэтому и сегодня крест внутри круга помещается на многих предметах материального и хозяйственного быта. Его присутствие в качестве оберега у входа в огород абхазского земледельца – источник его жизнеобеспечения вполне закономерно.

Этнографический интерес представляет еще и то, что Алакэымха напоминает ближневосточную традицию. Крест, заключенный в кольцо был одним из атрибутов Ашшура – главного божества ассирийского пантеона. У вавилонян крест считался символом Ану – бога небес, являвшегося еще раньше божеством шумеров, традиции которых предшествовали традиции и тех, и других.

Как отмечают ученые, круг, равно и кольцо – это первичный символ единства и бесконечности, знак абсолютности и совершенства. Круг как бесконечная линия, не имеющая ни начала, ни конца, символизирует время в вечности [8; 9]. Вообще круг (кольцо) объясняется еще и как символ цикличности, плодородия и защиты от природных катаклизмов, а лучи креста – стихии мироздания (земля, огонь, воздух, вода), или как направления сторон света (ru.wikipedia.org/wiki); крест внутри круга (кольца) – солнечная символика. Значит, и алакумха – крест внутри круга (кольца) это своеобразный тип известного солнечного креста, восходящего к эпохе неолита, с тех далеких времен стоящего на страже защиты добра от зла. Но причем тут крушина?

Крушина – небольшое хрупкое дерево с гладкой корой темно-бурого цвета с некоторым специфическим запахом, морозоустойчивое. Как правило, крушина растет в хвойных и широколиственных темных лесах, отличающихся высокой влажностью, то есть там, где пребывает аџтаа. Плоды ее ядовиты. Поэтому аџтаа боится ее и не приближается к ней. В то же время, в народе она символизирует добро и благополучие. В этом и секрет изготовления креста из молодой крушины.

Сассапериль – материал для кольца (круга) пугает своими острыми концами шипов, могущих выколоть глаза у злого духа, черта, человека с нечистыми помыслами. Абхазы считают его счастливым, поскольку он относится к семейству вечнозеленых растений, символизирующих непрерывность жизни на земле.

В частности, алакѳмха напоминает также и широко известную восточную мандалу. Если всмотреться в конструктивную особенность Алакумха, то в ней, как и в мандале, улавливается сакральная сущность. Круг интерпретируется здесь как модель вселенной. Крест внутри круга и образующий им квадрат, с одной стороны, это центр мира и его стабильность, с другой – земля и четыре стороны света⁶. А в условиях же полеводства Алакумха – символ сферы обитания божества, «теплом своих очей» охраняющего мировой порядок, в том числе и труд абхазского земледельца. Таким образом, она и служит оберегом урожая от сглаза, злых сил.

2. Этическая картина мира, в которой черный цвет противопоставляется белому, свет – тьме. Древний человек жил в «системе координат», для него границы между миром материальным и фантазийным, символическим, были тонки, незаметны; человек находился в мистической близости к объекту познания [10].

Абхазская традиция, как и традиции многих других народов, сохранила следы метода осмысления окружающей природы в глубокой древности. Свидетельство тому – экспедиция «для вылавливания черта», которая организовывалась в соответствии с народными представлениями об отношениях бога и черта *аѳтаа* (аџтаа), носивших антагонистический характер. Поэтому вредность аџтаа распространяется и на самих людей, поскольку он знает, что они являются слугами бога и верно служат ему. Аџтаа, как наиболее озорная, игривая, похотливая и прожорливая черная сила на земле, гоним людьми. Но своей беспредельной хитростью он ускользает не только от людей, но и от самого Создателя Мира – Анцва, которому, как известно, он приходится родственником – племянником.

3. Традиция бросания горсть непросеянной муки и соли в ритуальный костер (абырбанѳиа) имеет двоякий магический смысл.

В непросеянной муке может пребывать аџтаа. Несмотря на то, что мука как хлебный продукт является источником жизни, символом труда недопустимо бросать

ее в мусор, или даже в огонь, но в данном случае во имя уничтожение зла жертвуют ею. Вместе с ней в огонь бросают и соль, хотя по традиции и она как дефицитная приправа к пище считается священной.

Еще в позднем средневековье и даже в XIX столетии соль доставалась абхазам с большим трудом: они привозили ее издалека (чаще из Керчи), порою рискуя жизнью. О высоком статусе соли говорит и архаический пласт абхазского языка. Ухылҭа ухых, цыкала иааумхэзар – «солью что ли купил», – упрекали того человека, кто не любил снимать головной убор даже там, где можно было находиться с обнаженной головой. Ахэшэ ахытырхуа, цыка рацкэак ыцарыҭсоит – «в места выкапывания лекарства (растения) надо бросать горсть соли», – гласит пословица. На вопрос ребенка, где его дедушка, если того не было в живых, бабушка отвечала: цыкаагара дцеит, нан – «уехал за солью». Это означает, что в старину поездка за солью могла быть сопряжена с риском для жизни, порою заканчивалась и гибелью.

С одной стороны, устроители обряда абырбанцѳа жертвовали такой материальной ценностью, как соль, во имя победы над злом. С другой стороны, в этом благородном деле и сама соль несколько не отставала. Она как предмет, использующийся в магии в качестве символа стихии, способна нейтрализовать негативную энергию, как в пределах поля ее нахождения, так на расстоянии.

4. Костер как земной огонь священен и имеет сакральное значение. По народному поверью, костер – это единственная сила, которой опасаются злые духи, в том числе аштаа. В канун Нанхэа, вечером, его разводили только сухой соломой или льна. Такой костер выполнял сразу две функции. Первая – сжигание злого духа, который может вселиться в каждого из участников перепрыгивания костра. Вторая – сжигание злого духа, сидящего в самом льне. Этот акт имел существенное значение, так как лен был основным сырьем, из которого изготавливали одежду. Другое дело костер, который разводили молодые мужчины в лесу ночью, во время «вылавливания чертей», преимущественно из древесины крушины. Крушину черт не любит, но греться у такого костра он не прочь, чтобы злобно посмеяться над крушиной, следовательно, и над теми, кто ее бросил в огонь.

5. Обряд моления божеству дерева (атланыхэа), которым открывается праздничное предприятие, следует понимать как религиозное действие, порожденное временем существования в абхазской религиозной системе низших божеств, как пережиток дриад.

По убеждению абхазов, у каждого дерева есть своя энергия, поскольку каждое из них имеет свою долю божества – атла анцэахэы. А само оно похоже на человека, живое, только лишено речи: рождается, растет, стареет, умирает (атла ауфы еипҭшуп, агҭсы тоуп, изцэажэом акэымзар: ииуеит, иазхауеит, ажэуеит, иҭсуеит). В религиозной практике дерево символизирует плодородие, процветание, богатство, новую жизнь, особенно орешник и плющ, которым глава семьи украшает входные двери жилых и хозяйственных построек в первый, праздничный день нового года. А граб и фундук защищают от удара молнии, поэтому во время грозы люди, находящиеся вне дома, прячутся под ними.

В традиционных культурах ряда народов древности «многие растения или их цветы и плоды соотносятся с образами мужского, и женского детородного начала. Идея вечной жизни и плодородия может реализоваться на материале совокупности растений, образующих сад, который в ряде случаев понимается как рай» [11: 369].

Известно еще, что дерево как мифологический образ характеризуется и как вертикальная модель мира. Посредством, так называемого, мирового дерева осуществляется дифференциация трех мировых зон: небо – крона как обитель богов, подземелье – корни как царство мертвых и опосредующее их пространство людской жизни, символизируемое стволом, по горизонтали дерево со своей тенью – это отграничение освоенного и упорядоченного Космоса от Хаоса. Далее, оно воплощает не только пространственное, но и временные координаты: корни ассоциируются с прошлым, ствол с настоящим, ветви – с будущим (<https://ru.wikipedia.org/wiki>).

Здесь может возникнуть еще один вопрос. Почему моление божеству дерева – Ацланыхва (Ацланцэахэа) отправляют именно в день праздника Нанхва? Дело в том, что впереди сбор винограда. Ацланыхва предохраняет сборщика винограда, лоза которого вьется высоко на дереве, от несчастного случая.

6. Не случайно, что **праздничный стол** богат разнообразными фруктами и вареной, нередко и жареной, кукурузой молочной спелости. Все это – первый урожай, который с честью приносится Великой Нан. Правда, на первый взгляд, продукты нового урожая как будто предназначены поминальному столу, но на самом деле они не имеют отношения к нему, это праздничные продукты питания. Просто по мере ослабления первоначальной сути праздника, праздничный стол превратился в поминальный стол, поскольку культ предков в традиции абхазов до сих пор очень силен. Тем не менее, следы бывшего значения ритуальной практики самого праздника не совсем исчезли, главным образом в бзыбской религиозной жизни. Здесь, в отличие от абжуйцев, у поминального стола ставят только один стул. К тому же не производят имитацию омовения и вытирания рук покойников полотенцем. Просто воду ставят на стол, а полотенце вешают на спинке стула. И стол в конце трапезы не раскачивают. Это говорит о том, что стол этот был праздничным и принадлежал богине Нан. В свое время в бзыбском обществе традиция «один стул» стал «кочевницей», она распространилась вообще и на другие поминальные столы, ставящиеся во время того или иного семейного праздника⁷.

7. Обычно в культовых предприятиях **молельщик – это мужчина**, глава семьи, но в день праздника Нанхва – женщина, его жена. В данном обычае отражается, видимо, первый и самый длительный период родового общества – матриархат, когда высокое положение женщины считалось нормой жизни, неподлежащей обсуждению. Это с одной стороны. С другой стороны, по абхазскому поверью, все высшие боги, боги первого порядка, в группу которых входит Анан, пребывают в небесах. Если стоять и смотреть на женщину снизу считается непристойным поступком, то, естественно, на мать – святотатственным.

8. Не лишено символичности также **приношение петуха в жертву**. Известно, что традиционно петух является символом рассвета, пробуждения, бдительности и призыва к бою. По абхазскому поверью, петух – предвестник какого-то случая в жизни, как хорошего, так плохого. Петух, входящий в жилой дом или кричащий у его входной двери, возвещает прибытие неожиданного гостя, а если на заборе или после захода солнца, близко к наступлению темноты, то – приближение плохой погоды. Голос зрелого петуха, вставшего с характерной ему гордой осанкой, до невероятности громок. Своим громогласным криком он прогоняет со двора дома нечистые силы. И в тради-

ционных культурах многих народов петух – мифологический образ. В специальной литературе петух встречается как птица, имеющую связь с солнцем [12: 309–310].

В абхазском случае учитывается еще и другие не менее важные мужские качества петуха: трудолюбие, смелость и воинственность, так необходимые в быту семьи, особенно в хозяйственном. Вместе с тем мужское начало петуха символизирует воспроизводство жизни, численный рост семьи.

Выводы

Полевые этнографические исследования показывают, что сегодня культ Нанхва сводится, в подавляющем большинстве случаев, к накрытию стола изобилием блюд и напитков в честь умерших родственников. Но еще совсем недавно моление, отправлявшееся богине Анан исключительно на территории огорода, «перед цветущим огуречным растением», было обычным делом [1: 50]. Что еще более интересно, ритуальный пирог назывался не иначе, как «ача» – хлеб – по одноименному названию пшеницы, древнейшей злаковой культуры абхазов, из муки которой готовили его [о значении «ача» см.: 13]. И сегодня встречаются старожилы, которые помнят, что с начала до конца праздник Нанхва посвящался богине Нан, или Анан, – Великой матери рода человеческого и его кормилицы, земли – «анышэ»⁸. Лишнее свидетельство тому – название самого праздника, Нанхва, переводящееся как «прошение матери». Интересно и то, что абхазское название матери и земли имеют один и тот же корень – «ан» [14: 153].

Абхазская Великая мать, Анан / Нан не одинока. Религиозный мир седых времен, откуда родом и она, был полон аналогичных мифологических персонажей. Следовательно. И культ матери вообще был универсальным. На землях древних цивилизаций археологи и сегодня находят женские фигурки, вырезанные из камня или кости. Такие статуэтки они называют палеолитическими «Венерами». Еще четыре-пять тысяч лет тому назад древние шумеры пели своей Великой Матери, Инанне, первоначально считавшейся символом обильных урожаев, плодородия, любви и семейной жизни: «Пресвятая Богородица, спаси нас»! Во II тысячелетии до н. э. у сменивших их аккадцев появляется богиня Иштар как центральный женский образ пантеона. Затем этот культ распространился в религиях хеттов, хурритов, митанийцев, финикийцев, но уже с несколько иной транскрипцией: Ашерат, Аштар, Ашера, Ашират, Астерт. У финикийцев она была Матерью-Природой, дающей жизнь. В свою очередь, и греки заимствовали образ Великой Матери из шумеро-аккадского пантеона через финикийскую культуру, – Астарта [15: 178–180].

Небезынтересно и сопоставление имен абхазской богини Анан / Нан, равно матери вообще (нан), и шумерской богини Инанны, отличающихся однозвучностью. Правда, во втором случае оно переводится как «небесная мать». Но здесь уместно вспомнить то обстоятельство, что древнее абхазское название неба звучит не иначе, как шумерское «ан» [16: 148; 14: 154]. Отметим еще одну особенность. Отправление культа Нанхэа в конце лета – начале осени, представляется весьма символичным. Обычно лето ассоциируется со страдающей, «вечно милой и самой кроткой» матерью [17].

По логике вещей и сегодняшняя дата празднования Нанхва не совсем состыковывается с сутью культовой практики. Очевиден факт перетягивания к себе из-

начальную дату празднования Нанхва христианским культом Успением Пресвятой Богородицы. Ведь известно, что в древности люди жили в гармонии с природными ритмами. И характер их трудовой деятельности базировался на понимании цикличности природных явлений, всецело сопряженных со сменой времен года. На все эти природные явления четко реагировала и политеистическая религия, наделяя их соответствующими культами. Осенью таковым служит день осеннего равноденствия, который вместе с днем весеннего равноденствия делит год на две противоположные части. Как известно, осеннее равноденствие – один из четырех важнейших астрономических моментов, наступающих в строгой временной последовательности. Естественно, что во всех традиционных культурах все они были сакральными и отмечались празднично. Во многих же древних цивилизациях праздник осеннего равноденствия посвящался Богине-Матери, «соотносящейся в большинстве мифологического мира с землей и – более широко – с женским творческим началом» [14: 178].

По сути, Нанхва как логическое завершение цикла абхазских земледельческих праздников, отмечается ими уже не столько как обязательный, религиозный акт, сколько как лишний повод для сбора всех членов семьи, что в наше динамичное время представляет собой редкое явление – но, конечно, и как дань традиции почитания предков.

Примечания

¹ ПМА. Инф. Джапуапха-Ламия Кукул / Венера, 89 л., с. Тхина, 29. 08. 2014; Багателиа Пыка, 54 г., с. Тхина, 29. 08. 2014; Шамба Хухут, 68 л., с. Тхина, 29. 08. 2014.

² «Существовало поверье, что почти в каждом селе один или двое из его жителей А.(аюстаа) – В. Б.). Благодаря магическим средствам А. либо в облике животного, либо оседлав то или иное животное, передвигается по ночам, причиняя вред односельчанам, наводя порчу на скот» [18: 146].

ПМА: Аналогичное сообщение сделали мне 78 летний житель с. Члоу Лагуа Вова и 74 летний житель с. Арасадзыхь Куталиа Жора в 2013 году во время моих очередных полевых этнографических исследований. Это сообщение перекликается с сообщением, сделанным еще Н.С. Джанашиа в начале прошлого столетия [1: 48–50].

³ ПМА. Инф. Думаа Апаллон, 72 г., с. Тхина, 30. 08. 2014; Горзолиа Дмитрий Махазович, 70 л., с. Тхина, 30. 08. 2014; Лашвриапха-Тарба Кама, 59 л., с. Мыку, 2. 09. 2014; Чагуаапха Эва, 70 л., г. Сухум, 3. 09. 2014.; Тарба Гульнара, 66 л., г. Сухум 3. 09. 2014.; Шадания Шалодя, 82 г., с. Араду, 2. 09. 2014.

⁴ ПМА. Инф. Гогуапха-Бигуаа Мери, 77 л., с. Тхина (родилась и выросла в с. Пакуаш). Она призналась в том, что сама справляла данный обряд в более ранние времена семейной жизни, когда дети ее были маленькие, но после того, как они выросли, разошлись по месту работы и жительству, перестала. «Вообще неоднократным свидетелем «Нанхва в том виде, в каком рассказала тебе сейчас, моя набожная мать, Криапха Надя, из с. Ткуарчал, ежегодно справляла его», – говорит она. Зап. 18. 08. 2012. Данная формула молитвы близка формуле молитвы, о которой пишет Джанашиа в указанной уже выше работа [1: 50].

⁵ «Белый стол» – стол, посвященный радостному событию в жизни.

⁶ Мандала (санскр.) – круг, диск – сакральное схематическое изображение либо конструкция.

⁷ ПМА. Из описания обряда «ставить стол» умершим родственникам семьи, совершавшегося хозяйкой дома Макбулией Кобахиа в день празднования Нанхва в с. Лыхны Бзыпской общины (Гудаутский район) 28. 08. 2014.

⁸ Правда, для передачи понятия «земля» в современном абхазском языке употребляется картвелизм «адгьыл», но на самом деле исконным абхазским словом является анышэ. Подтверждение тому – термины, обнаруживающиеся среди архаизмов: анышэап,шь – глина, анышэгал–затверделый комок земли, анышэынтра– кладбище и др. [19: 112; 20: 204].

Литература

1. Джанашиа Н.С. *Статьи по этнографии Абхазии*. Сухуми, 1960.
2. Аргун Ю.Г. Традиционная календарная обрядность и современные народные праздники // *Абхазы*. Москва, 2007.
3. Аргун Ю.Г. Традиционная календарная обрядность и современные народные праздники // *Абхазы*. Москва, 2012.
4. Джанашвили М. Абхазия и абхазцы // *Записки Кавказского отдела Русского географического общества*. Тифлис, 1894.
5. Акаба Л.Х. *Исторические корни архаических ритуалов абхазов*. Сухуми, 1984.
6. Смирнова Инна. *Тайная история креста*. М., 2006
7. Рыбаков Б. *Язычество древних славян*. М., 2001
8. Холл Дж. *Словарь сюжетов и символов*. М., 1999
9. Шейнина Е.Я. *Энциклопедия символов*. М., 2001
10. Блейз Анна. *Демонология*. М., 2012.
11. Топоров В.Н. Растения // *Мифы народов мира*. М., 1982. Т. 2.
12. Соколов М.Н. Петух // *Мифы народов мира*. М., 1992. Т. 2.
13. Инал-ипа Ш.Д. *Абхазы*. Сухуми, 1965
14. Бигуаа В.Л. *Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов*. Сухум, 2012.
15. Рабинович Е.Г. *Богиня-мать* // *Мифы народов мира*. Т.1. Москва, 1980.
16. Инал-ипа Ш.Д. *Вопросы этнокультурной истории абхазов*. Сухуми, 1976.
17. *Женщина в мифах и легендах: энциклопедический справочник*. Ташкент, 1992.
18. Зухба С.Л. *Аюстаа* // *Мифы народов мира*. Т. 1. Москва, 1980.
19. Джонуа Б.Г. *Займствованная лексика в абхазском языке*. Сухум, 2002.
20. Бигуаа В.Л. *Амишагы – абхазская пасха* // *Абхазоведение. Фольклор, язык, литература*.

References

1. Dzhnashia N.S. *Stat'i po jetnografii Abhazii*. Suhumi, 1960. (In Russ). [Dzhnashia N.S. *Articles on the ethnography of Abkhazia*. Sukhumi, 1960].
2. Argun Ju.G. Tradicionnaja kalendarnaja obrjadnost' i sovremennye narodnye prazdniki. *Abhazy*. Moscow, 2007. (In Russ). [Argun Yu.G. Traditional calendar rites and modern folk holidays. *Abkhazians*. Moscow, 2007].
3. Argun Ju.G. Tradicionnaja kalendarnaja obrjadnost' i sovremennye narodnye prazdniki. *Abhazy*. Moscow, 2012. (In Russ). [Argun Yu.G. Traditional calendar rites and modern folk holidays. *Abkhazians*. Moscow, 2012].
4. Dzhnashvili M. Abhazija i abhazcy. *Zapiski Kavkazskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshhestva*. Tiflis, 1894. (In Russ). [Janashvili M. Abkhazia and the Abkhazians. *Zapiski Kavkazskogo department of the Russian Geographical Society*. Tiflis, 1894].
5. Akaba L.H. *Istoricheskie korni arhaicheskikh ritualov abhazov*. Suhumi, 1984. (In Russ). [Aqaba L.Kh. *The historical roots of the archaic Abkhaz rituals*. Sukhumi, 1984].
6. Smirnova Inna. *Tajnaja istorija kresta*. Moscow, 2006. (In Russ). [Smirnova I. *The secret story of the cross*. Moscow, 2006].
7. Rybakov B. *Jazychestvo drevnih slavian*. Moscow, 2001. (In Russ). [Rybakov B. *Paganism of the ancient Slavs*. Moscow, 2001].
8. Holl Dzh. *Slovar' szjuhetov i simvolov*. Moscow, 1999. (In Russ). [Hall J. *Dictionary of plots and characters*. Moscow, 1999].
9. Shejnina E.Ya. *Enciklopedija simvolov*. Moscow, 2001. (In Russ). [Sheinina E.Ya. *Encyclopedia of characters*. Moscow, 2001].
10. Blejz Anna. *Demonologija*. Moscow, 2012. (In Russ). [Blaise Anna. *Demonology*. M., 2012].
11. Toporov V.N. *Rastenija. Mify narodov mira*. Moscow, 1982. Vol. 2. (In Russ). [Toporov V.N.

- Plants. *Myths of the peoples of the world*. Moscow, 1982. Vol. 2].
12. Sokolov M.N. Petuh. *Mify narodov mira*. Moscow, 1992. Vol. 2. (In Russ). [Sokolov M.N. Rooster. *Myths of the peoples of the world*. Moscow, 1992. Vol. 2].
 13. Biguaa V.L. *Voprosy tradicionnoj religii i bytovoj kul'tury abkhazov*. Suhum, 2012. (In Russ). [Bigua V.L. *Questions of traditional religion and everyday culture of the Abkhaz*. Sukhum, 2012.].
 14. Rabinovich E.G. Boginja-mat'. *Mify narodov mira*. Vol. 1. Moscow, 1980. (In Russ). [Rabinovich E.G. Mother Goddess. *Myths of the peoples of the world*. Moscow, 1980. Vol. 1].
 15. Inal-ipa Sh.D. *Voprosy jetnokul'turnoj istorii abkhazov*. Suhumi, 1976. (In Russ). [Inal-ipa Sh.D. *Issues of the ethnocultural history of the Abkhaz*. Sukhumi, 1976].
 16. *Zhenshhina v mifah i legendah: jenciklopedicheskij spravocchnik*. Tashkent, 1992. (In Russ). [*Woman in myths and legends: encyclopedic reference*. Tashkent, 1992].
 17. Zuhba S.L. Ajustaa. *Mify narodov mira*. Vol. 1. Moscow, 1980. (In Russ). [Zukhba S.L. Ayustaa. *Myths of the peoples of the world*. Moscow, 1980. Vol. 1].
 18. Dzhonua B.G. *Zaimstvovannaja leksika v abhazskom jazyke*. Suhum, 2002. (In Russ). [Dzhonua B.G. *Borrowed vocabulary in the Abkhaz language*. Sukhum, 2002].
 19. Biguaa V.L. Amshan'y – abhazskaja pasha. *Abhazovedenie. Fol'klor, jazyk, literatura*. (In Russ). [Bigua V.L. *Amshan'y – Abkhazian Easter. Abkhazology. Folklore, language, literature*].

V.L. Biguaa. The Abkhaz Cult of the Great Mother: нанҳәа / nanh^əa

The study reconstructs the former state of one of the main religious rites – Nan əa (nanhva), which still exists today in the Abkhazian religious system. However, practice shows that the cult as such is already limited to the custom of “putting a table” on the deceased relatives of the family that celebrates it, but the ancient traces of the cult can be traced in separate elements of ritual practice, in spite of the fact that the Dormition of the Most-Holy Mother of God was laid on it at one time. Based on the author's field material collected in various settlements of Abkhazia and analysis of existing literature, the study also attempts to explain the archaic roots of the cult.

Key words: *Abkhazian religion, cult, prayer, god, deity, mother goddess, rite, ritual, fire, sun, cross, circle, sacred tree.*

©М.М. Герасимова

ГОРОДСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ЗАПАДНОЙ АЛАНИИ VIII-IX ВВ. Н.Э. (ПО КРАНИОЛОГИИ МОГИЛЬНИКА МОЩЕВАЯ БАЛКА)

Рассматриваются краниологические материалы из могильника Мощевая Балка из Западной Алании раннесредневекового времени. Дается археологическая атрибуция этого могильника, история изучения краниологических материалов из него (в том числе авторской публикации 1986 г) и результаты нового анализа с помощью многомерной статистики, в связи с появлением новых сравнительных материалов и с атрибуцией принадлежности погребенных к городскому населению.

Ключевые слова: Северный Кавказ, Западная Алания, аланы, адыги, краниология, компонентный и канонический анализы

Немного истории

Аланы – ираноязычные кочевые племена, упоминаемые в письменных источниках со времени их появления в Приазовье и Предкавказье в первых веках н.э., в эпоху доминанты Хазарского каганата под натиском степняков были вынуждены, покинув удобные пространства предгорья, двинуться в горную зону. Аланские группы покидают обжитые поселения, расположенные близ скотопрогонных путей, и уходят в верховья труднодоступных ущелий. Но их продвижение в горы представляло собой не вторжение, а постепенную мирную миграцию, когда отдельные группы мигрантов устойчиво сохраняли свои культуры, другие ассимилировали местное население, что выразилось в синкретизме культур. Во всяком случае, суля по письменным источникам, этнонимы аборигенных групп верховьев р. Кубань были полностью поглощены аланами [1,2]. Последовательное включение в кавказскую этническую среду «иранства», начиная с РЖВ, способствовало постепенной языковой ассимиляции на территории Северного Кавказа и положило начало формированию алано-осской раннефеодальной народности [3; 2:201]. Археологические памятники аланской раннесредневековой культуры в виде городищ, остатков поселений, могильников тянутся практически сплошной полосой в зоне предгорий и вдоль рек, стекающих с Большого Кавказа. Настоящее сообщение посвящено изучению

Герасимова Маргарита Михайловна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: gerasimova.margarita@gmail.com.

Работа выполнена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Памятники материальной и духовной культуры в современной информационной среде», раздел Программы «1. Методология анализа и интерпретации археологического наследия, разработка вопросов его сохранения и презентации, создание баз данных по археологическим и биоархеологическим материалам», проект «Этногенез народов Кавказа и Крыма по данным физической антропологии».

антропологического состава населения Западной Алании в эпоху становления государственности на примере материалов из могильника Мошечая Балка.

Могильник Мошечая Балка

На рубеже VII–VIII вв. западные группы алан начинают хоронить своих умерших не только в традиционных катакомбах, но и камерах, выбитых в скальных породах, под скальными навесами, в гротах и пещерах. Ареал таких погребений охватывает всю Западную Аланию, что свидетельствует о массовом перемещении алан [2;4;5]. Могильник Мошечая Балка находится в ущелье верховьев Б. Лабы, притока Кубани, и связан с городищем, разрушенном корчеванием в середине прошлого века. Могильник расположен на уступе хребта, на 100 метровой высоте от уреза воды под обширным скальным навесом. Он был издавна известен местным жителям и, в силу доступности, подвергался хищническому ограблению. Могильник отличался очень хорошей сохранностью органики, из-за микроклимата под навесом. Могилы содержали кроме оружия, украшений, стеклянных сосудов, остатки одежды, обуви, фрагменты различных тканей и деревянных предметов. Он исследовался неоднократно, но sporadически, начиная с 1901 г. Н.И. Веселовским, в 1907 г. – Н.И. Воробьевым, в 1959-ых годах Н.В. Анфимовым, в 1960–1970-х годах Е.А. Миловановым и Е.П. Алексеевой. В литературу вошел благодаря исследованиям А.А. Иерусалимской, которой было вскрыто некоторое количество погребений, легших в основу выводов о типах погребальных сооружений, сходствах или различиях в положении костяков по полу и возрасту [4]. В настоящий момент памятник, действительно уникальный, хорошо известен по роскошной монографии с цветными фотографиями, завершающей почти 50-летнее изучение материалов этого памятника, в основном шелков и других тканей, одежды и обуви [6]. По данным А.А. Иерусалимской металлические украшения и керамические формы из Мошечой Балки представляют собой комплекс, характерный для «алано-салтовской» культуры VIII–IX вв. Автор полагала, что здесь обитало население, состоящее из аборигенов-адыгов и пришлых аланских групп. Об этом же свидетельствовало, с ее точки зрения, наличие в могильнике разных типов могильных сооружений, одни из которых она связывала с аланскими катакомбами, а другие – с каменными ящиками, бытовавшими на Северном Кавказе с древнейших времен. О смешанности населения свидетельствовали с ее точки зрения и этнографически засвидетельствованные особенности одежды и обуви, одни у осетин, другие – у адыгов. Но самое серьезное последовательное археологическое исследование всей площади могильника, с разборкой грабительских отвалов, с учетом планиграфии, расчисткой старых ограбленных захоронений, реконструкцией последовательности погребальных сооружений могильника было проведено Лабинским отрядом Донской (Северокавказской) экспедиции под руководством И.С. Каменецкого. В 1980–1982 гг. Лабинским отрядом (рук. Е.И. Савченко) было зафиксировано 568 погребений, в том числе 38 не потревоженных [7]. Расположение могил напоминало пчелиные соты: первые погребения были пристроены к глухой задней стене скального навеса или занимали естественные щели, ниши, пещерки. К ним пристраивались последующие могилы путем строительства двух-трех стенок и сверху перекрывались плитами. Конструкции неоднократно обмазывались глиной, подмазываясь к предыдущей могиле, и все неоднократно белилось известью.

Е.И. Савченко удалось выделить три типа могил: в гробнице – 475 захоронений, в нише – 39 захоронений, в гробнице, устроенной в нише – 51 захоронение. Мужчины лежали вытянуто на спине, погребальный инвентарь (насколько об этом можно было судить по коллекционным сборам) состоял из предметов вооружения, орудий труда, культовых предметов: пеналов, реликварных мешочков, раковин-каури, сломанных веточек, орехов. Женские погребения были скорченными, на правом боку, содержали орудия труда, бытовые предметы (копоушки, украшения, зеркала, бусы и т.п.). Автор делает вывод, что все детали обряда объединяют могильник Мошечая Балка с рядом одновременных раннесредневековых памятников С-3 Кавказа (на городище Н. Архыз, погребениями в щелях балок Гамовская, Балабанка ущелий верховьев р. Уруп) и памятниками салтово-маяцкой археологической культуры [7]. Богатейшие коллекции оружия, орудий труда, украшений, стеклянных сосудов, различных тканей, в том числе – шелков китайского происхождения, убедительно свидетельствовали о наличии в VIII–IX вв. могущественного центра на кавказском отрезке Великого шелкового пути, связывающего Византию с Китаем. Высказанная А.А. Иерусалимской, эта идея была тщательно разработана Е.И. Савченко, который аргументировано показал роль этого крупного торгового центра и конкретные дороги транзитной торговли этого кавказского отрезка ВШП, вызванные обострениями отношений между Византией и Ираном, позднее – с арабским халифатом [7].

Историография краниологического изучения серии из Мошечой Балки

Впервые материал из Мошечой балки из сборов Н.И. Воробьева 1907 г (5 мужских и 5 женских черепов) был исследован Г.Ф. Дебецем [8: 272, 273]. Приблизительная датировка могильника, подсказанная П.П. Ефименко, – VI–VIII вв. Поскольку в то время для Кавказа, особенно Северного, отсутствовала четкая разработанная временная, археологическая, не говоря уж об этнической, атрибуции погребальных памятников, Г.Ф. Дебецем вопрос ставился следующим образом: не прослеживаются ли в краниологическом материале черты монголоидной расы, ведь он датировался хазаро-аланским временем. Г.Ф. Дебец констатировал выраженную европеоидность долихо-мезокранных черепов из Мошечой Балки, отмечая, что высокое лицо не противоречит этому наблюдению, поскольку оно несколько не плоское, а носовые кости сильно выступают. Значительная массивность и крупные размеры позволили ему написать, что протоевропеоидный вариант здесь сохранился дольше, чем в других областях. Не будем забывать, что это написано 70 лет тому назад! И сравнительный материал по Северному Кавказу был ограничен небольшой серией из каменных ящиков могильника Херх в Осетии (6 мужских, 3 женских черепа) и несколько более поздней серией из катакомбного могильника Дуба-Юрт в Чечне (4 мужских и 3 женских черепа), исследованный им же [8]. Значительный вклад в изучение раннесредневекового населения Северного Кавказа был сделан В.П. Алексеевым. Впервые материал из Мошечой Балки был им рассмотрен в небольшой статье, посвященной краниологическим особенностям позднесредневековых адыгов [9]. Сопоставление метрических характеристик черепов из Мошечой Балки. с черепами из позднесредневековых адыгейских могильников показало определенные отличия в размерах лица, размерах и форме черепной коробки и общей массивности, но нашло объяснение в «трансформирующем влиянии процессов грацилизации и

брахикефализации» [9: 219]. Автор делает вывод, что именно антропологический тип, представленный в могильнике М.Б. и был той основой, на которой сформировались физические особенности предков современных адыгов, оставивших могильники XIV–XVI вв. В последующих своих работах он уже имеет в своем распоряжении сравнительный материал средневекового домонгольского и постмонгольского времени, позволивший из массива долихокранных черепов выделить отличающиеся своеобразием черепа из Мощевой Балки [10; 11; 12]. В его работах, с одной стороны – прослеживается представление, что длинноголовый местный тип (один из свойственных автохтонному населению С-З Кавказа, т.е. адыгам) подвергся влиянию матуризованного кавкасионского типа (характерного для центральных предгорий Кавказского хребта), что и определило специфику серии из Мощевой Балки [11: 127]. Это была единственная серия из западных областей Северного Кавказа, где фиксировались широколицые формы. С другой стороны, ему весьма возможным представлялось, что матуризованный автохтонный антропологический тип испытал влияние узколицего резко долихокранного варианта европеоидного типа, свойственного аланам. И серия из Мощевой Балки результат этого смешения [12: 113, 207]. Отсутствие сравнительных материалов способствовало противоречиям в его трактовках. Позднее он высказал идею, что аланы за время своего пребывания включили в свой состав значительный процент местного (массивного, широколицего) доаланского населения центральных предгорий Кавказа [12]. Не исключено, писал он, разделяя точку зрения В.В. Бунака, что аланы имели в своем составе те же два или три антропологических варианта, которые констатировались на Северном Кавказе в доаланское время [13]. В работе 1980 г В.П. Алексеев уже определенно отмечает особую роль массивного варианта, характерного для черепов из М.Б., в сложении антропологического состава восточных черкесов и кабардинцев [14]. Таким образом, положение серии из М.Б. продолжало оставаться неясным среди других раннесредневековых серий Северного Кавказа. Равным образом, как и роль населения, оставившего этот могильник, в формировании последующего населения. В 1986 г. вышла в свет моя небольшая статья о серии черепов из Мощевой Балки, значительно пополненной в результате упомянутых выше охранных работ Лабинского отряда Северокавказской экспедиции под руководством Е.И. Савченко. В серии вместе со старыми сборами оказалось 23 мужских, 14 женских и 2 детских черепа [15]. Новые материалы несколько изменили представление об особенностях черепов из Мощевой Балки: лицо стало ниже и уже, высота носа больше, а орбиты – ниже и уже. (таблица 1).

Таблица 1

Сравнительные метрические данные Г.Ф. Дебеца (1948), В.П. Алексеева (1974) и М.М. Герасимовой (1986, суммарно) о мужских черепях из Мощевой Балки

Признаки	Г.Ф. Дебец	В.П. Алексеев	М.М. Герасимова
1. Продольный д.	191,4 (5)	188,8 (6)	187,9 (23)
8. Поперечный д.	143,2 (5)	141,8 (6)	141,4 (23)
17. Высотный д.	139,0(5)	138,5 (6)	138,6 (22)
5. Дл. основания черепа	107,8 (5)	106,3 (6)	104,6 (21)
9. Наим. ширина лба	99,2 (5)	98,3 (6)	100,7 (22)

Таблица 1 (продолжение)

Признаки	Г.Ф. Дебец	В.П. Алексеев	М.М. Герасимова
40. Дл. основания лица	101,2 (5)	100,3 (6)	99,4 (19)
45. Скуловой д.	137,8 (5)	137,7 (6)	134,4 (19)
48. В.высота лица	74,8 (5)	73,5 (6)	71,6 (19)
52. Высота орбиты	35,2 (5)	34,4 (6)	33,0 (19)
51. Ширина орбиты	-	44,7 (5)	42,9 (18)
54. Ширина носа	24,4 (5)	24,7 (5)	24,9 (19)
55. Высота носа	54,8 (5)	54,3 (6)	53,2 (17)
75(1). Угол носа	32,5 (4)	32,8 (5)	31,9 (17)

Все черепа европеоидные, о чем говорят хорошо профилированное лицо, выступающие резко носовые кости, высокое переносье. Продольный и высотный диаметры мужских черепов и наименьшая ширина лба – в категории больших размеров, а наибольшая ширина лба – в категории очень больших. Поперечный диаметр, ширина основания черепа и ширина затылка средней величины. Серия поражает своими крупными размерами мозговой коробки, преобладающие величины продольного диаметра колеблются около 185 мм и выше. Мозговая коробка в основном долихокранная, при взгляде сверху – овоидная или пентагоноидная. Лицевой скелет в среднем характеризуется средней шириной лица. Преобладающие варианты – это малые и средние категории величины признака, но встречаются и очень большие и большие величины, что и определило в среднем большую величину скулового диаметра в выборке, изученной Г.Ф. Дебцем и В.П. Алексеевым. Верхняя высота лица мужских черепов – в категории средних величин, хотя размах очень существен (от min – 59мм до max – 81мм). Высота носа и ширина его, размеры орбит в целом не выходят за пределы средних категорий. Носовые кости по отношению к профилю лица выступают значительно, преобладающие значения – большие (таблица 2).

Таблица 2

Некоторые параметры серии мужских черепов из М.Б.

	1	8	17	9	45	48	54	55	51	52	SS	SC	75(1)
n	23	23	21	22	18	18	19	17	17	19	16	16	15
x	188,1	141,0	139,3	98,3	134,3	71,1	24,8	52,9	42,3	33,2	4,8	8,3	23,5
min	175,0	127,0	133,0	90,0	126,0	59,0	21,0	44,0	38,0	30,0	2,8	5,3	24,0
max	201,0	148,0	153,0	104,0	145,0	81,0	30,0	63,0	45,0	40,0	7,0	10,6	47,0
σ	6,6	5,1	4,6	4,6	5,7	6,1	2,2	4,3	1,7	2,8	1,3	1,7	6,2

Женская серия, ставшая вдвое больше, менее разительно отличается от ранее опубликованных характеристик, проявляя по многим признакам несколько завышенный коэффициент полового диморфизма. Женские черепа также в среднем характеризуются крупными размерами продольного и высотного диаметров, средними – поперечного (таблица 3).

Таблица 3

Некоторые параметры серии женских черепов из М.Б.

	1	8	17	9	48	45	54	55	51	52	SS	SC	75(1)
n	12	11	11	13	11	8	10	10	11	11	8	8	6
x	176,3	134,3	131,4	95,9	63,8	126,4	24,7	46,7	41,2	33,3	4,3	8,9	26,5
min	167,0	125,0	123,0	90,0	61,0	122,0	21,0	44,0	38,0	29,0	2,0	7,2	13!
max	182,0	145,0	138,0	101,0	72,0	137,0	32,0	53,0	41,9	36,5	6,1	10,5	33,0

Среди женских черепов, исследованных Г.Ф. Дебецем, из пяти – два черепа были брахикранными, три – мезокранными, в новой суммарной серии число мезокранных черепов превалирует, хотя встречаются очень малые и малые значения величины черепного указателя. Лицевой скелет женских черепов характеризуется средними величинами признаков. Несмотря на значительную вариабельность признаков никаких закономерных сочетаний не удалось выделить. Вставал вновь вопрос о роли краниологического комплекса из Мошовой Балки, в формировании антропологического состава населения Западной Алании в связи с измененными характеристиками серии. Исходя из наличия имеющегося на то время сравнительного материала, мной была предпринята попытка найти место изучаемой серии среди других раннесредневековых северокавказских серий. Наиболее широко используемым методом в палеоантропологии того времени был метод Л. Пенроза в модификации Р. Кнусмана. За стандарты квадратических уклонов мной были приняты стандарты из уже упомянутой монографии В.П. Алексеева [12: 33–35; 48; 49]. Наиболее далеко серия из М.Б. оказалась – от серии из Херха, как известно, принадлежащей местному населению ущелий Северной Осетии. Наибольшее сходство было обнаружено с сериями, вошедшими в литературу, как заведомо аланские. Ниже приведены суммарные расстояния серии М.Б., упорядоченные по возрастающей от указанных серий: Дуба-Юрт – 0,14; Гамовское ущелье – 0,14; Адиух – 0,27; Нижний Архыз – 0,29; Змейская – 0,40; Харх – 0,99 (Табл.4). В работе 1961 г. В.П. Алексеев чисто эмпирически отмечал сходство серии из Дуба-Юрта с серией из М.Б., но территориальная удаленность могильника Дуба-Юрт (Чечня) представлялась ему предостерегающей «против прямолинейного сопоставления серии из аланского могильника с сериями из адыгейских могильников» [9: 218]. В своей работе 1986 г. я также, не смотря на очевидную близость аланских серий и серии из М.Б., пришла к выводу о невозможности уловить разницу между краниологическими вариантами, представленными местным адыгским населением и пришлым аланским. В качестве местного населения С-З Кавказа в моем распоряжении были серии из протомеотского могильника Николаевский VII в. до н.э. и суммарная серия XIV–XVI вв. из могильников Черноморского побережья, предположительно принадлежащая предкам адыгейцев [16; 9; 12]. Этого было явно недостаточно для выяснения морфологической близости и истолкования генезиса рассматриваемых антропологических вариантов. Позже, мной были изучены две раннесредневековые серии с территории Адыгеи, Казазово 1 и Казазово 2, связанные археологически с болгарским вариантом салтово-маяцкой культуры и адыгами [17]. Опубликованы они были гораздо позднее [18], и в сравнительном анализе с аланскими сериями не участвовали, к сожалению [18]. Антропологически они достаточно отличаются друг от друга (таблицы 4, 5).

Таблица 4

Суммарные расстояния (C_R^2 по Пенрозу) между раннесредневековыми северокавказскими сериями (Герасимова, 1986)

Серия	1	2	3	4	5	6	7
1. Мошечая Балка	–						
2. Нижний Архыз	0,29	–					
3. Адиух	0,27	0,31	–				
4. Гамовская Балка	0,14	0,21	0,10	–			
5. Дуба – Юрт	0,14	0,47	0,50	0,32	–		
6. Змейская	0,39	0,32	0,38	0,29	0,73	–	
7. Херх	0,99	1,09	0,75	0,70	1,66	0,37	–

Таблица 5

Суммарные расстояния (C_R^2 по Пенрозу) между раннесредневековыми и позднесредневековыми адыгскими сериями (Герасимова, Тихонов, 2003)

Серия	1	2	3	4	5	6
1. Казазово 1	–	0,45	0,64	0,19	0,54	0,15
2. Казазово 2		–	0,24	0,28	0,11	0,26
3. Причерноморская			–	0,22	0,13	0,31
4. Пятигорская				–	0,16	0,15
5. Шапсугская					–	0,27
6. Натухайская						–

Новое рассмотрение краниологии могильника Мошечая Балка

Обращение к материалам из Мошечой Балки было вызвано несколькими обстоятельствами. Во-первых, продолжающее оставаться неясным положение этой краниологической серии среди других средне- и позднесредневековых серий, характеризующих население С-З Кавказа. Во-вторых, в связи с археологической атрибуцией этой серии, как принадлежащей городскому населению, ее явно преувеличенная роль в качестве весомого аргумента в пользу гипотезы В.П. Алексеева о формировании понтийской группы популяций в результате грацилизации кавказионского антропологического типа. В третьих, значительно увеличился багаж наших знаний о средневековых группах населения С-З Кавказа. За прошедшие годы в практику краниологических исследований кроме описательной статистики широко вошли методы многомерных внутригруппового и межгруппового анализов, и стоило попробовать с их помощью более отчетливо выявить особенности внутригрупповой изменчивости в серии из Мошечой Балки и положение ее среди других раннесредневековых серий, связанных с аланским и адыгским этносами. В работе 1986 г. мной было отмечена удивительная «несочетаемость» расоводиагностирующих признаков в серии. Так один из черепов при очень большом назомаллярном угле не имел никаких других проявлений комплекса признаков, характерного для монголоидных групп: Эта особенность на этом черепе сочетается с глубокой собачьей ямкой, высоким переносом, большим углом выступания

носа (череп из погребения 63). С другой стороны, огромная верхняя высота лица, сравнимая разве что с аналогичным размером у монголоидных групп (81 мм), на черепе из погребения № 220, не сочетается с какими-либо другими особенностями, свойственными монголоидному комплексу, а принадлежит черепу, у которого все высотные размеры лицевого скелета в категории очень больших размеров. Несмотря на значительную вариабельность признаков, никаких морфологических сочетаний, группировавшихся в отдельные варианты внутри серии, выделить не удалось [15: 208]. И таких примеров предостаточно. Поэтому был предпринят компонентный внутригрупповой анализ (программа Б. Козинцева «РССОМР», 1991) с привлечением следующих признаков: 1 – продольного диаметра, 8 – поперечного, 17 – высотного от базиса, 9 – наименьшей ширины лба, 45 – скулового диаметра, 48 – верхней высоты лица, 54 – ширины носа, 55 – высоты носа. 51 – ширины орбиты, 52 – высоты орбиты, SS – симотической высоты, SC – симотической ширины, 75(1) – угла выступления носа (таблица 6).

Таблица 6

Внутригрупповой компонентный анализ мужской серии из М.Б.

Признаки	ГКІ	ГКІІ	ГКІІІ
1 Продольный д.	0,584	0,257	– 0,487
8. Поперечный д.	0,619	0,326	0,511
17. Высотный д.	0,146	0,728	0,070
9. Ширина лба	0,539	– 0,173	0,605
45. Скуловой д.	0,713	0,342	– 0,040
48. Высота лица	0,833	0,088	– 0,175
54. Ширина носа	– 0,043	– 0,671	0,441
55. Высота носа	0,929	– 0,091	– 0,133
51. Ширина орбиты	0,718	– 0,482	0,036
52. Высота орбиты	0,770	– 0,026	– 0,277
SS. Симотическая высота	– 0,113	0,594	0,040
SC. Симотическая ширина	– 0,393	0,633	0,376
75(1). Угол носа	0,509	0,102	0,570
Per.cent.	35,941	17,802	12,798

Три первых главных компоненты описывают более 65% изменчивости. По ГКІ дифференцирующими оказываются общие размеры мозговой коробки и лицевого скелета, т.е. признаки, разделяющие серию на крупные и более мелкие черепа, типологически схожие. Это было замечено и при индивидуальном описании черепов. По ГКІІ дифференцирующими оказываются высотный диаметр, ширина носа и симотические высота и ширина, По ГКІІІ выделяются более широколобые и широкоголовые с выступающими носами черепа. Таким образом компонентный анализ показал отсутствие каких-либо отчетливых комплексов признаков, выделяющих те или иные группы, иначе говоря, отсутствие «сосуществования морфологически противоположных вариантов» (по Ярхо), и подтвердил ранее высказанное предположение о наличии разных случайных комбинаций признаков, не складывающихся в морфологические комплексы (Рис. 1).

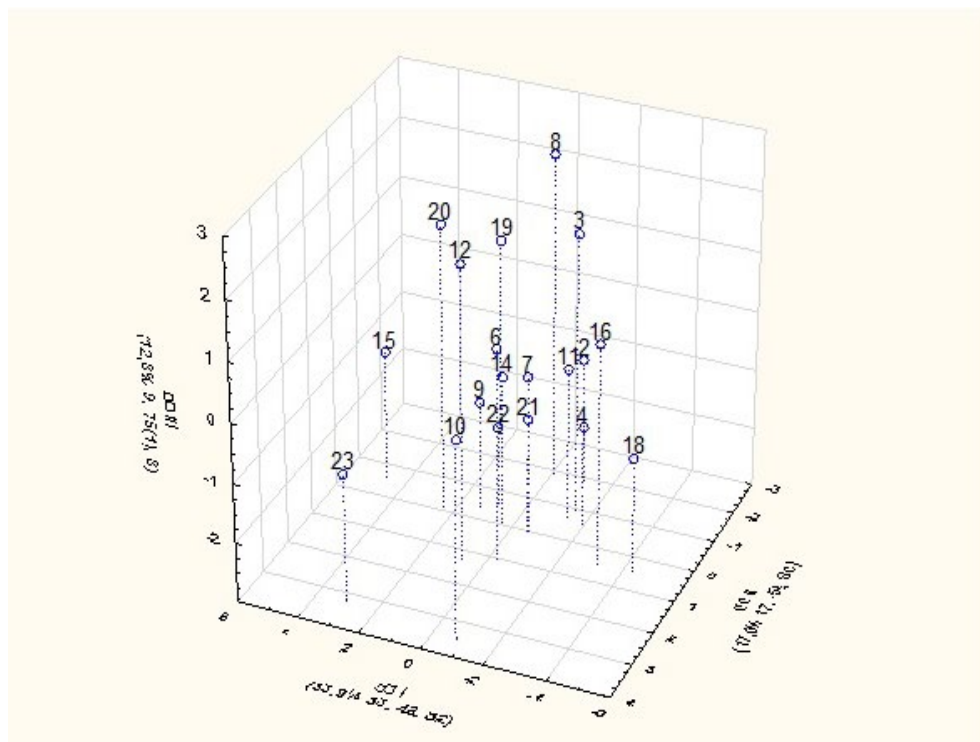


Рис. 1. Расположение мужских черепов из М.Б. в пространстве трёх главных компонент.

Существенным импульсом для повторного рассмотрения материалов из Мошевой Балки явилось значительное увеличение сравнительного материала, как из предгорий Северного Кавказ, так и непосредственно с территории Западной Алании. Это, прежде всего, довольно большая серия из балки Балабанки и серия из Гамовского ущелья, измеренные мной в 90-ых годах и как сравнительный материал по краткой программе опубликованные в ряде статей [19,20]. Изученная мной серия из Гамовского ущелья в несколько раз превосходит серию, опубликованную В.П. Алексеевым из сборов М.Н. Ложкина в 50-ых годах прошлого века из того же ущелья [12]. Обе серии происходят из аланских могильников в ущельях верховий р. Уруп и находятся на довольно близком расстоянии от Ильичевского городища, откуда имеется небольшая серия мужских черепов из погребений у православного храма. Следующие две серии, уже упомянутые ранее, происходят с периферии аланского мира – с территории Адыгеи, также измеренные мною – Казазово I и Казазово II из раскопок могильного холма у аула Гатлукай. Казазово I имеет аналогии в памятниках салтово-маяцкого круга, в его болгарском варианте. Казазово II определенно увязывается с адыгским этносом [17; 18]. Территория Северной Осетии, представлена двумя сериями из погребений у аланского городища у станицы Змейской [12; 21] и двумя сериями из Мамисондона [22]. Происхождение населения, оставившего этот могильник, возможно пришлого, дискутируется в археологической литературе. Серия из Змейской 1, несколько более позднего времени, рассматривалась авторами, исходя из величины скулового диаметра и более широкой мозговой коробки, как принадлежащая местному этническому пласту [23]. Чему, однако, явно противоречила археологическая атри-

буция памятника. Вторая немногочисленная серия из этого же могильника- Змейская 2, по мнению своего исследователя несет черты механического смещения [21]. А. В. Шевченко предполагал, что представители разных групп населения могли хоронить своих умерших на различных участках этого громадного могильника. «Этим и объясняется «известное несходство суммарных характеристик обеих выборок...» [21: 106]. Единственная раннесредневековая серия VII в. из Карачая происходит из мог. Хумара. Ее исследователь, Т.К.Ходжаев [24] сближал ее с населением, принадлежащим к адыгскому этносу. Средние данные о черепках из могильника Адиюх получены исходя из индивидуальных данных, составляющих часть суммарной серии «Черкесия. Поздняя группа» [12]. Донские аланы, кроме Верхнесалтовского могильника, дополнены данными по Дмитровскому могильнику [25,26]. В таблице 7 представлены серии и их характеристики для межгруппового канонического анализа.

Таблица 7

Краниологический фон для межгруппового канонического анализа

Серия / Признаки	1	8	17	9	45	48	51	52	54	55
Гамовское	183,5	141,4	136,2	97,7	133,5	71,6	41,8	32,6	24,0	52,3
Балабанка	184,1	141,7	136,2	98,2	132,6	69,9	42,1	32,4	24,4	52,0
Казазово	189,8	139,0	136,2	97,8	132,8	66,7	41,0	32,0	26,0	50,8
Мошечая Балка	187,9	141,4	138,1	100,7	134,4	71,6	42,9	33,0	25,0	53,2
Дуба-Юрт	189,7	138,8	138,1	99,7	132,8	70,8	42,2	31,6	24,5	52,8
Казазово II	185,3	141,6	137,6	98,4	130,4	70,2	42,3	33,1	23,9	52,5
Змейская 1	181,4	144,4	137,3	97,8	136,1	70,7	41,8	31,7	25,6	51,8
Змейская 2	182,3	145,7	138,4	96,3	135,9	71,8	42,7	31,0	25,0	51,8
Адиюх	183,6	141,3	133,3	97,0	131,9	74,4	43,4	33,2	24,3	52,0
Ильичевское .	186,8	141,7	139,3	98,3	136,8	75,3	42,9	35,7	25,5	54,9
Хумара	177,3	135,8	141,0	97,8	131,5	72,3	43,8	36,8	24,5	53,0
В. Салтово	185,2	138,8	135,8	97,1	131,3	73,1	43,3	32,8	25,5	53,4
Дмитровский	182,3	138,5	135,5	96,1	129,8	71,8	40,7	31,5	24,0	42,1
Мамисондон 1	188,5	138,0	136,7	96,3	136,7	74,6	41,5	33,5	23,4	54,9
Мамисондон 2	191,6	139,8	141,2	96,6	136,0	73,5	41,1	33,3	25,0	54,5

В таблице 8 приведены значения двух первых канонических переменных. В анализе участвовали следующие признаки: продольный, поперечный и высотный диаметры, ширина лба, скуловой диаметр и высота лица, размеры носа и орбиты.

Таблица 8

**Значения дух первых канонических переменных
(межгрупповой анализ раннесредневековых групп)**

Признаки	КВ1	КВ II
1. Продольный д.	0,26825	– 0,25729
8. Поперечный д.	– 0,08720	– 0,42273
17. Высотный д.	0,10973	0,10699
9. Ширина лба	0,06261	0,01913
45. Скуловой д.	0,90089	0,03106
48. В. высота лица	0,33389	0,56371
51. Ширина орбиты	– 0,17282	– 0,39363
52. Высота орбиты	– 0,02154	0,10177
54. Ширина носа	0,65368	– 0,43908
55. Высота носа	0,09006	0,83620

На рис. 2 видно расположение анализируемых серий в пространстве первого и второго канонических векторов. Компактную группу образуют серии, расположенные в основном в правом нижнем квадранте поля двух первых канонических векторов.

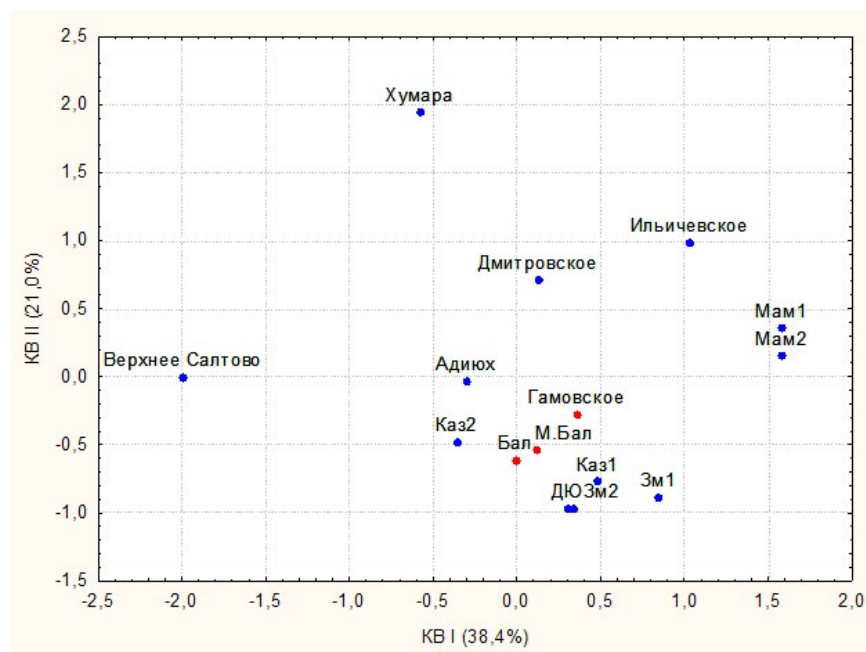


Рис. 2. Расположение серий в координатах КВ1 и КВ2 (канонический анализ).

Это рассмотренные серии из Адыгеи, Западной Алании и Чечни (Дуба-Юрт). Обе серии из Змейской несколько отделены от них, в сторону увеличения величины дифференцирующих признаков, а серии из Адюха и Казазово 2 находятся в левом нижнем квадранте, согласно уменьшению величины дифференцирующих признаков. Серии из Мамисондона находятся в правом верхнем квадранте, отличаясь крупными

размерами дифференцирующих признаков, что подтверждает идею об ином, возможно, не кавказском происхождении населения, оставившего этот могильник. Также особняком расположилась серия из Ильичевского городища, несколько более позднего времени, находящемся в верховьях р. Уруп близ Гамовского ущелья и балки Балабанки. Но эти черепа- из погребений у христианского храма на городище. Серии донских алан неожиданно оказались далеко отстоящими друг от друга и от аланских серий. Не следует забывать, однако, что в обеих этих сериях, но в разной мере, антропологически прослеживается болгарский импульс. И совершенным особняком отстоит от всей совокупности серий серия из Хумары. Более внимательное прочтение работы Т.К. Ходжайова объясняет этот факт. В анализ была включена и так очень немногочисленная серия, объединяющая искусственно деформированные и недеформированные черепа. Бивариантные межгрупповые графики по признакам, обнаруживающим наибольшие нагрузки на первые две канонические переменные практически дублируют расположение серий в пространстве двух канонических переменных (рис. 3).

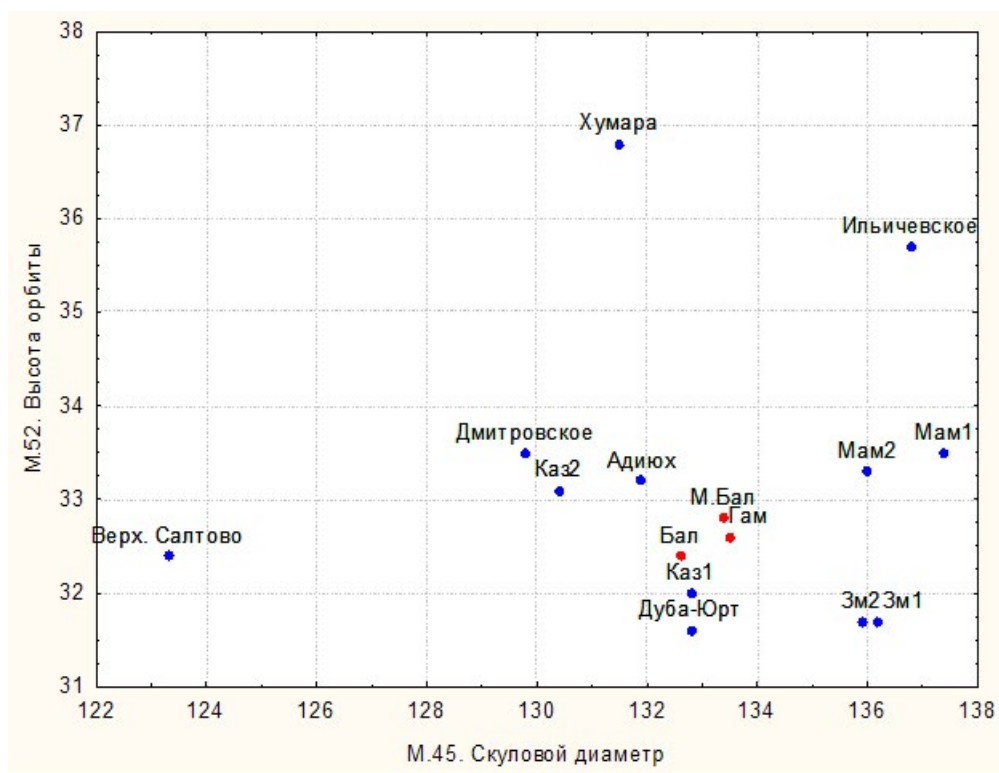


Рис. 3. Межгрупповой бивариантный график мужских черепов сравниваемых серий.

Итак, подведем итоги. Рассмотренные серии из скальных погребений Западной Алании (Мошечая Балка, Гамовское ущелье, Балабанка), археологически увязываемые с аланским вариантом салтово-маяцкой культуры, характеризуются ярко выраженными особенностями европеоидной расы, ее понтийским вариантом. И таким образом, подтверждается, как будто бы, тезис о преимущественной узколицести и длинноголовости аланского населения, укоренившийся в научной среде. С

другой стороны, новые материалы не устранили существующее несоответствие сложившемуся представлению о связи аланского варианта археологической культуры с исключительной узколицестью и длинноголовостью населения. Так, черепа из могильника у Змейской в Северной Осетии [23; 12], характеризующиеся «широколицестью» (кавказский масштаб), происходят из заведомо аланских погребений. Черепа из аланских погребений верховий р. Урупа имеют тенденцию к мезокрании в сочетании с узким лицом. И самое любопытное, что небольшая серия на периферии аланского мира, VII–IX вв., Казазово 1 (Адыгея), наибольшее типологическое сходство обнаруживает с серией из Дуба-Юрта в Чечне, вопреки археологическим аналогиям погребений из Казазово I не с аланским, с болгарским вариантом салтово-маяцкой культуры. Вопреки, опять-таки устоявшимся представлениям о связи болгарского варианта салтово-маяцкой культуры со зликинским антропологическим типом. Все это выглядит достаточно противоречиво и требует специального объяснения, затрудненного лакунами в палеоантропологических материалах. Возможно, решение вопроса может быть найдено в особенностях женских серий из аланских могильников. Все предшествующие построения и анализ материалов в данной статье строились на данных о мужских черепах. Число женских черепов варьирует в сериях из старых сборов от 2 – Дуба-Юрт до 7 из Змейской, что отражено в таблицах сводной работы В.П. Алексеева по Кавказу (табл.26) и сводке А.П. Алексеева и И.И. Гохмана материалов по Азиатской части СССР (табл.25) [12; 27].

Выводы

1. Параметры описательной статистики показали значительную внутригрупповую изменчивость в серии из Мощевой Балки, однако внутригрупповой компонентный анализ и бивариантные внутригрупповые графики свидетельствуют, что вариации признаков не образуют определенных морфологических комплексов. Размах изменчивости и, в частности, наличие брахикранных черепов в серии свидетельствуют не о механической смеси, а о нормальной изменчивости в группе смешанного происхождения.
2. Учитывая, что изученный скальный могильник принадлежал городскому населению центра, лежащего на кавказском отрезке Шелкового пути, этот факт не вызывает удивления.
3. Взаимное расположение серий в пространстве двух первых канонических переменных показывает довольно компактное расположение западно-аланских серий с аланскими сериями из Чечни (Дуба-Юрт), Осетии (Змейская 1 и 2), и серией из Адыгеи, принадлежащей к болгарскому варианту салтово-маяцкой культуры. Канонический анализ показывает довольно отдаленное расположение серий донских алан (Дмитровский и Верхнесалтоский могильники) друг от друга и от северокавказских. Возможно, в морфогенезе донских алан свою роль сыграли тюркоязычные болгары, а в раннесредневековых кавказских алан, известных нам по скальным могильникам, сыграли свою роль адыгские племена.
4. Значительное увеличение численности серии уточняет наши представления об антропологическом облике населения, оставившего могильник Мощевая

Балка. Специфические особенности небольшой выборки, характеризующейся широким лицом и массивностью, послужили в свое время импульсом для гипотезы В.П. Алексеева о происхождении понтийского антропологического типа в результате грацилизации автохтонов Кавказа, относящихся к кавкасионскому антропологическому варианту балкано-кавказской расы. Новые материалы заставляют в очередной раз отказаться от этой идеи.

Литература

1. Гадло А.В. *Этническая история Северного Кавказа IV–X вв.* Ленинград: Ленинградский Государственный Университет, 1979. 217 с.
2. Гадло А.В. *Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв.* С.-Петербург: С.-Петербургский Государственный Университет, 1994. 238 с.
3. Кузнецов В.А. *Очерки истории алан.* Орджоникидзе: Из-во ИР, 1984. 302 с.
4. Иерусалимская А.А. *Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа* // Советская этнография, 1983. №1.
5. Кузнецов В.А. *Аланские племена Северного Кавказа. Материалы и исследования по археологии СССР.* Москва: Издательство Академии наук. 1962. № 106. 134 с.
6. Иерусалимская А.А. *Могильник Мошечая Балка. Необычный археологический памятник на Северокавказском «шелковом пути».* С-Петербург: Гос. Эрмитаж, 2012. 384 с.
7. Савченко Е.И. Мошечая Балка-узловой пункт Великого «шелкового пути» на Северном Кавказе // *Российская археология*, 1999. №1. С. 125-141
8. Дебец Г.Ф. *Палеоантропология СССР. Труды Института этнографии. (нов. серия). Т. IV.* Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1948. 337 с.
9. Алексеев В.П. *Антропологический тип адыгов в эпоху позднего средневековья. Сборник материалов по археологии Адыгеи. Т. II.* Майкоп: Майкопское книжное издательство, 1961. С. 207–220.
10. Алексеев В.П. *Краниологические типы средневекового населения Северного Кавказа. Современная антропология. Труды Московского Общества испытателей природы. Т. XVII.* Москва, 1964. С.208-218.
11. Алексеев В.П. *Антропологические материалы к этногенезу адыгейского народа. Сборник материалов по археологии Адыгеи. Т. 3.* Майкоп, 1972. С.117–130
12. Алексеев В.П. *Происхождение народов Кавказа.* Москва: Наука, 1974. 318 с.
13. Бунак В.В. *Череп из склепов горного Кавказа в сравнительно-антропологическом освещении. Сборник Музея антропологии и этнографии* // отв. ред. С.П. Толстов. Т. XIV. Москва; Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1953. С.308-366.
14. Алексеев В.П. *К палеоантропологии Кабардино-Балкарии эпохи позднего средневековья* // *Археология и вопросы древней истории Кабардино-Балкарии.* Вып.1. Нальчик, 1980. С. 90-111.
15. Герасимова М.М. Краниология могильника Мошечая Балка. Археологические открытия на новостройках // *Древности Северного Кавказа* / Отв. ред. И.С. Каменецкий. М., 1986. Вып.1. С. 204–213.
16. Герасимова М.М. Краниологические материалы из меотских могильников Прикубанья // *Советская этнография*, 1976. №3. С
17. Тарабанов В.А. Средневековый могильник у аула Казазово. Историческая этнография // *Традиции и современность (Мсезвзузовский сборник)* / Отв. ред. Р.Ф. Итс. Ленинград: Издательство ЛГУ, 1983. Вып.2. С.163-167
18. Герасимова М.М., Тихонов А.Г. Новые краниологические данные к проблеме происхождения адыгов // *Горизонты антропологии: Труды Международной научной конференции памяти академика В.П. Алексеева.* Москва: Салтыковка, 20-22 сентября 1994 г / Отв. ред. Алексеева Т.И. Москва, 2003. С. 286-290
19. Герасимова М.М. Краниологические материалы к этногенезу северокавказских народов //

- Вестник Антропологии ИЭА РАН*. Вып. 2. Москва: Старый сад, 1996. С. 156–167.
20. Герасимова М.М. О генеологических взаимоотношениях кавказионской и понтийской рас (на краниологическом материале) // *Единство и многообразие человеческого рода*. Москва: ИЭА РАН, 1997. Ч. 2.
 21. Шевченко А.В. К краниологии Предкавказской Алании X–XII в. н.э. (по материалам раскопок Змейского могильника 1981–1983 гг.) // *Этнокультурные проблемы бронзового века Северного Кавказа. Сборник научных трудов* / Отв. ред. Тургиев Т.Б. Орджоникидзе: РИО СОГУ, 1986. С. 100–106.
 22. Березина Н.Я., Бужилова А.П., Решетова И.К. Новые краниологические материалы к вопросу об антропологическом субстрате средневековых алан // *Вестник Московского Университета. Серия XXIII. Антропология*, 2012. № 4. С. 19–36.
 23. Алексеев В.П., Беслекоева К.Х. Краниологическая характеристика средневекового населения Осетии. Средневековые памятники Северной Осетии / *Материалы и исследования по археологии СССР*. № 114. Москва, 1963.
 24. Ходжайов Т.К. Краниологическая характеристика раннесредневекового населения Хумаринского городища (Карачаево-Черкесия) // *Хазары, евреи и славяне*. Т. 16. Иерусалим; Москва, 2005. С. 546–567.
 25. Алексеев В.П. Археологія Салтівського могильника // *Матеріали з антропології України*. Вып. 2. Київ, 1962.
 26. Кондукторова Т.С., Сегеда С.П. Краниологическая и одонтологическая характеристика людей салтово-маяцкой культуры из села Дмитровское // *Вопросы антропологии*. Вып. 84. МГУ, 1990. С. 94–105.
 27. Алексеев В.П., Гохман И.И. Антропология Азиатской части СССР / Отв. ред. Г.Л. Хить. Москва: Наука, 1984. 208 с

References

1. Gadlo A.V. *Etnicheskaya istoriya Severnogo Kavkaza IV–X vv.* Leningrad: Izd-vo LGU, 1979. 217 p. (In Russ.) [Gadlo A.V. *Ethnic history of North Caucasus IV–X centuries*. Leningrad: Izd. LGU, 1979. 217 p.]
2. Gadlo A.V. *Etnicheskaya istoriya Severnogo Kavkaza X–XIII vv.* St. Petersburg: Izd-vo SPb-GU, 1994. 238 p. (In Russ.) [Gadlo A.V. *Ethnic history of the North Caucasus of the X–XIII centuries*. St. Petersburg: Izd. St. Petersburg GU, 1994. 238 p.]
3. Kuznecov V.A. *Ocherki istorii alan. Ordzhonikidze*. Iz-vo IR, 1984. 302 p. (In Russ.) [Kuznetsov V. A. *Essays on the history of Alan. Ordzhonikidze*. In IR, 1984. 302 p.]
4. Ierusalimskaya A.A. Arheologicheskie paralleli etnograficheskii zasvidetel'stvovannym kul'tam Kavkaza. *SE*, 1983. No. 1. (In Russ.) [Jerusalem'skaya A.A. Archaeological Parallels ethnographically attested cults of the Caucasus. *SE*, 1983. No. 1.]
5. Kuznecov V.A. Alanskіe plemena Severnogo Kavkaza. *MIA*, 1962. No. 106. (In Russ.) [Kuznetsov V. A. Alanian tribes of the North Caucasus. *MIA*, 1962. No. 106.]
6. Ierusalimskaya A.A. *Mogil'nik Moshchevaya Balka. Neobychnyj arheologicheskij pamyatnik na Severokavkazskom «shelkovom puti»*. St. Petersburg: Iz-vo Gos. Ermitazh, 2012. 384 p. (In Russ.) [Jerusalem'skaya A. A. *Burial Site Moschevaya Balka. An unusual archaeological monument in the North Caucasus “silk road”*. St. Petersburg, from the state. Hermitage, 2012. 384 p.]
7. Savchenko E.I. Moshchevaya Balka-uzlovoy punkt Velikogo «shelkovogo puti» na Severnom Kavkaze. *Rossiyskaya arheologiya*. 1999. No. 1. (In Russ.) [Savchenko E. I. Moschevaya Balka – the key point of The great “silk road” in the North Caucasus. *Russian archaeology*, 1999. No. 1.]
8. Debec G.F. *Paleoantropologiya SSSR*. TIE (nov. seriya). Moscow-Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1948. Vol. IV. 337 p. (In Russ.) [Debets G. F. *Palaeoanthropology of the USSR*. TIE (new. series), Moscow-Leningrad, publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1948. Vol. IV. 337 p.]

9. Alekseev V.P. Antropologicheskij tip adygov v epohu pozdnego srednevekov'ya. *Sb. materialov po arheologii Adygei*. Majkop. Majkopskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1961. Vol.2. Pp. 207–220. (In Russ.) [Alekseev V. P. Anthropological type of the Circassians in the late middle ages. *Materials on archeology of Adygea*. T. P. Maikop. Maikop publishing house, 1961. Pp. 207–220.]
10. Alekseev V.P. Kraniologicheskie tipy srednevekovogo naseleniya Severnogo Kavkaza. *Sovremennaya antropologiya*. Tr. MOIP. Moscow, 1964. No. XIV. 215 p. (In Russ.) [Alekseev V. P. Craniological types of the medieval population of the North Caucasus. *Current anthropology*. Tr. MOIP. Moscow, 1964. Vol. XIV . 215 p.]
11. Alekseev V.P. Antropologicheskie materialy k etnogenezu adygeiskogo naroda. *Sbornik materialov po arheologii Adygei*, Maikop, 1972. Vol. 3. Pp.117–130. (In Russ.) [Alekseev V. P. Anthropological materials to the ethnogenesis of the Adyghe people. *The collection of materials on the archeology of the Adygea Republic*. Maikop, 1972. Vol. 3. Pp. 117–130.]
12. Alekseev V.P. *Proiskhozhdenie narodov Kavkaza*. Moscow: Nauka, 1974. 318 p. (In Russ.) [Alekseev V. P. *The origin of the peoples of the Caucasus*. Moscow: Science, 1974. 318 p.]
13. Bunak V.V. Cherepa iz sklepov gornogo Kavkaza v sravnitel'no-antropologicheskom osveshchenii. *Sb. MAE*. Moscow; Leningrad, 1953. Vol. XIV. (In Russ.) [Bunak V. V. Skulls from the crypts of the mountain Caucasus in comparative anthropological lighting. *Sb. Mahe*. Moscow-Leningrad, 1953. Vol. XIV.]
14. Alekseev V.P. K paleoantropologii Kabardino-Balkarii epohi pozdnego srednevekov'ya. *Arheologiya i voprosy drevnej istorii Kabardino-Balkarii*. Nal'chik, 1980. No. 1. Pp. 90–111. (In Russ.) [Alekseev V. P. About paleoanthropology of Kabardino-Balkaria of the late middle ages. *Archeology and questions of ancient history of Kabardino-Balkaria*. Issue.1. Nalchik, 1980. Pp. 90–111.]
15. Gerasimova M.M. Kraniologiya mogil'nika Moshchevaya Balka. *Arheologicheskie otkrytiya na novostroykah*. Vyp. 1. Moscow, 1986, No. 1. Pp. 204–213. (In Russ.) [Gerasimova M. M. Craniology of the burial site Moschevaya Balka// *Archaeological discoveries in the new*. Issue.1. Moscow, 1986. Pp. 204-213.]
16. Gerasimova M.M. Kraniologicheskie materialy iz meotskih mogil'nikov Prikuban'ya. *Sovetskaya etnografiya*, 1977, No. 3. (In Russ.) [Gerasimova M. M. Craniological materials from the Meotian burials of the Kuban area. *Soviet Ethnography*, 1977. No. 3.]
17. Tarabanov V.A. Srednevekovyj mogil'nik u aula Kazazovo. *Istoricheskaya etnografiya. Tradicii i sovremennost' (Mezhvuzovskij sb.)*. Leningrad, 1983. (In Russ.) [Tarabanov, V. A. The Medieval cemetery at the village Kazazovo. *Historical Ethnography. Traditions and modernity*, Leningrad, 1983.]
18. Gerasimova M.M., Tihonov A.G. Novye kraniologicheskie dannye k probleme proiskhozhdeniya adygov. *Gorizonty antropologii: Trudy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii pamyati akademika V.P. Alekseeva*. Moscow, *Saltykovka, 20-22 sentyabrya 1994*. Moscow, 2003. Pp. 286-290. (In Russ.) [Gerasimova M. M., Tikhonov A. G. New cranial data to the problem of the origin of the Circassians. *Horizons of anthropology: proceedings of the International scientific conference in memory of academician V. P. Alekseev*. Moscow: Saltykovka, September 20-22, 1994, Moscow, 2003. Pp. 286–290.]
19. Gerasimova M.M. Kraniologicheskie materialy k etnogenezu severokavkazskih narodov. *VkA IEA RAN*. Moscow: Staryj sad, 1996, No. 2. Pp. 156-167. (In Russ.) [Gerasimova M. M. Craniological materials of the ethnogenesis of the peoples of the North Caucasus. *GCA IEA RAS*. Moscow, Old garden, 1996. No. 2. Pp. 156–167.]
20. Gerasimova M.M. O geneologicheskikh vzaimootnosheniyah kavkasijskoj i pontijskoj ras (na kraniologicheskom materiale). *Edinstvo i mnogoobrazie chelovecheskogo roda*. Moscow: IEA RAN, 1997. No. 2 (In Russ.) [Gerasimova M. M. on the geneological relationship of the Caucasian and Pontic races (on craniological material). *Unity and diversity of the human race*, Moscow, IEA Russian Academy of Sciences, 1997. Vol. 2.]
21. Shevchenko A.V. K kraniologii Predkavkazskoj Alanii X–XII v. n.e. (po materialam raskopok

- Zmejskogo mogil'nika 1981–1983 gg.). *Etnokul'turnye problemy bronzovogo veka Severnogo Kavkaza. Sb. nauchnyh trudov. Ordzhonikidze, RIO SOGU, 1986. Pp.100–106. (In Russ.)* [Shevchenko A.V. About craniology of the Ciscaucasian Alania of the X–XII century (based on the excavations of the burial ground Zmeiskoe of 1981–1983). *Ethnocultural problems of the bronze age of the North Caucasus. Sat. scientific papers, Ordzhonikidze, RIO SOGU, 1986. Pp. 100–106.*]
22. Berezina N.Ya., Buzhilova A.P., Reshetova I.K. Novye kraniologicheskie materialy k voprosu ob antropologicheskom substrate srednevekovykh alan. *Vestnik MGU. Ser. Antropologiya*. 2012. No. 4. Pp.19–36. (In Russ.) [Berezina N. I., Buzhilova A. P., Reshetova I. K. New craniological materials the question of the anthropological substrate of a medieval Alan. *Bulletin of Moscow state University. Ser. Anthropology*. 2012. No. 4. Pp. 19–36.]
 23. Alekseev V.P., Beslekoeva K.H. Kraniologicheskaya harakteristika srednevekovogo naseleniya Osetii. Srednevekovye pamyatniki Severnoj Osetii / *Materialy i issledovaniya po arheologii SSSR*. Moscow. 1963. No. 114. (In Russ.) [Alekseev V. P., K. H. Beslekoeva. Craniological characteristics of the medieval population of Ossetia. the Medieval monuments of North Ossetia / *Materials and researches on archeology of the USSR*. Moscow, 1963. No. 114.]
 24. Hodzhajov T.K. Kraniologicheskaya harakteristika rannesrednevekovogo naseleniya Humarinskogo gorodishcha (Karachaevo-Cherkesiya). *Hazary, evrei i slavyane*. Ierusalim. Moscow, 2005. Vol. 16. Pp. 546–567. (In Russ.) [Khodjaiov T.K. Craniological characteristic of the early medieval population settlement Khumarinskoe (Karachay-Cherkessia). *Khazars, Jews and Slavs* Jerusalem, Moscow, 2005. Vol. 16. Pp. 546–567.]
 25. Alekseev V.P. Arkheologiya Saltivs'kogo mogil'nika. *Materialy z antropologii Ukraini*, Kiiv, 1962. Vol. 2. (In Russ.) [Alekseev V. P. Archeology of Saltovsky burial ground / *Materials on anthropology of Ukraine*. Kiev, 1962. Vol. 2.]
 26. Konduktorova T.S., Segeda S.P. Kraniologicheskaya i odontologicheskaya harakteristika lyudej saltovo-mayackoj kul'tury iz sela Dmitrovskoe. *Voprosy antropologii*. MGU, 1990. Vol. 84. Pp. 94–105. (In Russ.) [Konduktorova T.S., Segeda S. P. Craniological and odontological characteristics of people Saltovo-Mayats culture from the village of Dmitrovskoe. *Questions of anthropology*, Moscow state University, 1990. Vol. 84. Pp. 94–105.]
 27. Alekseev V.P., Gohman I.I. *Antropologiya Aziatskoj chasti SSSR*. Moscow: Nauka, 1984. (In Russ.) [Alekseev V. P. Gokhman I. I. *Anthropology of the Asian part of the USSR*. Moscow: Science, 1984.]

M.M. Gerasimova. The urban population of the Western Alanya VIII-IX centuries BC (based on craniology of the burial Moshchevaya Balka)

In the given article the craniological materials from the burial Moshchevaya Balka from Western Alanya of the early medieval time are discussed. The archaeological attribution of this burial is given. The history of the study of craniological materials from it (including the author's publications, 1986) and the results of the new analyses based on the usage of multivariate statistics are also given. It's done in connection with appearance new comparative materials and with the attribution reference of the buried people to urban population.

Key words: North Caucasus, Western Alanya, Alans, Adygs, craniology, component and canonical analyses.

ИСМАИЛИТСКАЯ ОБЩИНА МОСКВЫ: БУДУЩЕЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПРОШЛОГО

Исмаилизм – это весьма своеобразное направление в шиитском исламе. Одна из автохтонных и компактно проживающих иσμαилитских общин населяет высокогорные долины Памира – Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Республики Таджикистан (РТ). В результате трудовой и иной миграции в Москву, здесь появилась иσμαилитская община. В статье приводится краткий очерк из истории иσμαилизма на Памире и дается анализ современного состояния иσμαилитской общины Москвы.

Ключевые слова: ислам, иσμαилитская община, Памир, Таджикистан.

Несколько слов о методологии

В недавнем номере журнала Антропологический форум редколлегия задала своим «форумчанам» следующий вопрос: «В современном мире информационные потоки устроены так, что результаты наших исследований становятся известны тем, кого мы изучаем, без особого труда. Часто мы сами знакомим с нашими текстами тех людей, о которых идет речь. Насколько эти обстоятельства влияют на работу антрополога, занимающегося религиозной культурой? Видите ли вы в этом проблему или перспективу?» [1: 14–15].

На мой взгляд, как человека, изучающего иσμαилитскую общину Москвы и являющегося членом этой общины (исследователь-инсайдер), здесь есть свои проблемы и в то же время свои перспективы. Проблемы заключаются в том, что вольно или невольно некоторые мои коллеги по цеху видят в моих публикациях попытки отстаивания или популяризации интересов общины. Одна из моих коллег, после ознакомления с рукописью моей статьи об иσμαилитах, даже написала мне в ответном письме, что «статья очень заказная». Я ответил: «... никто мне не заказывал этот материал. Не знаю, на чем основан твой вывод о заказном характере статьи? Авторитет Ага-Хана не нуждается в этом». В тот день, я был несколько возмущен, но по происшествии нескольких лет, я уже намного спокойнее рассматриваю ее ответ.

Очень сложно определить уровень «вовлеченности» автора в практики общины и его «оторванности» в качестве исследователя. Насколько при написании работ такой исследователь держит в голове «нравственный будильник», когда он анализирует интервью или действия тех практикующих людей, которых он очень хорошо знает, и с которыми он много раз участвовал в религиозных практиках. Вольно или невольно передо мной вставала мысль о том, не причину ли я обиду своими рассуждениями и выводами своим знакомым информантам. Как руководство общины отреагирует

на те или иные мои критические замечания или умозаключения при публикации? Возможно, многие антропологи, которые являются «своими» и изучают «своих» сталкиваются с такими же проблемами. С другой стороны, у таких исследователей, есть определенные преимущества в «поле». Им открыты не только все парадные двери изучаемого сообщества, но и те «служебные входы», куда доступ другим сопряжен со сложностями. «Своим» исследователям «изолюют» душу, «своих» пригласят туда, куда имеет доступ крайне ограниченный круг лиц. Таким образом, как и в любой полевой работе, во время работы с религиозными общинами, исследователи сталкиваются со сложностями, но имеют и свои преимущества. При этом, конечно, исследователю очень важно быть выше своих эмоций и чувств, и, скорее, права Е.С. Элбакян, которая пишет: «Только так – будучи никак не ангажированным и беспристрастным, религиоведу – исследователю и преподавателю – можно оставаться на твердых научных позициях» [2: 155].

Из истории исмаилизма на Памире

Долины верховьев реки Пянджа на Западном Памире, или Горно-Бадахшанскую автономную область (ГБАО) Республики Таджикистан, населяют немногочисленные восточноиранские по языку народы – бартангцы с локальной группой рошорвцев (орошорцев), горонцы, ваханцы, ишкашимцы, рушанцы с локальной группой хуфцями, шугнанцы с локальной группой баджувцами и язгулёмцы. Все они, за исключением язгулёмцев, исповедуют *исмаилизм* – одно из направлений шиитского ислама. В данной статье мы не рассматриваем детально историю исмаилизма, в том числе на Памире, а также его религиозную доктрину, поскольку все эти проблемы глубоко освещены в капитальных трудах российских, таджикистанских и зарубежных ученых [подробную библиографию по теме истории исмаилизма и его вероучений см.: 3; 4]. Поэтому лишь кратко напомним только тот факт, что, будучи мусульманами, исмаилиты исповедуют фундаментальное исламское свидетельство истины *шахада* – о том, что нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад – посланник его. Они верят, что Мухаммад был последним пророком Аллаха и что Священный Коран – последнее послание Аллаха человечеству – был явлен миру через него. Мусульмане-исмаилиты относятся к этому откровению как к кульминации послания, которое было явлено через других пророков традиции Авраама до Мухаммада, включая Авраама, Моисея и Иисуса. Каждого из них исмаилиты почитают как пророков Аллаха.

Как и мусульмане-шииты, исмаилиты подтверждают, что после смерти пророка его двоюродный брат и зять Али ибн Абитолиб стал первым имамом – духовным лидером мусульманского сообщества и что духовное руководство, известное как *имамат*, является потому наследственным через Али и его жену Фатиму, дочь пророка. Наследие имамата, в соответствии с шиитской доктриной и традицией, происходит путем назначения и является прерогативой имама – выбирать наследника из числа потомков. Согласно этой традиции, у современных исмаилитов есть уже 49-й наследный имам – духовный лидер, которого зовут Шах Карим ал-Хусайни. На Западе он более известен как Его Высочество принц Карим Ага-Хан IV. В 2017–2018 гг. он отмечает свой бриллиантовый юбилей – шестидесятилетие работы в качестве имама для глобальной исмаилитской общины. Многие персоязычные исмаилиты, в том числе памирские, обращаются к нему «*Имам-и-Заман*», т.е. Имам Времени,

подчеркивая тем, что их духовный лидер руководит своей общиной в ногу со временем, говоря словами А.А. Семенова, «Применился ко времени и обстоятельствам и самый облик имама» [5: VIII].

Сами памирские исмаилиты называют себя *панджстан* (в переводе с таджикского: «пять особ»). Именно это определение нашло широкое распространение. *Панджстаны* почитают основателя ислама пророка Мухаммада, его двоюродного брата и зятя Али, его дочь Фатиму и внуков Хасана и Хусейна. Символ *панджстан* – изображение руки с раскрытой ладонью (*панджа*), которое можно встретить на камнях и в пещерах по всему Памиру, и о котором здесь слагают легенды и предания.

Исмаилизм как самостоятельное религиозное течение ведет свою историю с середины VIII в., когда произошло его обособление в рамках шиизма. Этот исторический факт произошел в 765 г., когда после смерти Джафара ас-Садика, последнего имама, которого признают как исмаилиты, так и двенадцатники, одна часть шиитов приемником в качестве имама считала его сына Мусу ибн Джафара, а другая часть своим имамом считала старшего сына Джафара Исмаила. Сам же Джафар ас-Садик, якобы при жизни сначала своим приемником объявил Исмаила, а потом, передумав, указал на Мусу. Не углубляясь в подробности этой истории, стоит только сказать, что имя Исмаил стал эпонимом исмаилитов. После этого у исмаилитов была своя линия имамов, а у двенадцатников своя.

О количестве современных исмаилитов-низаритов – последователей Ага-Хана – есть только приблизительные данные. Дело в том, что многие исмаилиты в таких странах, как Афганистан и Иран, до сих пор скрывают свою религиозную идентичность. Ориентировочное число исмаилитов в мире – около 10 миллионов человек [4: 55].

Под руководством своего духовного лидера – имама Ага-Хана IV – сегодня они оказывают значительное влияние на социально-экономическую жизнь более, чем 25 стран мира, в которых проживают.

Памирская община – одна из крупнейших в исмаилитском сообществе. Несмотря на то, что памирские народы не выделены в отдельную группу ни в одной постсоветской переписи РТ, тем не менее, вне официальной позиции население равнинного Таджикистана признает существование памирцев как отдельной этнокультурной общности со своим религиозным самосознанием и древними языками. Памирские исмаилиты принадлежат к низаритскому¹ ответвлению исмаилизма, восходящему своими корнями к государству Аламут, которое возникло в средние века в горных районах Ирана. Широкое распространение исмаилизм в Средней Азии получил в X в., во время господства династии Саманидов. Некоторые правители Саманидов открыто симпатизировали исмаилизму, поэтому исмаилиты достаточно вольготно чувствовали себя на огромной территории, охватывающей современный Иран, Афганистан, Узбекистан, Таджикистан и часть Китая.

Формирование исмаилитской общины Москвы

Основные причины миграции в Россию таджикистанцев² – гражданская война в Таджикистане после распада СССР в 1992–1997 гг., закрытие предприятий, массовая безработица, мизерная зарплата работников бюджетной сферы и др. Вместе с тем, в каждом конкретном случае приезда в Россию на работу есть и своя субъективная причина, например, желание накопить денег для предстоящей свадьбы или

на постройку нового дома, на покупку квартиры на родине и т.п. Одним словом, это можно обозначить, как стремление улучшить качество жизни.

Главным пунктом прибытия для памирских исмаилитов стала российская столица.

Первый этап миграции памирцев в столицу России (1992–1995 гг.) можно условно назвать «беженским». Он связан с начавшимися и продолжавшимися в первой половине 1990-х годов военными действиями в период гражданской войны в Таджикистане, когда над жителями ГБАО нависла угроза голодной смерти.

По полученным мною данным от мигрантов-исмаилитов, которых можно назвать «старожилами» в Москве, первые мигранты с Памира появились в столице России осенью 1992 г. Это было вызвано, как уже говорилось, началом гражданской войны. В Москву отправлялись прежде всего памирцы из Душанбе, Курган-Тюбинской области, т.е. из наиболее опасных для жизни исмаилитов регионов. Подмоскovie в тот период еще не было «освоено» памирцами. Численность приехавших в Москву составляла примерно 300–400 человек. Это были, прежде всего, мужчины трудоспособного возраста 18–50 лет. Женщин и детей в первой волне мигрантов насчитывались единицы, поскольку их в тот период отправляли из опасных равнинных районов Таджикистана к родственникам в ГБАО.

Первые трудовые мигранты-исмаилиты работали на московских вокзалах грузчиками, продавцами прохладительных напитков на перронах и т.п. Однако из-за дефицита рабочих рук на крупных предприятиях Москвы и нежелания москвичей трудиться на так называемой грязной работе, многие памирцы пополнили ряды труженников прежде всего такого крупного московского завода-гиганта, как Завод им. Лихачева (ЗИЛ) – основного производителя автомобилей. В то время на ЗИЛе трудились так называемые *лимитчики*. С ними у памирцев складывались добрососедские отношения, поскольку и те, и другие жили в одних и тех же общежитиях, которые предоставляла «лимитчикам» администрация завода.

В указанный период московская городская администрация поощряла приезд дополнительной трудовой силы, способной заполнить вакантные места на тяжелом или вредном производстве. Заработной платы вполне хватало на пропитание, одежду и др.

Следует сказать, что отношение москвичей к приезжавшим из Таджикистана также было в целом спокойным, ровным. Это объяснялось тем, что в России тогда не наблюдалось обострения межнациональных отношений.

Первые памирцы-мигранты с самого начала идентифицировали себя, прежде всего, как выходцы из ГБАО, т.е. как соотечественники-памирцы. Религиозная идентичность также не имела большого значения, поскольку до середины 1990-х годов сказывались последствия антирелигиозной пропаганды, и возрождения исмаилизма на Памире еще не произошло.

Несмотря на свою общую этническую и конфессиональную принадлежность, организационного оформления памирцев, т.е. складывания каких-либо союзов, общин, общественных организаций в рассматриваемый период не наблюдалось. Это объясняется, на мой взгляд, несколькими причинами: 1) немногочисленностью прибывших памирцев, 2) отсутствием соответствующего опыта организационной работы в условиях иноэтничной и иноконфессиональной среды, 3) отсутствием явно выраженных лидеров в среде памирцев, 4) юридической неподготовленностью/неграмотностью.

Второй этап миграции памирцев-исмаилитов в Москву (1995–1998 гг.) связан с кризисными последствиями закончившейся гражданской войны (развал экономики, политическая нестабильность, угроза начала новой войны). На данном этапе численность памирских мигрантов возросла примерно до 1500–1800 человек. Как и раньше, это были, главным образом, мужчины трудоспособного возраста. Одна часть из них имела ту или иную рабочую специальность, другая – главным образом молодежь (выпускники школ) – не имела навыков трудовой деятельности.

Именно в этот период памирцы-исмаилиты уже начали осваивать для себя Московскую область, прежде всего в качестве строительных рабочих при возведении домов в жилом секторе и частных загородных дач.

Именно в это время в общей массе памирцев-мигрантов в Москве и Московской области происходят дифференциация и группирование на основе родственных связей. Родственники из разных кишлаков или даже из разных районов ГБАО проживали на съемных квартирах небольшими группами по 3–5 человек и, как правило, работали вместе, в одном коллективе.

29 января 1995 г. открылась новая страница в жизни памирских исмаилитов Москвы и ее пригородов, так как в этот день произошел «*дидор*» (лицезрение последователями) Имама Ага-Хана IV в Спорткомплексе «Олимпийский». Эта была первая встреча памирских исмаилитов, находившихся в Москве, со своим духовным лидером. *Дидор* оказал такое глубокое воздействие на «московских» последователей исмаилитского учения, что они осознали необходимость объединения по религиозному принципу. Можно с уверенностью сказать, что именно встреча с Имамом в 1995 г. дала толчок к созданию в Москве памирской исмаилитской общины, хотя формально-юридическое ее оформление произошло позднее. С этого времени у выходцев из ГБАО, как рассказывали мне «московские старожилы-памирцы», появились чувство гордости за своего Имама и стимул к изучению основ исмаилитского учения, интерес к историческому прошлому своей исторической родины – Памира.

Помимо духовной встречи со своими последователями Его Высочество Ага-Хан IV провел также ряд деловых встреч, в том числе с тогдашним председателем правительства России В.С. Черномырдиным. С одной стороны, эта встреча, способствовала тому, что в российском правительстве получили достоверную информацию об исмаилитах, и это привело в будущем к новому осмыслению роли исмаилитов и исмаилизма. С другой стороны, Имам призвал своих приверженцев жить в мире и согласии со всеми членами общества, независимо от их расовой, религиозной, национальной и языковой принадлежности, способствовать развитию России, где они в данный момент проживают.

Таким образом, встреча с духовным лидером исмаилитов положила начало конфессиональному единению памирцев, поскольку этническое самосознание, т.е. принадлежность к памирцам, у мигрантов из ГБАО имела задолго до приезда Имама. Ага-Хан IV в частности тогда сказал: «Это впервые за прошедшие века, когда Имам лично встречается с Его Общиной в Средней Азии. И хотя духовная связь, которая соединяет каждого Мюрида – через время, сквозь историю, сквозь географию – с Имамом Времени, это постоянная связь, это тем не менее, событие безмерно глубокого счастья для Меня быть с моей Общиной сегодня, в особенности с Общиной из Средней Азии» [6: 921].

Следует подчеркнуть, что отношение как российских, так и московско-подмосковных властных структур к прибывавшим из Таджикистана в целом было терпи-

мо. Что касается москвичей и жителей Подмосковья, то в их поведении не отмечалось в то время в целом каких-либо расистских или националистических выпадов против мигрантов из Таджикистана. Именно с середины 1990-х годов памирцы в Москве начинают совместно праздновать религиозные праздники, арендуя для этого рестораны или кинотеатры.

Третий этап (1998–2008 гг.) миграции памирцев из ГБАО можно охарактеризовать как период массового исхода с исторической родины. Тяжелейший экономический и социально-политический кризис в Таджикистане (безработица, падение уровня жизни, низкая заработная плата и т.д.) вынуждал памирцев покидать родные места и отправляться в Россию и прежде всего в Москву с целью заработать материальные средства по примеру предшественников, уже работавших в данном регионе. Численность памирцев в Москве и области в этот период резко возросла, достигнув 14–15 тыс. человек.

Ввиду огромного наплыва мигрантов с Памира происходит размывание коллективистских начал на основе родственных связей. Приехавшие уже группируются по территориальному принципу, т.е. по кишлакам проживания на родине. Это связано, на мой взгляд, в первую очередь с традиционализмом памирской общинной жизни, когда соседские связи доминируют над родственными в том случае, если родственники (двоюродные братья и др.) живут в других кишлаках или районах. Таким образом, землячество на уровне кишлака и кишлачных советов превалирует над кровнородственными связями.

В это время в памирской общине среди групп односельчан (50–60 человек), живущих в разных районах Москвы и Подмосковья, появляются первые неформальные лидеры. Они занимаются проблемами аренды жилплощади, нахождения рабочих мест для вновь прибывших (контакты с посредниками и т.д.), регистрации в отделениях милиции, урегулирования отношений с местными криминальными авторитетами (если памирцы работали, например, на рынках) и т.д.

В июне 1999 г. происходит юридическое оформление памирской общины в лице Региональной общественной организации «Таджикская диаспора “Нур”», которая была зарегистрирована в московском управлении Министерства юстиции России. Председателем общества на учредительном собрании общины от 25 апреля 1999 г. был избран кандидат филологических наук, старший научный сотрудник института языкознания РАН Б.Б. Лашкарбеков (1946–2014).

12 мая 2015 г. РОО «Нур» была перерегистрирована с новым Уставом и новыми учредителями. Председателем Правления РОО «Нур» избран кандидат исторических наук А.М. Баймамадов. Полное название организации – Региональная общественная Организация содействия самобытности, развития языка, обрядов народов Таджикистана «Таджикская диаспора “Нур”». Как видим, формально-юридически организация позиционирует себя как таджикская общественная организация. Однако, регионализм, который сильно развит в самой республике, сохраняется и в Москве [О регионализме в РТ, см.: 7: 234–261]. В семинарах, спортивных мероприятиях и праздниках, которые организывает РОО «Нур», в основном участвуют исмаилиты – выходцы из ГБАО.

Четвертый этап в истории миграции памирцев-исмаилитов (с 2009 г. по настоящее время) можно рассматривать как период некоторого спада миграционной волны,

направлявшейся в Россию и особенно в Москву, в связи с ужесточением российской миграционной политики и кризисными явлениями в экономике России.

Интеграционная стратегия РОО «Нур»

Московская община памирцев-исмаилитов (включая Московскую область) – самая большая исмаилитская община в Европе. Она насчитывает около 17 тысяч человек. РОО «Нур» своим долгом считает интеграцию мигрантов и их детей в российское общество. По словам Председателя РОО Нур А. Баймамадова, «мы участвуем во всех мероприятиях, которые проводит Департамент национальной политики и межрегиональных связей города Москвы, Департамент спорта и туризма города Москвы, Московский Дом национальностей» [8]. Чтобы эффективнее работать со своей целевой аудиторией при РОО «Нур» работают несколько комитетов, где активные члены организации на волонтерской основе ведут свою работу. Каждый комитет в Viber или WhatsApp имеет группу и там обсуждает план действий и т.д. Примерно 1-2 раза в месяц они встречаются в офисе «Нур» и уже лично обсуждают свою работу. Объем статьи не позволяет рассказать о всех комитетах, но вкратце опишу работу нескольких из них.

Одним из комитетов, который играет важную роль в деле интеграции новоприбывших граждан из РТ в российское общество, является Комитет по образованию. Данный комитет реализует несколько проектов, которые охватывают все возрастные группы. В Москве они организовали несколько программ для самых маленьких (от 6 мес. до 7 лет) членов исмаилитской общины Москвы. Эти программы объединены под общим названием «программы раннего развития детей (ПРРД)». По поводу этой программы я имел беседу с координатором проекта – сотрудником РОО «Нур» А. Асадбековым. Вот что он рассказал мне о программе: «Самое лучшее время для развития ребенка – это со времени его рождения до семи лет. Это золотой период развития ребенка. Те навыки и чувства, который получает ребенок в этом возрасте, они послужат ему в дальнейшей жизни. Дети в нашей общине ограничены, у них практически нет доступа к садикам. Потому что нет гражданства, нет московской регистрации и т.д. Дети остаются дома. В условиях мегаполиса они ведут “сидячий” образ жизни. Дети ограничены в четырех стенах и остаются с экранизированной технологией».

А. Асадбеков говорил о том, для этой категории детей существует несколько программ. Во-первых, это семинары для родителей, у которых есть дети данного возраста. На этих семинарах родителям говорят о важности ПРРД. Рассказывают о том, насколько важно чтение с детьми. Во-вторых, работает программа «Первые шаги». Это программа для родителей детей с 6 месяцев до 3 лет. Им организуют серии сессий, где родители участвуют вместе со своими детьми. Основная задача этой программы – развитие понимания, навыков и знаний родителей в деле воспитания их детей. Эти программы проходят по субботам. В группе набирают до 20 родителей. Продолжительность программы – 10 сессий. В-третьих, есть программы для детей от 3 лет до 5 лет. Программа называется «Играем и развиваемся». Она проводится непосредственно с детьми по субботам и воскресеньям. В-четвертых, работает программа «Подготовка к школе». В ней задействованы дети от 5 до 7 лет. Это совместный проект с Российской государственной детской библиотекой (РГДБ). В этом проекте работают специалисты – педагоги и психологи из образовательных центров Москвы. Так как четвертая программа требует привлечение специалистов извне, она

платная. Стоимость ее – шесть тыс. рублей. РОО «Нур» оплачивает 50% расходов на эти курсы. В этой программе учатся 5 групп, примерно по 12 чел. в каждой группе. Продолжительность курса 8 месяцев. Курсы идут с октября по май. Они помогают детям в развитии их языковых навыков, развивают их речь. Помогают детям обрести математические навыки, и понятие об окружающем мире. Занятия проходят 2 раза в неделю по 120 мин. Для реализации этих проектов задействованы молодые ребята и девушки в качестве добровольцев (ПМА 1: Асадбеков).

Духовный лидер исмамитов неоднократно в своих выступлениях и наставлениях говорил о важности раннего развития детей. Еще во время своего золотого юбилея³ Ага-Хан IV говорил об этом так: «Раннее развитие детей стало отличительной чертой современного общества, а нейронауки показали, что именно в ранние детские годы способности молодых людей, которые затем подрастают, развиваются лучше всего. Это означает, что в течение следующих десятилетий нам придется очень много работать в попытке создать Центры Раннего Развития Детей для общины по всему миру, в сельских местностях, в городской среде, и я верю, что это может быть сделано эффективно, быстро, и что это будет в основном в руках моих духовных дочерей» [6: 1210]. Кроме маленьких детей есть другая программа для школьников, так называемая, воскресная школа «Ахлок ва Ма'рифат» (с таджикского – «Этика и познание»). Занятия проводятся по программе разработанной Институтом исмамитских исследований в Лондоне. Она является международной программой по религиозному и культурному образованию, представлена в виде серий учебных материалов, направленных на удовлетворение потребностей школьников мусульман-исмамитов, их родителей и учителей, живущих в разных странах и в разной культурной среде. В качестве учителей выступают опытные преподаватели, которые прошли курсы подготовки учителей «Ахлок ва ма'рифат» при РОО «Нур».



Рис. 1. Воскресная школа при РОО Нур (фото автора, 2018 г.)

По данным сотрудника РОО Нур Ш. Ислombeкова на сентябрь 2017 г. свыше 1550 детей в Москве и Московской области имеют доступ к книгам «*Axloq va ma'rifat*», из них около 450 детей каждую субботу и воскресенье приходят в воскресную школу. Примерно 50% этих детей имеют гражданство РФ. Для них Россия является первой родиной, а для многих русский язык является первым языком общения.

Пока дети занимаются в классах по своей программе, их родители в лекционном зале слушают лекции по истории ислама и исмаилизма, по межкультурной коммуникации, по медицинским темам, по законодательству в сфере миграции и т.д.

Комитет по образованию проводит разные олимпиады среди исмаилитских детей Московского региона. В октябре 2017 г. этот комитет проводил олимпиаду по физике, химии, математике, алгебре, геометрии и информатике среди школьников воскресной школы начиная с 5 класса и заканчивая 11 классом. Чтобы провести олимпиаду на высоком уровне комитет подписывает меморандум о сотрудничестве с учебным центром Москвы, и в дни олимпиады сотрудники московского центра приезжают в офис «Нур». Организация «Нур» оплачивает их труд. В общей сложности в олимпиаде в октябре 2017 г. участвовали свыше 150 учеников. Победители получили памятные подарки и путевки в Артек на две недели. Путевки детям предоставила общественная организация «Федерация мигрантов России».

Помимо этого, РОО «Нур», начиная с 2004 г. проводит летние учебно-оздоровительные лагеря (школы) на территории России для школьников 13-16 лет. Организация подобных лагерей призвана, с одной стороны, помочь детям интегрироваться в российское общество, а с другой – сохранить свою этническую, религиозную и культурную идентичность. Кроме того, цель летних лагерей – не только дать возможность школьникам 13–16 лет отдохнуть на каникулах, но и приобщиться к богатым культурным и религиозным традициям народов Памира.

При разработке программы для летних лагерей на территории России, акцент в теоретических занятиях делался на изучении истории ислама в целом и исмаилизма в частности, истории Таджикистана и традиционной культуры, проблемам межкультурной коммуникации, толерантности и т.д.

На теоретических и практических занятиях лекторы и вожатые поддерживают идею, что ребенок-исмаилит, находясь в чужой поначалу для них среде, должен доказать окружающим свою значимость успехами в учебе, спорте, творчестве и т.д.

Помимо летней программы для детей, РОО «Нур» организует молодежный лагерь. По словам координатора программы У. Окимбекова, в 2017 г. эту программу прошли 30 человек. Молодым участникам говорят о правилах ведения бизнеса, межкультурной коммуникации, законодательстве в сфере миграции и т.д. Участники представлены в основном студентами российских ВУЗов. Организаторы программы своей целью считают подготовку будущих лидеров общины, которые будут способствовать социальной и экономической адаптации мигрантов в РФ (ПМА 1: Окимбеков).

Кроме того, община ежеквартально проводит семинары для студентов московских ВУЗов. Помимо назидательных лекций от руководителей общины, на эти семинары для чтения лекций приглашаются исследователи из разных академических институтов, которые рассказывают студентам о миграционных, исламских и культурологических исследованиях.

Комитет по образованию организывает краткосрочные подготовительные курсы ОГЭ (обязательный госэкзамен) и ЕГЭ (единый госэкзамен) для выпускников.

Данный учебно-консультативный проект, работает с 2011 г. и, по словам специалиста этой программы Д. Назархудоевой, для более эффективной работы проекта они сотрудничают с ЕГЭ центрами Москвы. Не секрет, что детям, которые приезжают из РТ в Москву очень сложно адаптироваться к учебному процессу и, тем более к сдаче госэкзаменов. Именно поэтому для таких детей РОО «Нур» организовывает курсы подготовки к этим экзаменам. В 2016 г. 30 детей прошли через эти курсы. Большую часть расходов в этом проекте берет на себя исламитская община.

Следующий проект комитета образования – это клуб английского языка для школьников 1-8 классов. Цель данного проекта разработчики видят в устранении барьеров для общения на английском языке. Примерно 250 детей являются членами этого клуба. Из них регулярно 75% учеников ходят на занятия клуба. Продолжительность проекта – 9 месяцев. Партнерами этого проекта являются образовательные центры БИГ Бен⁴ и СелАрт⁵.

Аудитория языковых курсов не ограничена детьми школьного возраста. Они проводятся и для молодежи с 18 лет и выше. По словам Т. Айдиимадова, очень мало людей из молодежи ходят на курсы русского языка. Организаторы курса видят причину в том, что многие трудовые мигранты работают среди своих же соотечественников и, у них нет острой нужды в общении на русском языке. Чтобы мотивировать молодежь записываться на эти курсы, проводится семинар-лекция «Важность русского языка для мигрантов». В 2017 г. году две группы уже окончили эти курсы (20 человек). Продолжительность курса – 3,5 месяцев для одного уровня. Помимо русского языка, для молодежи действуют и курсы английского языка. Организаторы обнаружили интересное явление. На курсы английского языка, в отличие от русского языка, очень много желающих. Этому, конечно есть свое объяснение. Имам Ага-Хан IV со своими мюридами в основном общается на английском языке (иногда на французском языке) и неоднократно в своих речах и наставлениях говорил о важности английского языка в современном мире. Помимо этого, члены глобальной исламитской общины общаются между собой тоже на английском языке.

Кроме языковых курсов, существуют и курсы компьютерной грамотности. В рамках курса слушатели изучают такие компьютерные программы как Word, Excel, Power point, 1 С Бухгалтерия и т.д. Эти курсы помогают исламитах найти себе работу в офисной среде, в т.ч. среди младшего и среднего менеджерского звена.

Учитывая важность получения рабочих профессий, на базе технических колледжей Москвы для исламитов организованы курсы профтехобразования, где обучают таким профессиям, как сварщик, каменщик, парикмахер и т.д. (ПМА 1: Айдиимадов).

Исламитская община Москвы каждый год торжественно отмечает четыре общеисламических праздника – Навруз, День Света⁶ (24 мая), День Имамата⁷ (11.07) и День рождения Имама (13.12). На этих праздниках собирается несколько тысяч человек. Организацией этих праздников занимается комитет «Нур» по культуре. В исламизме нет запрета на музыку, танцы, песнопения и другие артистические/сценические действия. Наоборот, Его Высочество Ага-Хан в своей структуре АКДН⁸ имеет специальный отдел, который финансирует культурные коллективы в развивающихся странах. Например, 12 ноября 2017 г. в честь бриллиантового юбилея в Москве прошел большой концерт, где выступали исламитские певцы и музыканты из России, Таджикистана, Индии и Бангладеш. На концерте присутствовало около 3 тыс. зрителей. Чтобы

зрителям было комфортно, 300 чел. волонтеров на высоком уровне выполнили свою работу. Учитывая опыт проведения таких больших культурных мероприятий, Правительство Москвы приглашает к сотрудничеству РОО «Нур» для проведения своих общегородских фестивалей. Кроме вышеперечисленных четырех праздников, исмаилиты Москвы отмечают и другие мусульманские праздники, как, например, День рождения Пророка, День рождения Али, праздник жертвоприношения и Рамадан. Но эти праздники отмечаются намного скромнее и с малым количеством людей.

Следующий комитет, который играет важную роль в жизни общины, это Комитет по здравоохранению. При комитете есть команда врачей-волонтеров, которые в свободное от основной работы время помогают мигрантам. Своей основной функцией эти врачи, в первую очередь, считают профилактическую работу. Посредством проведения семинаров и лекций они повышают знание и осведомленность мигрантов относительно социально опасных заболеваний. Кроме профилактики, эти врачи консультируют мигрантов, у которых есть проблемы со здоровьем. Часто мигранты даже не могут определить, к какому врачу им надо сходить. Именно поэтому первоначальная бесплатная консультация для них является очень важной и полезной. Врачи их осматривают, затем дают рекомендации относительно дальнейшего лечения и т.д. На данный момент около 30 действующих врачей работают в качестве волонтеров при комитете по здравоохранению. Комитет по здравоохранению организовал горячую линию. По словам Председателя данного комитета Х. Сулаймонова, каждый месяц они получают около 280 звонков от мигрантов, у которых есть проблемы со здоровьем.

РОО «Нур» имеет соглашение о сотрудничестве с медучреждениями Москвы, на базе которых существуют сертификационные курсы для медиков. С целью сертификации выпускников Душанбинского медицинского университета, для них были организованы курсы. Эти курсы помогают выпускникам найти работу по специальности в России. Проект работает с 2010 г. и уже 78 чел. окончили курсы. Из них 38 чел. имеют квалификацию врача, а 40 чел. являются медицинскими работниками среднего уровня. По словам Х. Сулаймонова 85% из них трудоустроились. Продолжительность курсов от 1 месяца до 3 месяцев. Сертификат выдается на 5 лет.

С марта 2015 г. в общине работает проект соцработников. Цель проекта – оказывать медико-социальную поддержку трудовым мигрантам-соотечественникам. В проекте работают 10 волонтеров. Среди членов общины они раздают различные брошюры медицинского характера, рассказывают о социально опасных заболеваниях, пропагандируют здоровый образ жизни (ПМА 1: Сулаймонов).

Как говорили выше, практически все работы в комитетах проводят на безвозмездной основе и, чтобы готовить будущих потенциальных волонтеров, при РОО «Нур» действует Комитет по делам волонтеров. Этот комитет своей целью видит привлечение молодых исмаилитов московского региона к волонтерской деятельности. Следует отметить, что волонтерское/добровольное движение в глобальной исмаилитской общине занимает ведущее место. Ага-Хан IV во время встречи с волонтерами исмаилитской общины г. Карачи от 25 марта 1983 г. сказал следующее: «И чтобы ни случилось в будущем, где бы ни жила община, в индустриализованном мире или в развивающемся мире, моя глубочайшая надежда, мое глубочайшее желание, мое глубочайшее стремление, чтобы эта необыкновенная традиция добровольного служения продолжалась на годы вперед, потому что это основа прогресса, это основа единства, это основа для достижения целей, которые мы не смогли бы

достичь без нее» [6: 602]. Волонтеры общины в глазах Ага-Хана IV – это настоящие лидеры, и их работу он считает фундаментальным столпом общины [6: 611]. На мой вопрос о том, как в условиях такого большого мегаполиса как Москва молодежь находит время для волонтерской работы, председатель комитета по делам волонтеров С. Заурбеков сказал: «Это великое счастье для каждого человека, когда он в состоянии помочь другому человеку, причем помочь не только своему земляку, но и любому нуждающемуся. Каждую весну мы разделяемся на группы и идем чистить московские дворы и скверы. Мы видим, как жители из ближайших домов сначала с удивлением, а потом с одобрением смотрят на нас. Делать мир чище и ярче вокруг себя – это должно быть естественным желанием человека» (ПМА 1: Заурбеков).

Количество мигранток – женщин и девушек с каждым годом растет. В этой связи, РОО «Нур» посчитал важным создать комитет по делам женщин. Комитет проводит семинары и лекции для женщин. Тематика этих семинаров очень разнообразная. Есть темы медицинского характера сугубо для женщин, культурологические темы о роли женщин в обществе и т.д. и т.п. Еще Ага-Хан III начал проводить гендерную политику и, по словам З. Кассам «Ага-Хан III может считаться провидцем, человеком который революционизировал взгляд на женщин и отношение к ним» [9: 317; также см.: 10: 597–598].

Учитывая тот факт, что большинство мигрантов – это молодежь, руководители общины серьезно озабочены вовлечением молодежи в здоровый образ жизни. Именно этим в основном и занят Комитет по спорту и молодежи. Этот комитет проводит многочисленные спортивные мероприятия как внутри исламской общины, так и за ее пределами. Община участвует в общегородских спортивных мероприятиях.

Программы по интеграции, которые есть в исламской общине Москвы, напоминают программы по интеграции мигрантов в Европе [см.: 11: 219–220].

Религиозная жизнь общины

Как известно, религиозная жизнь любого народа, независимо от его численности, масштабов занимаемой территории, социально-политического положения, всегда уникальна. Исламиты Москвы и области стараются вдали от родины сохранять свою религию – исламизм и связанные с ней религиозные практики, т.е. обряды, молитвенные действия и т.д.

Обряд бракосочетания (никах). В последнее время идет феминизации миграции, все чаще молодые девушки приезжают из Таджикистана в Москву и область. В следствии этого стало заключаться больше браков между юношами и девушками с Памира. Я сам в 2017 году был участником семи свадеб памирцев-исламитов в Москве.

20 марта 2009 г. вышел *Фарман* (Указ) Ага-Хана IV о новом порядке проведения одного из основных элементов свадебного обряда – ритуала бракосочетания (*никах*). В нем Ага-Хан, в частности, напоминает, что еще 13 декабря 2008 г. он сообщил о предстоящей реформе религиозного обряда *никах*, и вот этот день настал⁹. После этого обряд стал единым для всех исламитов мира. До этого исламисты Памира имели свой отличный от других исламистских общин мира текст *никах*. Он начинался словами «Прибегаю к Аллаху за помощью против шайтана во имя Бога Милостивого и Милосердного» и почти целиком был на персидском/таджикском языке. В

нем было много четверостиший и только в несколько местах были включены суры из Корана на арабском языке. В «старом тексте» *никах* особое место имела вода. Именно пригублением воды скрепляли брачный союз, поэтому большая часть четверостиший была связана с водным сюжетом. К примеру:

*Ин об ба наздики хатиб овардам
Аз бахри никоҳ анқариб овардам
Бо амри худо ва ҳам расули сақалайн
Ин туҳфа ба шахмард насиб овардам*

*Эту воду принес хатибу
Во имя никах принес.
С указанием Бога и Посланника к людям и джиннам
Этот подарок жениху принес.*

Как уже отмечалось выше, «старый» текст обряда *никах* в основном был на персидско-таджикском языке и поэтому присутствующие понимали его значение.

Новый текст *никах* состоит из трех составных частей: *хутбу* (вступительная молитва), брачный договор и специальная молитва для молодоженов. *Хутба* начинается с первой суры Корана. Затем идет восхваление Пророка Мухаммада, первого шиитского имама Али, других исмаилитских имамов (без упоминания их имен) и заканчивается упоминанием имени нынешнего имама Ага-Хана IV. После этого чтец на арабском языке читает 21-й аят 30-й суры Корана, а именно: «Из Его знамений – что Он создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость. Поистине, в этом – знамение для людей, которые размышляют!». После данной суры идут сура 7 аят 189 и сура 16 аят 72 о браке между мужчинами и женщинами. После чтения *хутбы никаха* молодожены подписывают брачный контракт. В брачном контракте/договоре оговариваются размеры *махра*¹⁰, кроме того, жених и невеста берут на себя ответственность, что они согласны решать все проблемы, связанные с супружеской жизнью через Исмаилитский арбитраж в соответствии с предписанием исмаилитской Конституции¹¹. Жених и невеста своими подписями подтверждают все пункты этого документа в присутствии духовного лица (*халифа*) и своих свидетелей. После подписания брачного контракта духовное лицо читает молодоженам специальную молитву во имя супружеского долга. Как только заканчивается чтение этой специальной молитвы, молодые объявляются мужем и женой.

Естественно, чтобы унифицировать обряд бракосочетания для глобальной общины, нужен был единый текст. «Старый текст», помимо исмаилитов Памира, был также распространен среди исмаилитов Афганистана, Северного Пакистана и Китая (Синьцзян-Уйгурский автономный район).

В отличие от традиционных свадеб на Памире, в условиях миграции свадебная церемония обретает иные этнокультурные черты, и главным образом, это касается состава ключевых авторитетных фигур. Во-первых, далеко не всегда даже родители брачующихся имеют возможность приехать в Москву. Причин может быть несколько, начиная от возраста родителей, незнания ими русского языка, и заканчивая боязнью перед «Большим городом». В лучшем случае, приезжает один из родителей, чаще всего мама молодоженов. Это очень интересный феномен современных свадеб среди трудовых мигрантов. Дело в том, что традиционно на свадьбах в Таджикистане мужчина – отец жениха или невесты является «главным дирижером» меропр-

ятия, но в условиях миграции если даже приезжают отцы, они не чувствуют себя больше главными устроителями торжества. Сама обстановка проведения свадьбы, церемониал и т.д. заставляют их почувствовать себя скованными, «не в своей тарелке». Другие традиционные свадебные «авторитеты», такие как *раиси махала* (председатель квартала), *муллои махала* (мулла квартала), *раиси хона* (аналог председателя товарищества собственников жилья) или представители старшего поколения из соседей и вовсе отсутствуют на современных свадьбах. В таких случаях главным, а иногда и единственным авторитетом на свадьбе среди мигрантов становится халифа – исламский служитель культа. В его обязанности входит совершение религиозного обряда бракосочетания – *никах*. Сакральный характер церемонии придает халифе особый статус. На фоне религиозного возрождения среди трудовых мигрантов их работа с каждым годом становится значимее.

Обычно *никах* совершается в квартире, где проживает невеста. Халифе за совершение обряда *никах* сторона жениха выплачивает определенную сумму. В общей сложности в Москве действуют около 20 халифа, которые прошли официальную аттестацию со стороны Совета по исламскому пути и религиозному обучению при исламском центре в Душанбе. Многие из них уже несколько лет живут в Москве, имеют российское гражданство. После того, как халифа совершает обряд *никах*, процессия гуляет по городу, посещает достопримечательности Москвы, и обычно к 14.00 приходит в кафе, где остальные гости уже ожидают молодоженов. Халифа также приходит в кафе, где первым произносит поздравительную речь и напутствие в адрес жениха и невесты. После этого его приглашают за один стол с наиболее старшими по возрасту гостями. После окончания свадьбы ему дарят сладости со стола молодоженов и обязательно провожают домой на машине. Таким образом, на свадьбах мигрантов халифа становится единственным авторитетом мероприятия.



Рис. 2. Свадьба молодых исламитов (фото автора, 2018 год)

Миграция вносит свои коррективы в проведение свадебных празднеств. В них ощущается больше раскованных элементов. К примеру, приватный танец молодоженов, иногда гости кричат «горько» и молодые прилюдно целуются.

После окончания свадьбы молодожены идут в съемную квартиру, где обычно для них уже приготовлена отдельная комната, если это двух или более комнатная квартира. Если это однокомнатная квартира, и там помимо молодых живут и другие люди, тогда обычно кухня становится их временной приватной комнатой.



Рис. 3. Атрибуты свадьбы - молоко и торт (фото автора, 2018 г.).

Хатна (Обрезание). Некоторые родители проводят обряд *хатна* в Москве, хотя большинство стараются отправить маленьких сыновей на Памир. Информация о том, что исмаилиты своим мальчикам делают обрезание, когда им от четырех до двенадцати лет, является устаревшей информацией [12: 158; Ср.: 13: 556]. В таком возрастном отрезке этот обряд проводился до установления советской власти на Памире. Дело в том, что местное население раньше жило очень бедно, и обряд обрезания откладывали «на лучшие времена» по причине низкого уровня благосостояния семьи. Т.е. родители мальчика не могли организовать небольшое угощение своим соседям. Хотя, конечно этому есть и другое объяснение. Возможно, в средние века, наоборот, данный обряд проводили над детьми от двенадцати лет до примерно четырнадцати лет. Это могло быть обрядом-инициацией перехода детей во взрослую жизнь, когда, например, можно было их взять с собой на групповую охоту [похожие сюжеты об инициации, см.: 14: 246]. Теперь же, в основном четырехлетние или пятилетние дети проходят этот обряд. Как и на родине, в Москве при обрезании прибегают к услугам дипломированных врачей. Данный обряд, как и в Таджикистане, совершается дома – разница заключается

лишь в том, что в Москве особых церемоний и торжеств (как это бывает на Памире) не проводится. На мой взгляд, это объясняется тем, что в христианском окружении родители-исмаилиты стараются не акцентировать внимание соседей на отличительных особенностях своего сына. У православных христиан не проводится обрезание мальчиков, поэтому ребенок-исмаилит в случае огласки может подвергнуться осмеянию или другим негативным воздействиям со стороны сверстников.

Похороны. Помимо общеисламских обрядов во время похорон человека (очищение тела умершего, молитвы за его душу и т.д.), есть некоторые специфические обряды, которые свойственны только исмаилитам. На вторую ночь после похорон человека, выполняется церемония зажигания светильника» – *чарогравшан*. Имам Ага-Хан 11 июля 2009 г. утвердил измененный регламент данного обряда. «Главное новшество – наряду с ритуальным жертвоприношением барана, который традиционно практиковали памирские исмаилиты, имам утвердил однодневный пост членов семьи умершего и волонтерскую работу во благо общины (например, ремонт кишлачного моста через речку, очистка дороги от кишлака до источника воды от снега и т.д. – Т.К.). Таким образом, отныне семья, в которой произошло горе, сама решает какой из трех вариантов выбрать. После данного нововведения имам сделал допустимым этот обряд и для других своих последователей – мюридов, у которых он исторически не практиковался, к примеру, у исмаилитов Индии.

Обряд «зажигания светильника» — один из самых ярких в похоронно-поминальной обрядности исмаилитов Памира. Он включает в себя исполнение ряда взаимосвязанных действий и начинается с церемонии, именуемой буквально «отпущением, или жертвоприношением, барана», которая по традиции проводилась вечером третьего дня (сейчас второго дня – Т.К) после смерти человека после заката солнца. Конечно, унификация религиозных обрядов имеет важное значение для упорядочения повседневной жизни исмаилитов всего мира. Тем более, напомним, эта религиозная община в наши дни проживает в более 25 странах мира, и для координации и сплоченности всех последователей нужна строгая унификация религиозных обрядов.

Следует отметить, что, несмотря на высочайший авторитет Ага-Хана IV в мире в целом и среди исмаилитов в том числе, его религиозные реформы находили противников и среди самих памирских исмаилитов. Противники реформ говорят о том, что подобные изменения размывают культурный плюрализм в исмаилизме. Согласно их доводам, в резиденции Ага-Хана в основном работают исмаилиты-выходцы из Индии, так называемые исмаилиты *ходжа*, которые посредством Ага-Хана продвигают свои культурные ценности и религиозные практики.

По традиции, которая была у исмаилитов в Душанбе, умерших родственников в России также отправляют на Памир. Хотя уже были случаи, когда умершего исмаилита хоронили в Москве.

Выводы

Будущее исмаилитской общины Таджикистана сильно зависит от будущего исмаилитской общины России. В исламском обществе, когда не допускается никакого религиозного разнообразия, религиозный плюрализм является менее действующим фактором общественно-политической жизни. Многовековая история России показывает, что на ее территории больших межрелигиозных и межконфессиональных войн почти

не было. Прав С.В. Чешко, который пишет: «В России, по большому счету, нет межрелигиозного и межкультурного противостояния. Россия веками строилась – более того, складывалась – на основе того самого “мультикультурализма”, который на Западе вдруг изобрели в 1970-е годы, а теперь сокрушаются по поводу провала этой политики» [15: 38]. В этом плане Россия может стать страной возможностей для развития исмаилитской общины. Исмаилиты Памира в России довольно легко и безболезненно интегрируются в российское общество. Старшее поколение исмаилитов Памира до сих пор помнят рассказы о том, как российские войска освободили их от гнета афганцев в конце XIX в. Памир был единственным регионом (!) в Средней Азии, который добровольно присоединился к российской империи. Все эти факторы благотворно влияют на интеграцию памирских исмаилитов в РФ. На каком уровне будет находиться социокультурная ниша исмаилитской общины в будущем, уже сегодня зависит от деятельности РОО «Нур». Сегодняшние курсы, семинары, вебинары, кружки, конкурсы, олимпиады, спартакиады в будущем дадут хорошие положительные результаты.

По разным оценкам, сегодня в РФ находятся от 28 до 32 тыс. исмаилитов из Таджикистана. Конечно, большая часть этих людей являются трудовыми мигрантами и не имеют гражданства РФ, однако многие уже получили гражданство РФ или занимаются этой процедурой. С каждым годом растет интеллектуальный и экономический потенциал общины в РФ.

Исмаилитская община в Москве делает первые шаги в религиозной жизни. Исмаилиты Москвы, как и их собратья по вере в странах Западной Европы и Америки, показывают удивительную гибкость поведения в условиях инородной и иноконфессиональной среды.

Как это ни парадоксально звучит, для успешного развития исмаилитской общины наиболее благоприятным местом может служить немусульманская страна или среда. Поэтому в нашем случае многие районы России (Владимирская, Воронежская, Свердловская, Смоленская, Тверская области, Алтайский край и др.) – благоприятные места, где исмаилиты могли бы создать свои общины.

Россия со своими огромными природными богатствами в будущем может войти в десятку самых развитых государств мира. Иметь в такой стране сильную исмаилитскую общину – значит, дать ей возможность играть важную роль в экономической и культурной жизни этой страны.

Теория «мультикультурного гражданства» У. Кимлика (Will Kymlicka) применима для многих исмаилитов Москвы [16]. Четвертый этап миграции исмаилитов в Москву (2009 г. по настоящее время), является осознанной миграцией и большинство мигрантов заведомо соглашались на интеграцию в социальную культуру большинства населения страны реципиента.

Государство должно предпринять меры для того, чтобы способствовать такого рода интеграции, например, публичная финансовая поддержка культурных мероприятий разных религиозных групп.

Исмаилиты Москвы нацелены на «ориентационную интеграцию», т.е. свою этническую и религиозную идентичность соединяют с национальной – российской. Мы провели анкетирование детей 13–16 лет во время летнего лагеря в 2015 г. На вопрос «Кем вы себя считаете» из 70 человек 12 человек себя считали россиянином (ПМА 2).

Насколько эффективно гибридное руководство (Hybrid Leadership) со стороны Имамата – высшей духовной и светской власти исмаилизма, будет решать будущие



Рис. 4. Празднование Дня Света (фото автора, 2018 г.)

проблемы и вызовы для исламской общины Москвы и за его пределами, покажет время [Ср.: Бифокальное руководство (Bifocal Leadership) Ага-Хана: 17: 138–142].

В своем словаре Амброз Бирс иронично религию называет дочерью Надежды и Страх, которая объясняет Невежеству природу Непознаваемого [18: 283]. Религия должна дать людям надежду, а не страх. Религиозные деятели и «отцы», которые ничего не делают для своих последователей в земной жизни, а только пугают их загробной жизнью, мало чем отличаются от данного объяснения Бирса. Религия в понимании духовного лидера исламитов – это, в первую очередь надежда для каждого человека стать лучше в этой жизни [см. 19].

Примечания

¹ В 1094 г. после смерти фатимидского халифа и имама Мустансира исламизм раскололся на два лагеря: низаритский и мусталитский – по именам двух сыновей Мустансира. Нынешние последователи Ага-Хана IV относятся к низаритской ветви исламизма.

² Мы используем термин таджикстанцы в значении граждан РТ

³ Золотой Юбилей Ага-Хана IV проходил в 2007–2008 гг., когда исламиты отмечали 50 – ление руководства исламской общины со стороны Ага-Хана IV в качестве имама

⁴ О Центре см.: <https://www.big-ben.ru>

⁵ О Центре см.: <https://selart.org>

⁶ День, когда первый раз имам Ага-Хан IV приехал на Памир, исламитами-выходцами с Памира отмечается как праздник *Рузи Нур* – День Света.

⁷ День интронизации Ага-Хана в качестве имама.

⁸ АКДН – аббревиатура английского названия организации от Aga Khan Development Network.

⁹ Копия Фармана находится в библиотеке исламского центра в Душанбе.

¹⁰ Махр – это имущество, часто в денежном эквиваленте, которое жених выделяет невесте в момент подписания брачного контракта.

¹¹ У глобальной исламской общины есть своя «Конституция мусульман шиитов имамитов исламитов», которая была подписана Ага-Ханом IV в 1986 г. Копия Конституции находится в библиотеке Исламского центра в Душанбе.

Литература

1. Антропологии религии // *Антропологический форум*, 2017. № 35. С. 13–15.
2. Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // *Религиоведение* 2011. № 3. С. 141–162.
3. Daftary F. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 822 Pp.
4. Дафтари Ф. *Исмаилиты. Исторический словарь* / Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой. М.: Наталис, 2015. 336 с.
5. Семенов А.А. *К догматике памирского исмаилизма (XI глава «Лица веры» Насыр-и-Хосрова)*. Ташкент: Востказгосиздат, 1926. 53 с.
6. *Kalam-e Imam-e-Zaman. Farman of Noor Mawlan Shah Karim al Hussaine*. Golden Edition 1957–2009. Canada, 2009. 1514 p.
7. Абашин С.Н. *Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности* СПб.: Алетейя, 2007. 304 с.
8. Баймамадов А. Многие говорят о правах мигрантов, но никто не говорит об их обязанностях. *Мигранты сегодня* № 1 апрель 2017.
9. Кассам З. Гендерная политика Ага Хана III и Ага Хана IV // *Новейшая история исмаилитов. Преемственность и перемены в мусульманской общине*. Отв. ред. Дафтари Ф. М.: Наталис, 2013. С. 301–321.
10. Aga Khan III. *Selected speeches and writings of Sir Sultan Muhammad Shah* / Edited, Annotated and Introduced by K.K. Aziz. Vol. I. L&NY: Kegan Paul International, 1997. 806 pp.
11. Малахов В.С. *Интеграция мигрантов: концепции и практики* М.: Мысль, 2015. 272 с.
12. Bliss F. *Social and economic change in the Pamirs (GorNo.Badakhshan, Tajikistan)*. L&NY.: Routledge, 2006. 379 p.
13. Семенов А.А. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов // *Мир ислама*. 1912. Т. 1. № 4. С. 523–561.
14. Юсуфбекова З. Свадьба внутри одной большой семьи в Шугнane // *Памироведение* Вып. 2. Душанбе: Дониш, 1985. С. 236–250.
15. Чешко С.В. Мультикультурализм или культурный промискуитет? // *Вестник антропологии* 2017. № 3. С. 27–40.
16. Kymlicka W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press, 1996. 280 p.
17. Mohammad Poor D. *Authority without Territory. The Aga Khan Development Network and the Ismaili Imamate*. Palgrave Macmillan, 2014. 381 p.
18. Bierce A. *The Devil's Dictionary*. New York: The World Publishing Company, 1911. 376 p.
19. His Highness the Aga Khan *Where Hope Takes Root: Democracy and Pluralism in an Interdependent World*. Canada: Douglas & McIntyre, 2008. 144 p.

References

1. Antropologii religii. *Antropologicheskii forum*, 2017. № 35. Pp. 13–15. (In Russ.) [The Anthropology of Religion. *Forum for Anthropology and Culture* 2017. No. 35, Pp. 13–15].
2. Elbakian E.S. Fenomen sovetskogo religiovedeniia. *Religiovedenie*, 2011. № 3. Pp. 141–162. (In Russ.) [Elbakian E.S. Phenomenon of Soviet Religious Study. *Religiovedenie* 2011. No.3. Pp. 141–162].
3. Daftary F. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 822 p.
4. Daftari F. Ismaility. *Istoricheskii slovar'*. Moscow: Natalis, 2015. (In Russ.) [Daftary F. *Historical Dictionary of the Ismailis*. Moscow: Natalis, 2015. 336 p.].
5. Semenov A.A. K dogmatike pamiirskogo ismailizma (XI glava "Litsa very" Nasir-i-Khosrova). Tashkent: Vostkazgosizdat, 1926. [Semyonov A.A. *Dogmatics of Pamiri Ismailism. (XI chapter "Faces of Faith" of Nasyr-i-Khusraw)*. Tashkent: Vostkazgosizdat 1926. 53 p.].

6. *Kalam-e Imam-e-Zaman. Farmans of Noor Mawlana Shah Karim al Hussaine*. Golden Edition 1957–2009. Canada, 2009. 1514 p.
7. Abashin S.N. *Natsionalizmy v Srednei Azii: v poiskakh identichnosti*. Saint Petersburg.: Aleteia, 2007. (In Russ.) [Abashin S.N. *Nationalism in Central Asia: in Search of Identity*. Saint Petersburg: Aleteya, 2007. 304 p.].
8. Baimamadov A. Mnogie govoriat o pravakh migrantov, No.nikto ne govorit ob ikh obiazannostiakh. *Migranty segodnia*, 2017. aprel'. № 1. (In Russ.) [Baymamadov A. Many talk about migrants' rights, but nobody talks about their obligations. *Migranty segodnia*, 2017. April, No. 1].
9. Noveishaia istoriia ismailitov. *Preemstvennost' i peremeny v musul'manskoi obshchine*. Moscow: Natalis, 2013. pp. 301–321. (In Russ.) [Kassam Z. The Gender Policies of Aga Khan III and Aga Khan IV'. *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community* Kassam Z. Gendernaia politika Aga Khana III i Aga Khana IV. Moscow: Natalis, 2013. Pp. 301–321].
10. Aga Khan III. *Selected speeches and writings of Sir Sultan Muhammad Shah* / Edited, Annotated and Introduced by K.K. Aziz. Vol. I. L&NY: Kegan Paul International, 1997.
11. Malakhov V.S. *Integratsii migrantov: kontseptsii i praktiki*. Moscow Mysl', 2015. (In Russ.) [Malakhov V.S. *Integrations of the Migrants: concepts and practices*. Moscow: Mysl', 2015. 272 p.].
12. Bliss F. *Social and economic change in the Pamirs (GorNo.Badakhshan, Tajikistan)*. L&NY.: Routledge, 2006.
13. Semenov A.A. Iz oblasti religioznykh verovaniy shugnanskikh ismailitov. *Mir islama*. 1912. Vol. 1. № 4. Pp. 523–561. (In Russ.) [Semyonov A.A. About religious beliefs of the Shugnani Ismaili. *Mir islama*, 1912. T. 1. № 4. Pp. 523–561].
14. Iusufbekova Z. Svad'ba vnutri odnoi bol'shoi sem'i v Shugnane. *Pamirovedenie* Vyp. 2. Dushanbe: Donish, 1985. Pp. 236–250. (In Russ.) [Yusufbekova Z. Marriage in one extended family in Shugnan. *Pamirovedenie*, Issue 2, Dushanbe: Donish, 1985. Pp. 236–250].
15. Cheshko S.V. Mul'tikul'turalizm ili kul'turnyi promiskuitet? *Vestnik antropologii* 2017. № 3. Pp. 27–40. (In Russ.) [Cheshko S.V. Multiculturalism or Cultural Promiscuity? *Herald of Anthropology*, 2017, No.3. Pp. 27–40].
16. Kymlicka W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press 1996. 280 p.
17. Mohammad Poor D. *Authority without Territory. The Aga Khan Development Network and the Ismaili Imamate*. Palgrave Macmillan, 2014. 381 p.
18. Bierce A. *The Devil's Dictionary*. New York: The World Publishing Company, 1911. 376 p.
19. His Highness the Aga Khan *Where Hope Takes Root: Democracy and Pluralism in an Interdependent World*. Canada: Douglas & McIntyre, 2008. 144 p.

T.S. Kalandarov. Ismaili community of Moscow: Future through the prism of the Past

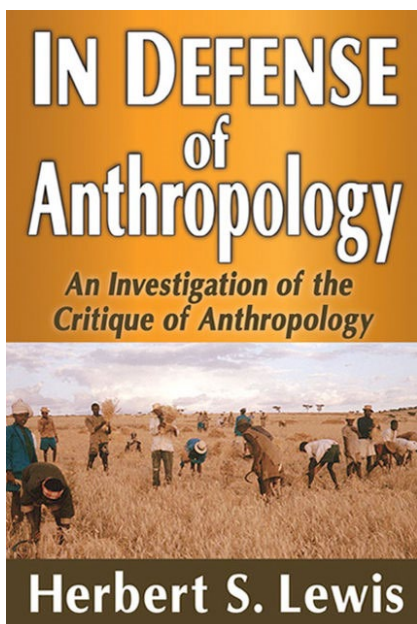
Ismailism is one of the branches of the Shii Islam. One of the indigenous and densely settled Ismaili communities lives in high mountainous valleys of Pamir or Mountainous Badakhshan Autonomous District of the Republic of Tajikistan. Moscow Ismaili community was formed as a result of labor and other migration to Moscow. The papers outlines the history of Ismailism in Pamir and analyses the contemporary state of the Moscow Ismaili community.

Key words: *Islam, ismaili community, Pamir, Tajikistan.*

РЕЦЕНЗИИ

УДК 39+82-95A/Z7.07.

© С.В. Чешко



РЕЦ. НА: LEWIS, HERBERT S. IN DEFENSE OF ANTHROPOLOGY: AN INVESTIGATION OF THE CRITIQUE OF ANTHROPOLOGY. TRANSACTION PUBLISHERS – NEW BRUNSWICK, NEW JERSEY, 2014. – 244 pp.

В начале 1990-х годов, когда я пришел работать в журнал «Этнографическое обозрение», в нем сложилось правило давать рецензии на отечественные книги не старше двух лет и трех-четырёх лет на иностранные. Сегодня зарубежную литературу

добыть проще, и упомянутое послабление для ее рецензирования теперь, наверное, выглядит не очень оправданным. Публикации Г. Льюиса уже четыре года, к тому же, большая часть ее текста написана значительно раньше. Эту часть составили ранее опубликованные статьи, название которых я привожу.

“The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences.” *American Anthropologist* 100 (3):716–731, Sept. 1998.

“Anthropology or Cultural and Critical Theory?” *American Anthropologist* 101(2):429–432, 1999.

“The Passion of Franz Boas.” *American Anthropologist* 103(2): 447–467, 2001.

“Imagining Anthropology’s History.” *Reviews in Anthropology* 33(3): 243–261, 2004.

“Anthropology, the Cold War, and Intellectual History.” In Regna Darnell & Frederic Gleach, eds. *Histories of Anthropology Annual* (1). 2005. (pp. 99–113).

“Anthropology: Then and Now.” In A. J. Kelso, ed. *The Tao of Anthropology*. 2008. (pp. 216–237).

“Franz Boas: Boon or Bane?” *Reviews in Anthropology* 37(2–3): 169–200, 2008.

“The Radical Transformation of Anthropology: History Seen through the Annual Meetings of the American Anthropological Association, 1955–2005.” In Regna Darnell & Frederic Gleach, eds. *Histories of Anthropology Annual* (5). 2009. (pp. 200–228).

Оригинальными являются только раздел «Was Anthropology the Child, the Tool, or the Handmaiden of Colonialism?», а также, естественно, Введение и Эпилог.

Собственно, Г. Льюис, кажется, и не собирался издавать таким способом сборник

Чешко Сергей Викторович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: ieamoscow@mail.ru.

своих отдельных статей, но его уговорили коллеги. А уговорил, кстати, и бывший сотрудник Института этнографии АН СССР, а ныне почетный профессор Университета Висконсина (США) Анатолий Михайлович Хазанов. И уговаривал, судя по всему, довольно настойчиво (с. xi).

Спрашивается, а я зачем взялся за рецензию этой книги? Тем более, что она не состоялась в другом отечественном академическом журнале. А взялся вот почему.

На мой взгляд, научные труды не имеют «срока давности». Более того, бывает, что у них даже обнаруживается свойство «обновляться» по принципу спирали. История этнологии свидетельствует и о том, что научная мысль подвержена моде на новейшие методологические изобретения. При этом идеи предшественников обычно подвергаются тотальной критике, а то и просто отбрасываются за ненадобностью, как будто их и не было. А потом приходит другая мода, и ситуация повторяется.

Разумеется, за такими эволюциями стоят более серьезные вещи, нежели просто изменения вкусовых пристрастий, которые, впрочем, тоже происходят не спонтанно, а, нередко, под влиянием целенаправленных, массированных «рекламных кампаний», которые случаются и в науке. В конечном счете позиция ученого зависит от его мировоззренческих установок, а смена теоретических течений во многом связана с идеологическими подвижками в обществе. История мировой этнологии изрядно наполнена борьбой именно в идеологической плоскости – сначала эволюционизма против клерикализма, потом различных течений в западной антропологии против самого эволюционизма (а по сути – против марксизма и вообще материализма), а в последние годы, в России, – против примордиализма², а заодно с ним и против советской «теории этноса», во многом построенной на базе исторического материализма.

Такая цикличность, в общем-то, естественна. Но ведь не менее важно понимать и принимать развитие науки как непрерывный процесс, в котором каждый его квант может быть значим даже по истечении многих лет и даже десятилетий, а то и столетий. Поэтому обращение к трудам предшественников, даже если они не вписываются в современную моду, бесполезно. Возможно, выскажу слишком спорную мысль, но сегодня – с учетом всего опыта развития этнологии – было бы интересно увидеть рецензию на труды, скажем, Л.Г. Моргана, Ф. Ратцеля или кого-то еще из классиков, которых давно списали в почетный архив. Правда, труды отечественных и зарубежных авторитетов (с комментариями, вводными статьями) у нас переиздаются, выходят работы по истории этнологии, но в силу особенности жанра таких публикаций, предусматривающего академическую монументальность и сдержанность в оценках, заочной дискуссии «через времена» между этими учеными и их нынешними критиками обычно не получается.

Автор рецензируемой книги Герберт Льюис (ныне – почетный профессор Университета Висконсин в Мэдисоне, США) у нас не относится к числу «классиков». И уж точно он не принадлежит к числу антропологов, работающих в духе постмодернизма. Возможно, поэтому-то его работы у нас не популяризируются. Это меня и заинтересовало – посмотреть, какие альтернативные идеи существуют в современной американской антропологии, пусть даже их высказывает представитель прежних поколений ученых.

Говоряще само название книги – «В защиту антропологии. Исследование критики антропологии». А в посвящении автор пишет: «Поколениям антропологов, кто посвятил свою жизнь и свой труд благородному стремлению понять поведение

людей во всей его замечательной вариативности»*. Звучит пафосно, но этот пафос вполне соответствует идее и содержанию книги.

Идея состоит в том, чтобы высказаться против сложившейся, по мнению Г. Льюиса, в западной науке традиции *writing against anthropology*. Эта традиция, под влиянием модных идеологических тенденций, питается теоретическими обобщениями высокого уровня, идущими из Франции, а также идеями современной англоязычной антропологии, зачастую расходящимися с результатами конкретных исследований предыдущих поколений исследователей. «Как правило, – пишет автор – эти работы богаты ссылками на текущую критическую и теоретическую литературу, но в значительной степени не имеют ссылок на публикации антропологов, подвергающиеся осуждению. Сегодня такие идеи – это все, о чем слышали поколения молодых антропологов и пишущих теоретиков» (с. xiii). При этом Г. Льюис подчеркивает, что он выступает не вообще против достижений антропологии после 1970-х годов, а лишь против некоторых, на его взгляд, вредных тенденций. «То, что я намерен сделать – это подвергнуть критике негативную и чрезвычайно неосторожную интерпретацию старой антропологии, содержащуюся в наиболее значимых работах, у ведущих представителей новой антропологии. Я утверждаю, что подобные неаккуратные интерпретации стали уже нормой и наносят серьезный вред обучению аспирантов и угрожают будущему нашей дисциплины» (с. 4).

Поразительно, насколько эти замечания Г. Льюиса применимы и к состоянию современной российской этнологии/антропологии, что, впрочем, и неудивительно, поскольку она в постсоветское время двигалась, в значительной степени, в направлении, заданном западной наукой, и, похоже, продолжает этот путь. Особенно это характерно для творческих исканий многих начинающих исследователей. А мне по роду моей деятельности в качестве эксперта РФФИ приходится читать заявки на гранты, в которых в качестве теоретической базы фигурируют работы Фуко, Бурдьё (впрочем, не таких уж и «новых») и других новых «классиков» (это практически стало обязательным, как прежде приходилось ссылаться на труды Маркса, Энгельса и Ленина), идеи конструктивизма, а ссылок на профессиональных отечественных этнологов почти нет, за исключением от силы двух-трех имен. А проекты могут касаться чего угодно – вплоть до прикладных региональных и локальных проблем, в исследовании которых общетеоретические, философские по своему характеру установок этих «новых классиков» помочь уж точно не могут. И таких заявок – как минимум, добрая половина.

Первые три главы книги рассказывают устами автора о том, почему и каким образом антропология испытала масштабные трансформации в совокупности с серьезными изменениями исследовательского поля. Последующие главы посвящены реакции автора на критику в адрес ранней антропологии, ставшей сегодня нормой.

В первой и наиболее важной, на мой взгляд, статье **«Искаженная репрезентация антропологии и ее последствия»** («The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences») рассматриваются три ложных, на взгляд Г. Льюиса, посылы критиков той самой ранней антропологии. Первый из них заключается в понимании изучаемых народов как абсолютно отличных от культуры самих исследователей, а это, по сути, вообще ставит под сомнение возможность их изучения. Второй посыл состоит в обвинении антропологии в том, что она всегда была антиисторичной. Со-

* Здесь и далее перевод мой. – С.Ч.

гласно третьему утверждению, антропологи рассматривали изучаемые ими культуры как изолированные единицы, не связанные друг с другом и остальным миром.

Комментируя первое из этих утверждений, автор отмечает, что оно в корне расходится с гуманистическим универсализмом эпохи Просвещения, а также, например, со взглядами Франца Боаса, Адольфа Бастиана и других ученых, представлявших «старую антропологию». Суть их взглядов в связи с рассматриваемой темой состоит в признании единства человеческого рода, а задача ученых – изучать его культурное многообразие. «Странно – пишет Г. Льюис, – что эта простая идея больше не пользуется широким признанием, будучи замененной представлением о том, что мы изучаем Других, чтобы почувствовать себя выше них и доминировать над ними. Примечательно, что кредо Ф. Боаса, Р. Бенедикт, М. Херсковица, М. Мид и еще многих других исследователей бороться с расизмом и этноцентризмом, когда-то признававшимся центральным элементом наследия американской антропологии, теперь либо игнорируется, либо выставляется как постыдное» (с. 10).

Между тем, как отмечает Г. Льюис, реальные антропологические исследования британских и американских ученых, разворачивавшихся с начала XX в., показывают, что подобные обвинения, в лучшем случае, лишь отчасти справедливы. Незнание работ этих авторов имело пагубные последствия для новых поколений исследователей, которые обнаруживают непонимание специфики антропологических исследований, неоправданно сужают их область, не находят новых подходов к анализу проблем, возникающих при изучении социальной и культурной жизни народов и их истории.

По поводу тезиса об «антиисторичности» антропологии Г. Льюис полагает, что он основан всего лишь на одном мимолетном эпизоде в истории британской антропологии, который неоправданно распространяется на всю антропологию в США и Великобритании. И делается настолько активно и успешно, что в университетских учебных курсах, публикациях, диссертациях безапелляционно заявляется примерно следующее: «...антропология всегда игнорировала историю, но теперь мы больше знаем, и Я действительно внедряю историю в мою работу». А имеются в виду идеи А. Редклифф-Брауна и Б. Малиновского: «Редклифф-Браун и Малиновский утверждали, что это не необходимо и даже, вероятно, невозможно реконструировать историю для задач научного анализа обществ и культур, не обеспеченную письменными источниками» (с. 13).

Автор отмечает, что такие идеи, оказав некоторое влияние на британскую антропологию, никогда не были характерны для антропологии американской. В качестве подтверждения он ссылается на Боаса (и его «историческую школу»), Крёбера, Уисслера, Парсонса, Банцеля, Сэпира, Спира, Херсковица, Линтона, Мёрдока, Лессера, которые подчеркивали необходимость изучения и учета истории в контексте антропологических изысканий (с. 14). Я бы только добавил собственные соображения.

Во-первых, Редклифф-Браун и Малиновский, на мой взгляд, не столь уж «виноваты». В центре их внимания была *функциональность* архаических культур как целостных, логичных, пригодных для использования в конкретных обществах систем. А рассматривать эту проблематику *одновременно* еще и в исторической динамике – задача, вероятно, просто «неподъемная». И ведь, к тому же, в этнологии бывали случаи, когда архаические, бесписьменные общества реконструировались на основе ошибочно интерпретируемых свидетельств (построения Э. Тайлора, Л.Г. Моргана – характерные примеры).

Во-вторых, историчность «исторической школы», да и весь «историзм» американской антропологии первой половины прошлого столетия – это не то же самое, что исторический подход с точки зрения методологических традиций советско-российской этнологии. Последняя, следуя принципам исторического материализма, уделяла большое внимание процессам *развития*, рассматривая движение социальной материи как *прогрессивный* процесс усложнения и совершенствования форм ее организации. А в «исторической школе» историзм понимался как тщательное исследование конкретных культур, понятия «исторические закономерности», «прогресс» признавались неэвристичными. Какой вариант «историзма» лучше, адекватней для исследовательских нужд – трудно судить безапелляционно. Мне кажется, что в этом вопросе не следует быть чересчур ригористичным, впадая в ту или иную крайность между историческим универсализмом и своего рода «конкретно-историческим» подходом боасианцев.

Наконец, я даже несколько порадовался за отечественную этнологию. Оказывается, открывать давно открытое и гордиться этим – не только ее «национальная особенность», проявившаяся в 1990-е – 2000-е годы в работах нового поколения исследователей. Это – к упомянутой выше претензии молодых американских коллег быть первооткрывателями историзма.

По третьему пункту «обвинений» Г. Льюис отвечает так: «Это обвинение также необоснованно. Конечно, мы можем найти много примеров конкретных работ, которые сосредоточены на отдельных сообществах или народах и не рассматривают какие-либо другие группы или внешние силы. Иногда это выглядит как явный, иногда совершенно разумный и понятный подход, учитывая цели и перспективу конкретного исследования. Но просто неверно утверждать, что антропология и антропологи в целом вообще относились к каждой культуре как к отдельной, изолированной единице» (с. 17). Насколько мне позволяют мои познания об американской антропологии «той эпохи», автор прав – в целом она отнюдь не игнорировала, например, значение миграций и культурных взаимодействий и взаимовлияний.

Свой анализ Г. Льюис завершает выводом: «Я считаю, что настало время для переориентации доминировавшего в антропологии последних трех десятилетий интеллектуального стиля. Настало время отвернуться от взгляда на человечество в терминах ницшеанской воли к власти, чтобы вернуться к нашим истинным корням как в гуманистических представлениях, так и в науке» (с. 25).

Вторая глава **«Радикальная трансформация антропологии: история в ежегодных совещаниях AAA, 1955-2005 гг.»** (The Radical Transformation of Anthropology: History Seen through the Annual Meetings of the AAA, 1955–2005) повествует о цепи событий в американском антропологическом сообществе, которые и привели к тем пертурбациям, о которых говорилось в первой главе. Дается анализ этих процессов, происходивших в Американской антропологической ассоциации с 1955 г. до наших дней. Особое внимание уделяется периоду 1965 – 1972 годов, когда эти процессы отражались в умах обитателей университетских кампусов.

Автор отмечает, что «...современная американская культурная (социальная) антропология в последние сорок пять лет очень сильно отличается от ее дисциплинарных, интеллектуальных и институциональных истоков, основная тенденция в этой новой антропологии – сосредоточение внимания на образе зла в культуре и обществе. Я утверждаю, что понятие доминирования стало основополагающим, что гер-

меневтика для многих является основой для анализа» (с. 48). Г. Льюис объясняет это возникновением радикальных и даже революционных настроений в американском обществе в конце 1960-х – начале 1970-х годов, особенно в молодежной среде, как реакции на войну во Вьетнаме, драматические процессы деколонизации, на проблемы соблюдения гражданских прав и прав женщин, нищеты, сексуального освобождения в самих Соединенных Штатах о справедливости вообще.

Третья статья **«Антропология тогда и сейчас»** («Anthropology Then and Now»), была написана специально для издания J. Kelso, ed. *The Tao of Anthropology*. 2008, в котором старшим антропологам было предложено написать персональные эссе для студентов. Г. Льюис попытался объяснить, каково было быть молодым антропологом в 1950-х годах – представителям поколения, пережившего Великую депрессию в США и Вторую мировую войну. Они столкнулись со многими мировоззренческими проблемами, но большинство из них, по наблюдениям автора, считало, что антропология имеет миссию распространить слово мира на мир, выходящий из колониального господства и преодолевавшего синдромы псевдонаучного расизма.

Четвертая статья **«Была ли антропология ребенком, инструментом или служанкой колониализма?»** («Was Anthropology the Child, the Tool, or the Handmaiden of Colonialism?») касается широко распространенного и очень болезненного для антропологов мнения о том, что антропология была источником вдохновения для колониального господства, предлагала колониальным чиновникам инструменты для контроля «туземцев» и что колониальный опыт был, в свою очередь, интеллектуальным фоном и питательной средой для дисциплины. Эта тема продолжается в пятой главе **«Представляя историю антропологии»** («Imagining Anthropology's History»). Диапазон мнений на этот счет весьма широк; Льюис приводит мнение авторитетного представителя британской социальной антропологии новозеландского происхождения Раймонда Фёрса², высказанное в 1972 г.: «...антропология – это не ублюдочное создание колониализма, а законнорожденная наследница идей Просвещения» (с. 103).

Сам автор, довольно подробно описывая перипетии вокруг этой темы, избегает категоричных выводов. И, конечно, правильно делает. Этнологи/антропологи, занимающиеся современностью, неизбежно, вольно или невольно, при наличии «социального заказа» со стороны государства или без него, оказываются вовлеченными в процесс, как бы мы сегодня сказали, этнологической экспертизы и принятия решений в области «этнонациональной политики». Ученый в таких условиях и в силу его собственных методологических, идеологических и нравственных установок, а в первую очередь, в соответствии с его профессионализмом, может оказаться и тем самым «ублюдком колониализма», и культуртрегером (что, впрочем, может иметь и положительный, и отрицательный эффект), и защитником прав, интересов, образа жизни изучаемых им сообществ. А виноватым его в чем-либо при большом желании можно сделать в любом случае. И Льюис резко выступает против того, чтобы в контексте тотальной критики «старой антропологии» сваливать на нее все грехи колониализма (с. 119–120).

В шестой статье **«Страсть Франца Боаса»** («The Passion of Franz Boas») представлен портрет основателя профессиональной антропологии в США Франца Боаса.

Седьмая статья **«Франц Боас: благодеяние или отравка»** («Franz Boas: Boon or Bane?») продолжает тему о роли Ф. Боаса в становлении и развитии американской

культурной антропологии. Пожалуй, это наиболее обстоятельный рассказ о жизни и научном творчестве Боаса из всего того, что мне приходилось читать о нем.

Свой анализ Г. Льюис предваряет ссылками на мнения весьма авторитетных американских антропологов. Джордж У. Стокинг (младший) писал: «Будучи немцем по рождению и глубоко связанным с интеллектуальными традициями своей родины, Франц Боас более, чем кто-либо, определил “национальный характер” антропологии в Соединенных штатах» (с. 161). А вот мнение Лесли У. Уайта: «Карьера Франца Боаса – одна из самых замечательных в истории американской науки и научной мысли. Он, кто резко выступал против теоретизирований и демонстрировал творческое воображение, кто избегал философских обобщений, кто боролся против теории культурной эволюции – теории как жизненно важной и фундаментальной в исследовании культуры с точки зрения интерпретации в духе биологических организмов – в течение десятилетий кто никогда не был склонен рассматривать науку о культуре в контексте интерпретации как класса супрапсихологических явлений, кто боролся против расовых предрассудков всю свою жизнь без каких-либо наукообразных объяснений – и вот то, что такого человека следует считать “величайшим антропологом мира”, безусловно, выглядит как удивительный феномен, требующий разъяснения» (с. 161). Между прочим, это писал общепризнанный (во всяком случае, у нас) классик неозволюционизма, до некоторой степени идейный наследник того самого эволюционизма, против которого так яростно боролись сам Боас и его последователи, причисляемые к «исторической школе» (А. Крёбер, А. Гольденвезйр, Р. Лоуи, П. Радин, с оговорками – К. Уисслер).

Сам Г. Льюис очень высоко оценивает роль Боаса в науке, противопоставляя его идеи методологическим новациям в современной американской антропологии. Автор книги выделил, в частности, то, что Боас настаивал на необходимости знать реальную историю (точнее, «истории») конкретных культур, чтобы понимать динамику культурных изменений (с. 182).

Восьмая статья «**Американская антропология и холодная война**» («American Anthropology and the Cold War») посвящена вопросу о соучастии американских антропологов в многолетней борьбе между Соединенными Штатами и Советским Союзом и их союзниками; один из акцентов сделан на критике антропологии с марксистских позиций. Другой аспект – преследование в США тех антропологов, которые осмеливались отстаивать именно марксизм и солидаризироваться с революционными идеями.

Наконец, в девятой статье «**Антропология или культурная и критическая теория?**» («Anthropology or Cultural and Critical Theory?») рассматривается вопрос о «размытых жанрах» в науке и перспективе вытеснения антропологии междисциплинарными исследованиями. Автор приходит к выводу, что, несмотря на критику антропологии, ведущуюся с 1960-х годов, и современные веяния в западноевропейской науке, антропология остается самостоятельной дисциплиной, обладающей большим потенциалом, чтобы оставаться таковой, осуществлять важные исследования и генерировать интересные идеи (с. 205 и др.).

И опять приходится констатировать, что в российской науке, по мере ее развития и роста влияния на нее науки западной, становится все более очевидным актуальность вопроса о сохранении собственной дисциплинарной специфики. Только эта проблема, в силу традиционных различий в понятийно-терминологическом

аппарате, может быть сформулирована несколько иначе: устоит ли этнология перед натиском антропологии³ или обречена раствориться в ней? И что будет с исследовательским полем? И специалистов в какой области, по каким методикам, будут готовить в высших учебных заведениях и аспирантуре академических институтов? Вопросы – множество.

В этом же контексте можно рассматривать красивую и настойчиво продвигаемую в последнее время идею стремиться к междисциплинарности; соответствующие НИРы, проекты, заявки на гранты стали пользоваться режимом наибольшего благоприятствования. Впрочем, настоящая междисциплинарность, смыслющая границы между науками и создавая некую новую синтетическую науку, или, по крайней мере, метод для исследования определенного класса социокультурных явлений, пока что представляется недостижимым идеалом (или, в худшем случае, кошмарной перспективой исчезновения самой области знаний о народах и культурах). Ученые, с их профессиональной подготовкой, специализацией, цеховым патриотизмом и менталитетом, просто не знают, что такое междисциплинарность, или не хотят заняться исследованием этого вопроса, что, в принципе, означало бы кардинальный переворот в организации науки, всей системы добывания, осмысления и обобщения научных знаний. Выходящие время от времени сборники статей под лозунгом междисциплинарности обычно просто включают в себя статьи этнологов, историков, социологов, психологов, философов и пр., пишущих каждый о своем без серьезных попыток найти точки пересечения. И слава богу? Действительная и достаточно эффективная междисциплинарность как единство объектов и целей исследования и взаимодополняемость исследовательских методов до сих пор обеспечивалась знаменитой анучинской триадой «антропология (физическая) – археология – этнография». Я бы добавил еще географию и языкознание (этнологические субдисциплины я не упоминаю по причине их вспомогательной роли – ни в коем случае не принижая их значения).

Было бы глупо выступать против кооперации наук. Без нее, скорее всего, вообще был бы невозможен научный прогресс, не состоялись бы открытия в самых различных областях знания. Но если брать конкретный вопрос о судьбах этнологии/антропологии в его сегодняшнем состоянии, то есть, как мне кажется, опасная вероятность того, что не построив ничего нового и работающего, а лишь декларируя эту цель, можно разрушить прежнее и работающее.

В **Эпилоге** Г. Льюис резюмирует свои взгляды. «Если этой книге удалось продемонстрировать, что многие утверждения, исходящие из критики антропологии, в корне ошибочны, несправедливы и недостойны, тогда нам надлежит начать переосмысливать некоторые из центральных установок последних десятилетий. Не может быть возврата к антропологическому Эдему, которого никогда не было, – прошлому, которое имело свою долю двусмысленностей, неопределенностей и слабостей, но через пять десятилетий настало время пересмотреть основы и тропы критики антропологии и в этом контексте взглянем на прошлое нашей дисциплины» (с. 209).

Подозреваю, что кто-то может воспринять рецензируемую книгу как пример методологического ретроградства и интеллектуальной замшелости эпигона «старой антропологии», которую защищает автор, кстати, аргументированно, со многими фактами, ссылками, аналитическими выкладками, которые я был вынужден опустить из-за ограниченности лимита объема рецензии. А на мой взгляд, это пример

как раз аккуратного и уважительного отношения к истории науки, хотя, возможно, и толика личной обиды ветерана антропологии за несправедливую критику того, что он и его соратники делали всю свою жизнь, в книге присутствует. Можно не соглашаться с какими-то взглядами Льюиса, обращает на себя внимание перекося внимания в предпринятом им исследовании (точнее, в цикле публикаций, включенных в книгу) к идеям Ф. Боаса и его последователей и единомышленников. Но в целом книга выглядит вполне современно, учитывая, что поднятые в ней проблемы реально существуют – они актуальны и для нынешней российской этнологии. И книга, вопреки тому, чего можно было бы ожидать, не выглядит лоскутным одеялом, настолько хорошо подобранные для нее статьи дополняют друг друга.

Примечания

- ¹ Вообще-то правильной – «праймордиализм» (primordialism).
- ² Наверное, несколько правильней транскрибировать «Фёрт» (Firth), но я следую устоявшейся в отечественной историографии традиции писать «Фёрс», чтобы не дезориентировать читателей.
- ³ Но не той антропологии, которую защищает Г. Льюис (очень близкой по объектно-предметной области отечественной этнологии), а плохо организованной эманации идей, исследовательских тем, не имеющих непосредственного или вообще никакого отношения к тому, чем традиционно занималась этнология, и стремительно захлестывающих ее в последнее время (туризм, реклама, Интернет-ресурсы и пр.).

CONTENTS

Ethno-political Studies

- Bagapsh N.V.* Demographic Colonization as a tool of politics of National Homogenization in the Georgian SSR (on the example of Gudauta district of Abkhazia). 4
- Cheshko S.V.* On the revision of the right to Self-determination. 24

The migration processes

- Zelnitskaya (Shlarba) R.Sh.* Abkhazian Repatriates: Problems of Adaptation. 31
- Kazmina O.E.* Interdenominational church project as a strategy for the integration of refugees in the USA. 41

Anthropological Mosaic

- Alexandrenkov E.G.* European ethnic names and classifications in Latin America in the XVI – first half of XIX centuries. 53
- Belova N.A.* The influence the socio-economic situation in the region on city dwellers behavior in interethnic relations: on the example of Kostroma. 66
- Biguaa V.L.* The Abkhaz Cult of the Great Mother: нaнх^{a} / nanh^{a} . 82
- Gerasimova M.M.* The urban population of Western Alanya, VIII–IX centuries BC (based on craniology of the burial Moshchevaya Balka). 95
- T.S. Kalandarov.* Ismaili community of Moscow: Future through the prism of the Past. 112

Reviews

- Cheshko S.V.* Review to: *Lewis, Herbert S.* In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology. Transaction Publishers – New Brunswick, New Jersey, 2014. – 244 Pp. 132

OUR AUTHORS

Aleksandrenkov Eduard – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: ed_alex@mail.ru.

Bagapsh Nuri – Abkhaz Institute for Humanitarian Studies named after D.I. Gulia. Email: nbagapsh@gmail.com.

Belova Natalia – Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. E-mail: natale4ka@inbox.ru

Bigua Valeriy – D. Gulia Institute for Humanitarian Studies, Abkhazian Academy of Sciences, Professor, Abkhaz State University. E-mail: valera.biguaa@yandex.com.

Cheshko Sergey – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: ieamoscow@mail.ru.

Gerasimova Margarita – Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. E-mail: gerasimova.margarita@gmail.com.

Kalandarov Tokhir – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: tohir_s70@mail.ru.

Kazmina Olga – Moscow State University named after M.V. Lomonosov. E-mail: okazmina@inbox.ru.

Zelnitskaya (Shlarba) Ritza – Russian Museum of Ethnography. E-mail: riza81@yandex.ru.

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ (АВТОРАМ)

Авторы представляют файл, набранный в редакторе MS Word в формате DOC, шрифтом Times New Roman (кегель – 12) через два интервала, с нумерацией страниц. Рекомендуемый объем статей – до 60 тыс. знаков с пробелами, рецензий – до 15 тыс. знаков с пробелами, обзоров литературы – до 30 тыс. знаков с пробелами, сообщений о научной жизни (конгрессы, конференции и т.п.) – до 10 тыс. знаков с пробелами.

На титульной странице помещаются Ф.И.О. автора, название статьи, сведения об авторе (место работы, должность, ученая степень, домашний адрес, контактные телефоны, адрес эл. почты), подпись автора. Прилагаются краткое резюме (до 300 слов) и ключевые слова (5–7) на русском и английском языках. Название статьи указывается также на первой странице текста – фамилия автора здесь не указывается, чтобы обеспечить чистоту рецензирования.

1. Правила оформления ссылок на источники и списков литературы на русском и английском языках

1.1. Рукопись должна иметь списки литературы **на русском и английском (References) языках**, имеющие сквозную нумерацию. Каждый источник в соответствующем списке литературы **нумеруется последовательно**, в порядке очередности появления концевой ссылки на него в тексте.

1.2. В список литературы должны быть включены все источники, использованные при подготовке рукописи. Общее количество источников не должно превышать 20 наименований.

1.3. Сноски остаются концевыми.

1.4. Ссылки используются только для авторских примечаний, комментариев, добавлений и т.д. При этом для ссылок действуют те же правила оформления, что и для списка источников и литературы.

НАПРИМЕР:

¹ См.: Вестник антропологии, 2017. № 3. С. 46–47.

² Лисин приписывал себе все те страдания, которые были описаны К. Селивановым в его «Страдах». Автор Б.Б. *Мудрые мысли великих людей*. М., 2015. С. 33.

³ Православные говорят «Христос воскрес» только в период от Пасхи до Вознесения. Скопцы говорили эти слова в неурочное время, поскольку относили их к свершившемуся явлению (воскресению) Искупителя, а не И. Христа.

1.5. Ссылки на источники и литературу в тексте, а также в таблицах и подрисуночных подписях обозначаются арабскими цифрами в квадратных скобках [1], при необходимости **после двоеточия указывается конкретная страница/страницы**, откуда взята цитата [1: 3], [1: 3–4], [1: 3, 7], а **в случае с многотомными изданиями – номер тома римскими цифрами** [1: IV, 3–4]. Если ссылка относится к двум и более источникам, то номера указываются по порядку в квадратных скобках через точку с запятой [1; 2; 3] и т.д. Какие-либо сокращения («с.», «стр.», «т.» и т.д.) или вводные обозначения («см.», «наприм.», «и им подобные») внутри квадратных скобок не ставятся.

1.6. В списке литературы на русском языке при оформлении ссылок на кни-

ги (индивидуальные и коллективные монографии) должны быть указаны фамилия и инициалы автора (авторов) **БОЛЬШЕ НЕ ДАЕМ КУРСИВОМ**, **КУРСИВОМ ВЫДЕЛЯЕМ НАЗВАНИЕ КНИГИ**, место издания (без сокращений), название издательства (без кавычек), год издания, общее количество страниц (**без тире перед цифрами**). При оформлении ссылок на коллективные монографии указывается ответственный редактор (составитель). При оформлении ссылок на диссертации и авторефераты диссертаций используются общепринятые сокращения.

НАПРИМЕР:

1. Автор А.А. *Название книги*. Москва: Название издательства, 1996. 307 с.
2. Автор Б.Б., Автор С.С. *Название монографии*. Москва: Название издательства, 2015. 505 с.
3. Автор Д.Д., Автор Е.Е., отв. ред. *Название коллективной монографии*. Москва: Название издательства, 2010. 123 с.
4. *Название коллективной монографии*. Санкт-Петербург: Название издательства, 1999. 189 с.
5. Автор И.И. *Название диссертации*. Дисс. докт. полит. наук. Москва, 2013. 160 с.

1.7. При оформлении ссылок на статьи, опубликованные в научных журналах, указываются фамилия и инициалы автора (авторов), название статьи, **название журнала (курсивом)**, год издания, том и номер, диапазон страниц. Для интернет-публикаций указывается также электронный адрес и дата обращения (при наличии). Если источник имеет DOI, то его следует указать в конце библиографического описания.

НАПРИМЕР:

1. Автор А.А. Название статьи. *Название научного журнала*, 2015. № 7 (50). С. 49–58.
2. Автор Б.Б. Название статьи. *Название научного журнала*, 2011. Т. 12. № 6. С. 15–23. DOI: 10.2118/1010-0030-JPT.
3. Автор С.С. Название статьи. *Название электронного научного журнала*. Доступ: <http://scientificjournal.shtml> (дата обращения: 14.01.2017).

1.8. При оформлении ссылок на публикации в сборниках статей (материалов конференций) или работ, опубликованных в рамках продолжающихся серий, указываются фамилия и инициалы автора, название статьи, название сборника или серии, место издания, издательство, год издания, диапазон страниц. Для интернет-публикаций указывается также электронный адрес и дата обращения (при наличии).

НАПРИМЕР:

1. Автор А.А. Название статьи. *Название сборника статей*. Вып. 2011 г. Москва: Название издательства, 2011. С. 324–335.

2. Автор Б.Б. Название статьи. *Название сборника статей*. Ч. 5. 2016 г Москва: Название издательства, 2017. С. 111–155.
3. Автор С.С. Название статьи (доклада). *Название конференции. Материалы Международной научно-практической конференции «Название конференции»*. Москва: Название издательства, 2013. С. 65–78.
4. Автор В.В. Название статьи. *Название сборника статей*. Доступ: <http://scientificbigjournal.shtml> (дата обращения: 14.01.2017).

1.9. В англоязычном списке литературы (References) вся информация о каждом источнике на русском языке должна быть транслитерирована на латиницу в соответствии с правилами транслитерации (по стандарту BSI). Далее в обычных скобках на английском языке указывается, что данный источник является русскоязычным (In Russ.). Далее в квадратных скобках следует дать перевод всей информации об источнике в соответствии с правилами английского языка.

НАПРИМЕР:

1. Avtor A.A. *Nazvanie knigi*. Moscow, Nazvanie izdatel'stva, 1996. 307 p. (In Russ.) [Author A.A. *The name of the book*. Moscow: The name of publishing house, 1996. 307 p.]
2. Avtor D.D., Avtor C.C., otv. red. *Nazvanie kollektivnoi monografii*. Moscow: Nazvanie izdatel'stva, 2010. 123 p. (In Russ.) [Author D.D., Author C.C., eds. *The name of the book*. Moscow, The name of publishing house, 2010. 123 p.]
3. Avtor I.I. *Nazvanie dissertatsii*. Diss. dokt. polit. nauk. Moscow, 2013. 160 p. (In Russ.) [Author I.I. *The name of the thesis*. Dr. Diss. (Polit.). Moscow, 2013. 160 p.]
4. Avtor B.B. Nazvanie stat'i. *Nazvanie nauchnogo zhurnala*, 2015. № 7 (50). Pp. 49–58. (In Russ.) [Author B.B. The name of the article. *The name of the scientific journal*, 2015, no. 5 (50), pp. 49–58.]
5. Avtor N.N. Nazvanie stat'i. *Nazvanie nauchnogo zhurnala*, 2011. T. 12. № 6. Pp. 15–23. (In Russ.) DOI: 10.2118/1010-0030-JPT. [Author N.N. The name of the article. *The name of the scientific journal*, 2011. Vol. 12. No. 6. Pp. 15–23. DOI: 10.2118/1010-0030-JPT.]
6. Avtor S.S. Nazvanie stat'i. *Nazvanie elektronnoho nauchnogo zhurnala*. Dostup: <http://scientificbigjournal.shtml> (data obrashcheniya: 14.01.2017). (In Russ.) [Author S.S. The name of the article. *The name of the scientific web-journal*. Available at: <http://scientificbigjournal.shtml> (accessed 14.01.2017).]

1.10. В англоязычном списке литературы (References) при оформлении ссылок на переводные (на русский язык) источники следует приводить их оригинальное название и написание фамилии иностранного автора (авторов).

НАПРИМЕР:

1. Author A.A. *The title of the book*. New York, The name of publishing house, 2017. 345 p.
2. Author B.B. The title of the article. *The Name of Journal*, 2016, December 12,

р. 89.

3. *United Nations today*. Available at: <http://www.un.org/index.html> (accessed 02.06.2015).

1.11. Правила транслитерации в соответствии с требованиями стандарта BSI:

Буквы русского алфавита	Транслитерация по стандарту BSI	Буквы русского алфавита	Транслитерация по стандарту BSI
А а	A a	Р р	R r
Б б	B b	С с	S s
В в	V v	Т т	T t
Г г	G g	У у	U u
Д д	D d	Ф ф	F f
Е е	E e	Х х	Kh kh
Ё ё	E e	Ц ц	Ts ts
Ж ж	Zh zh	Ч ч	Ch ch
З з	Z z	Ш ш	Sh sh
И и	I i	Щ щ	Shch shch
Й й	I i	Ъ ъ	” ”
К к	K k	Ы ы	Y y
Л л	L l	Ь ь	” ”
М м	M m	Э э	E e
Н н	N n	Ю ю	Yu yu
О о	O o	Я я	Ya ya
П п	P p		

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2018. № 3 (43)

HERALD OF ANTHROPOLOGY

2018. № 3 (43)

Выпускающий редактор по этнологии – Н.А. Белова

Выпускающий редактор по физической антропологии – О.М. Григорьева

Компьютерная верстка – Н.А. Белова

Художественное оформление обложки – Е.В. Орлова

Поддержка сайта – Н.В. Хохлов

Подписано к печати 15.10.2018

Формат 70 x 108/16. Уч.-изд. л. 10,8

Тираж 500 экз. Заказ № 247

Участок множительной техники

Института этнологии и антропологии

им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Начальник участка – В.М. Маршанов

119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А