



**СЛАВЯНСКИЙ МИР
В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ
ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ
И МЕЖДУНАРОДНЫХ
ОТНОШЕНИЙ
В АТР**

**материалы
научно-практической конференции
Владивосток, 24—25 июня 2014 г.**



Federal State Institution of Science
Institute of History, Archeology and Ethnography
of the Peoples of the Far East
Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences

SLAVIC WORLD
IN THE CONTEXT OF THE PACIFIC RUSSIA
AND INTERNATIONAL RELATIONS
IN THE ASIA-PACIFIC REGION

Proceedings of the conference
Vladivostok, 24—25 June 2014

Vladivostok
IHAE FEB RAS
2015

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения РАН

СЛАВЯНСКИЙ МИР
В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ
ТИХООКЕАНСКОЙ РОССИИ
И МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ В АТР

Материалы научно-практической конференции
Владивосток, 24—25 июня 2014 г.

Владивосток
ИИАЭ ДВО РАН
2015

УДК: 008(=81):327(5-012)

Славянский мир в контексте развития Тихоокеанской России и международных отношений в АТР: Материалы научно-практической конференции. Владивосток, 24—25 июня 2014 г. — Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2015. — 230 с.
ISBN 978-5-9906118-2-5

Сборник посвящён исследованию феномена славянского мира в контексте развития Тихоокеанской России и международных отношений в АТР. Специалисты разных областей гуманитарных наук размышляют об идее русского и славянского миров, выявляют специфику традиционной славянской культуры на Дальнем Востоке России и особенностей её влияния на культуру коренных народов, рассматривают опыт включения русской культуры в англоязычное пространство.

Ключевые слова: Россия, славянский мир, Азиатско-Тихоокеанский регион, международные отношения, история Дальнего Востока, культура Тихоокеанской России.

Slavic world in the context of the Pacific Russia and International Relations in the Asia-Pacific region: Proceedings of the conference. Vladivostok, 24—25 of June, 2014. — Vladivostok: IIAE FEB RAS, 2015. — 230 p.
ISBN 978-5-9906118-2-5

The collection is dedicated to the study of the phenomenon of the Slavic world in the context of the Pacific Russia and International Relations in the Asia-Pacific region. Specialists from different areas of the humanities reflect the idea of Russian and Slavic worlds, reveal the specifics of traditional Slavic culture in the Far East of Russia and especially its impact on the culture of indigenous peoples, considering the experience of the inclusion of the Russian culture in the English-language space.

Keywords: Russia, the Slavic world, the Asia-Pacific region, international relations, history of the Far East, the culture of Pacific Russia.

Редакционная коллегия:

д.и.н. В.Л. Ларин, д.филол.н. Т.В. Краюшкина, к.филол.н. А.В. Поповкин

Ответственный редактор: к.и.н. Г.С. Поповкина

Рецензенты: д.и.н. Е.Н. Чернолуцкая, д.филол.н. А.П. Забияко

Утвержденно к печати учёным советом Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

ISBN 978-5-9906118-2-5

© ФГБУН ИИАЭ ДВО РАН, 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Русский мир и славянский мир в философско-антропологическом осмыслении

<i>Арташкина Т.А.</i> Русский мир как феномен российской цивилизации	7
<i>Кузнецов А.М.</i> Славянский мир и некоторые аспекты его вхождения в многообразный АТР	21
<i>Полутов А.В.</i> Российско-японские отношения и внутренние антагонизмы славянского мира	37

II. Традиционная славянская культура на Дальнем Востоке России

<i>Аргудяева Ю.В.</i> Русские крестьяне-старообрядцы Приморья: формирование, развитие и трансляция культурного наследия в Северо-Восточный Китай	44
<i>Краюшкина Т.В.</i> Обман — доверие и правда — недоверие в системе координат межличностных отношений (на материале восточнославянской волшебной сказки Приморья)	66
<i>Поповкина Г.С.</i> Традиционная культура славян и этические проблемы современной медицины	79
<i>Тураев В.А.</i> Русские старожилы на Северо-Востоке Сибири: особенности хозяйства, культуры, языка и идентификации	95
<i>Фетисова Л.Е.</i> Трансформация пространства культуры восточных славян на дальневосточном фронтире	114
<i>Чарина О.И.</i> Изучение традиционного фольклора русских старожилов в Якутии	129

III. Культура коренных народов Дальнего Востока России в контексте контактов со славянами

<i>Гвоздев Р.В.</i> Влияние цивилизационного фактора на традиционную физическую культуру коренных малочисленных народов Дальнего Востока	141
<i>Подмаскин В.В.</i> О русских влияниях на орокский (уйльтинский) язык (по материалам лексики)	151
<i>Самар А.П.</i> Отражение этнокультурных контактов в декоративно-прикладном искусстве уйльта	160
<i>Старцев А.Ф.</i> Влияние русских переселенцев на развитие сельского хозяйства аборигенов Приамурья и Приморья	179
<i>Фадеева Е.В.</i> Этнокультурные контакты со славянами в семейно-брачных отношениях негидальцев	189

IV. Современная российская / русская культура в АТР

<i>Бутенина Е.М.</i> «Русский бренд» в творчестве современных русско-американских писателей	200
<i>Рудникова Е.В.</i> К 70-летию русистики в Новой Зеландии: история и персоналии	212

I. РУССКИЙ МИР И СЛАВЯНСКИЙ МИР В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ

Т.А. Арташкина

РУССКИЙ МИР КАК ФЕНОМЕН РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

«Миром» обычно называется трансгосударственное и транс-континентальное сообщество, объединённое причастностью к определённому государству и лояльностью к его культуре. По мнению В. Тишкова, «такими мирами обладают, наряду с Россией, только Испания, Франция и Китай. Возможно, Ирландия вместе с Великобританией». Тот же В. Тишков отмечает, что «...без массовой эмиграции невозможно возникновение культурно родственного населения за пределами государства. Но само по себе большое число не гарантирует возникновение за рубежами Родины родственного внешнего мира» (Тишков 2007).

Иммиграция из России имеет полиэтническую природу. Принимающим же обществом мигранты воспринимаются как гомогенные (культурно одинаковые) выходцы из этой страны, а потому с давних пор они называются русскими (по стране своего исхода). Да и сами переселенцы обычно следуют этому упрощённому восприятию, хотя могут активно доказывать свою национальную принадлежность. Таким образом, именно российский (а не русский) народ породил Русский (а не российский) мир. При этом не следует смешивать «русский мир»,

порождённый представителями русской нации, и «Русский мир» как носитель российской цивилизации.

Помимо Русского мира, в современном глобальном пространстве существует и славянское сообщество, но вряд ли следует его называть «Славянским миром»: для него не характерны признаки, репрезентируемые дефиницией понятия «Мир». Такое сообщество легко стратифицируется по месту географического положения своей национально-исторической родины и легко распадается на определённые культурные ареалы, фундируемые причастностью не к конкретному государству, а к национальной культуре своей исторической родины. Так, события на Украине последнего полугодия реально показали, что славянское сообщество Канады расколото на два мира: русский и западноукраинский. Другой пример: события конца 1980-х — начала 1990-х гг. продемонстрировали, что не все русские могут быть частью славянского и даже русского мира (когда в 1989 г. в Латвии и Эстонии они стояли вместе с прибалтами в людской цепи с требованием независимости). Позже значительная часть из них проголосовала в эстонском парламенте за закон о сносе памятника советскому солдату. Несмотря на то, что эта новая русская диаспора может быть исторически изменчивой, в современном отечественном социогуманитарном познании и определённой политической среде её рассматривают как самостоятельный вариант «балто-славянской» принадлежности.

В то же время после распада Советского Союза и тяжелейших 1990-х гг., когда в новой России протекал активный процесс социокультурной революции, самым разрушительным последствием которой была потеря идентичности, охватившая всю сферу социально-культурных отношений, на российском Дальнем Востоке сложились условия, позволяющие говорить о наличии славянского мира. В данном случае речь идёт о культурной интеграции сообществ, идентифицирующих себя своей

культурной принадлежностью к одной из славянских наций, некогда лежащих в основе Русского государства.

Как правило, история России представлена в историографии либо как история Российского государства, либо как история русской культуры. Однако сложившиеся исторически генотипические черты российской культуры позволяют утверждать, что Россия — это отдельная локальная цивилизация с особой, российской культурой, не являющаяся какой-либо смесью других цивилизаций.

По мысли А. Вебера, культура и цивилизация — это два тесно связанных, но различных феномена. По точному замечанию Э.А. Азроянца, цивилизацию следует определить как форму социокультурной организации, с помощью которой образуются конкретные механизмы соединения культуры и социума, адекватные историческому времени (Азроянц 2003: 8). Другими словами, можно говорить о том, что цивилизация «шире» культуры в социальном пространстве, но «короче» её в историческом времени. В отношении российской цивилизации оба критерия выполнены.

Несомненным фактором социокультурного характера последних 10—15 лет является рост цивилизационного самосознания россиян. Авторитет теории локальных цивилизаций крепнет, а понятие «российская цивилизация» всё чаще становится предметом критики. Дискуссионный накал наметился к середине 2010-х гг. При этом чётко обозначилось некое дискурсивное ядро, границы которого задаются тремя идеологическими расколами.

Первый существует по оси «российская цивилизация — русская цивилизация». Генетически данный, он непосредственно связан с поисками национальной идеи, которые начались после развала Советского Союза. Представители разных точек зрения сходятся в одном: общенациональная консолидация особенно необходима в кризисных ситуациях, когда различные

политические и социальные силы поступаются своими узко-групповыми интересами в пользу общих целей нации и государства. Поскольку в те годы всё советское решительно отвергалось, то первоначально действия были направлены на поиск национальной идеи, способной не только сплотить всех граждан России, но и противостоять коммунистической морали. Однако национальная идея достаточно быстро стала трансформироваться в русскую национальную идею, что не ослабило, а усилило дискуссионный накал.

В этой связи И.Б. Чубайс, проведя одно из интереснейших исследований, отмечал, что понятие «русская идея» было введено Ф.М. Достоевским и вскоре подхвачено В.С. Соловьёвым, Н.А. Бердяевым и другими крупнейшими отечественными мыслителями. «Однозначное толкование этого термина до 1917 г. не сложилось, а в СССР его просто изъяли из обращения. Автор провёл четыре взаимодополняющих исследования: философский анализ всей российской истории; контент-анализ 1100 пословиц из сборника В.И. Даля; анализ семантического поля написанных в XIX в. стихотворений, в названии которых есть слова „Родина“, „Россия“, „Отечество“ и т.п.; исследование всех работ российских философов, в которых предлагается трактовка русской идеи... Оказалось, что фундаментальные российские правила, российская идентичность — это, прежде всего, три начала — православие, собирание земель, переросшее в имперскую политику, и, наконец, общинный коллективизм» (Чубайс 2000: 8).

Если изначально в таких дискуссиях принимали участие политики и отдельные представители интеллигенции, то позднее к поискам национальной идеи стали присоединяться всё новые социальные слои. Эти поиски продолжаются до сих пор, то затихая, то усиливаясь. Своеобразным показателем роста интереса широких народных масс к вопросу национальной идеи служит степень их консолидации в ситуации выбора в трудных или

кризисных ситуациях. Например, консолидация россиян наблюдается по поводу принятия Крыма в состав Российской Федерации и в украинском вопросе 2014 г.

В дискуссиях о путях развития российской государственности родился второй идеологический раскол: «евразийство — атлантизм». Если в начале XX столетия евразийство было одним из направлений общественной и философской мысли, то в начале XXI в. оно уже принимает форму философско-политического движения. Идеологи неоевразийства считают, что евразийская философия выражает основные константы русской истории. В частности, А.Г. Дугин отмечает: «В нашей истории были разные периоды... Но всегда, от Киевской Руси до нынешней демократической России... Россия сохраняла нечто неизменное. То, без чего не было бы самого понятия „Российское государство“, не было бы единства нашего культурного типа... Никогда в истории нашей страны мы не имели моноэтнического государства... Русские не являются этнической и расовой общностью, имеющей монополию на государственность. Мы существуем как целое благодаря участию в нашем государственном строительстве многих народов, в том числе мощного тюркского фактора. Именно такой подход лежит в основании философии евразийства» (Дугин).

В отличие от евразийства, сторонники атлантизма чётко ориентируются на западный путь развития, на активное сотрудничество России с Европейским Союзом и даже в некоторых случаях на подчинение национальных интересов России политическим и экономическим интересам Западной Европы и США. Наиболее последовательная позиция в критике сторонников атлантизма принадлежит А.С. Панарину, который отмечал: «Задача состоит в том, чтобы, во-первых, сопоставить значимость эффективности цивилизационной и социальной идей современного евразийства, то есть, соответственно, солидарности народов как автохтонов Великой Евразии, которых

пытаются лишить идентичности, атлантизировать и вестернизировать, и социальной солидарности обездоленных евразийских низов, преданных своими компрадорскими элитами и лишаемых всех социальных прав и завоеваний. Во-вторых, чтобы оценить взаимную совместимость этих двух идей... Прецедент Российской империи доказывает возможность континентальной солидарности людей различной этнической и конфессиональной принадлежности... Прецедент СССР доказывает возможность социальной солидарности народов, сообща защищающихся от эксплуататоров и строящих великое социальное государство» (Панарин 2004: 186).

В настоящее время российское социокультурное пространство отличается значительной неоднородностью. Являясь многонациональным и поликонфессиональным, оно распадается и на отчётливо выраженные субкультурные ареалы. В этих условиях появляется ещё один, третий идеологический раскол: «историческая миссия русского народа как носителя коллективной идентичности — толерантный мир». Данный раскол детерминирован не столько идеологией евразийства, сколько многоаспектностью термина «толерантность» (от лат. *tolerantia* — терпение), диапазон значений которого простирается от абсолютной нечувствительности или существенного уменьшения остроты реагирования на какой-либо социальный раздражитель до стремления и способности к установлению и поддержанию общности с людьми, отличающимися в некотором отношении от превалирующего типа или не придерживающимися общепринятых мнений.

Заметим, что в качестве эмпирических оснований всех дискуссий выступают определённые события и конкретные факты российской истории. Но история есть свершившийся факт. Её невозможно ни отрицать, ни изменить. Следовательно, дискуссионными являются интерпретации исторических событий и фактов и их набор для экспликации конкретных интерпрета-

ций. Это полностью укладывается в логику рассуждений В.Н. Поруса, который отмечает, что «...социальная эпистемология на Мосту Интерпретаций выполняет определённый культурный „заказ“: она создаёт мифы... которых требует изменившаяся культурная среда. Эти мифы затем выстраиваются (более или менее удачно) в новую мифологию, призванную вернуть культуре устойчивость... Характерная особенность этих мифов в том, что они „облачены в научные тоги“, то есть, оформлены так, как это принято в науке, но отличаются своей очевидной „ангажированностью“, подчинённостью философски определяемым целям. Именно поэтому социально-эпистемологические концепции так избирательны по отношению к интерпретируемым фактам...» (Порус 2011: 33—34). Он же указывает, что научная теория отличается от мифа в первую очередь тем, что поддаётся эмпирической проверке.

Мифы, порождаемые в дискуссиях о генезисе российской/русской цивилизации, нельзя оценивать по шкале «плохо — хорошо». Возникает новая шкала — оценка степени доверия к информации и её интерпретации.

После развала Советского Союза обнаружилась уникальная ситуация, имеющая отношение только к российской цивилизации: «потеря земель» и, как следствие, сокращение цивилизационных масштабов в границах государства — с одной стороны; и с другой — легитимизация Русского мира, «выход» за территориальные границы государства российской цивилизации. Как оказалось, российская цивилизация обладает свойством амбивалентности, которая обязательно должна отразиться на процессе формирования российской идентичности, репрезентирующимся следующими тенденциями:

1. Российская культура и российская цивилизация не сводятся к культуре только русского народа, который, как и любой другой народ, имеет право на собственную историю и собственную культуру.

2. В ходе исторического развития российской государственности русский язык становится национальным языком русского народа, государственным языком Российской Федерации, языком межкультурного общения в границах российской цивилизации.
3. На протяжении всей истории Российского государства в условиях культурной модернизации наблюдалась если не борьба, то некое противостояние двух культур: традиционной русской и заимствуемой. В результате такого «противостояния» русская культура приобретала самобытные черты и переходила в новое качество. И уже в ходе новой модернизации самобытная и обогащённая русская культура вновь занимала антиномичную позицию по отношению к заимствуемой культуре.
4. Другие народы, входящие в состав Российского государства, не ассимилировались, не утратили своего языка, культуры и национального самосознания, а образовали собственные социокультурные ареалы и анклавов в границах российской цивилизации.
5. Русский народ — не только носитель определённых культурных образцов; именно он всегда задавал вектор социокультурной глобализации в границах российской цивилизации, которая была и остаётся феноменом, детерминирующим генезис гибридной идентичности, позволяющей почувствовать одновременную свою принадлежность к разным социокультурным общностям. Данный процесс наблюдается и в настоящее время. Так, по данным Всероссийской переписи населения 2010 г., родным указали русский язык 40% коми, 38% удмуртов, 35% мордвы, 29% чувашей, 25% марийцев, 20% татар (Суринов).
6. Гибридная идентичность, локализованная в границах российской цивилизации, детерминирована самим ходом её исторического развития. Этот тип идентичности форми-

ровался под воздействием двух диаметрально противоположных тенденций: социокультурного раскола и социокультурной интеграции. Следовательно, онтологический фундамент российского типа гибридной идентичности составляют следующие бинарные оппозиции: «противоборство — единение», «традиция — обновление».

Идентичность — результат осознания или рефлексии над прежде неосознанным представлением о себе. Следовательно, идентичность есть не свойство, а отношение. Это верно как для индивидуальной, так и для коллективной жизни. В данном случае речь идёт об известной в языкознании диалектике подчинённости и структуры, когда с одной стороны существует приоритет целого по отношению к части, а с другой — части по отношению к целому. Часть зависит от целого и обретает свою идентичность только благодаря роли, которую играет в целом. А целое возникает только из взаимодействия частей.

В литературоведении термин «гибридная идентичность» осваивается уже больше двух десятков лет. Как замечает Е.М. Бутенина, осмыслению данного феномена посвящены многие литературоведческие исследования последних десятилетий (Бутенина 2007). Синонимом понятия «гибридная идентичность» в литературоведении служит понятие «пограничная идентичность».

Проблема пограничности становится и предметом философской рефлексии (см., например, Граханов 2012). Однако, в отличие от литературоведческой традиции, где это явление объединяет разные среды, включает в себя их разные элементы (потому и возникает гибриды), пограничье в философском смысле есть зона демаркации двух сред. Это означает, что пограничность в философии не тождественна «гибридной» пограничности в литературоведении. «Гибридная» пограничность предполагает у носителя идентичности наличие культурных образцов и паттернов, принадлежащих разным культурам. Наиболее близка такому пониманию экспликация оппозиции «Норма» — «не-Норма» (Кириллюк 2010: 95).

Достаточно многочисленные примеры изучения или описания гибридной идентичности без использования данного термина или его аналогов можно найти и в российской художественной литературе, и в российском искусстве.

Таким образом, основной характеристикой гибридной идентичности, как индивидуальной, так и коллективной, является фрагментарность, включённость фрагментов разных культур и паттернов поведения в культуру и жизнедеятельность носителей идентичности. Такое понимание успешно распространяется и на Русский мир, в частности в странах АТР. Базовое определение мира не содержит никаких ограничений, кроме причастности к определённому государству и лояльности к его культуре. При этом в данной дефиниции не оговариваются ни способ причастности, ни формы культурного взаимодействия. Гибридизация в границах так понимаемого Русского мира осуществляется путём межкультурного диалога.

К Русскому миру в странах АТР в последние два десятилетия могут быть отнесены не только российские преподаватели и исследователи, уже несколько лет живущие в этих государствах. В первую очередь, Русский мир формируется из представителей *иной* культуры, сделавших русский язык или русскую культуру предметом своих интересов. К этому анклав относятся преподаватели и исследователи русского языка и русской литературы; специалисты, когда-то получившие образование в Советском Союзе и сохранившие добрую память о тех годах; граждане стран АТР, которые в силу своих служебных, коммерческих или производственных интересов часто общаются с россиянами, пытаются овладеть русским языком, знакомятся с российской культурой.

Приведём два характерных примера, репрезентирующие специфику условий формирования Русского мира в странах АТР.

Пример первый. Изучая проблему влияния внешних слов на китайский язык, Гуань Минчжу описывает пять каналов проник-

новения русского языка и, соответственно, русской культуры в ткань китайской культуры (Арташкина, Гуань Минчжу 2013):

- Китай и СССР/Россия являются соседними странами. В провинции Хэйлунцзян, расположенной на северо-востоке Китая, находится несколько городов, граничащих с городами Дальневосточного региона России. И это позволяет гражданам двух стран непосредственно общаться друг с другом.
- В конце XIX — начале XX в. в Китай массово приехало русское население и принесло с собой русский язык и русскую культуру. В первый раз это произошло в 1897 г., когда началось строительство КВЖД. Русские активно инвестировали в китайскую промышленность и торговлю. Это способствовало углублению дружбы между двумя народами и сотрудничеству между странами. Второй раз активная миграция русских в Китай была после Октябрьской революции, когда вместе с остатками белой армии из России бежали и представители буржуазии. Перед японской оккупацией в Харбине проживало почти 100 тыс. русских, что не могло не оказать существенного влияния на культуру этого региона.
- В мае — июне 1919 г. в Китае началось массовое антиимпериалистическое (преимущественно антияпонское) движение, получившее в дальнейшем название «Движение 4 мая». Перевод иностранной литературы на китайский язык стал одной из важнейших составных частей этого движения. По официальным сведениям, только за четыре года в Китае были переведены художественные тексты 36 русских писателей общим числом 230 литературных произведений (не считая книг, которые в дальнейшем снова переводились). Среди них первое место заняли произведения Л.Н. Толстого (65), второе — А.П. Чехова (43).
- После Октябрьской революции в России распространение идеалов марксизма-ленинизма оказало огромное влияние

на новую китайскую социалистическую революцию и строительство нового общества в Китае. В это время в большом количестве переводили на китайский язык книги по марксизму-ленинизму, научно-техническую литературу и учебники, изданные в СССР. В 1950-е гг. достигло своей кульминации активное освоение русского языка в Китае, где русский язык стал в те времена практически единственным каналом связи с внешним миром. Но из-за дальнейшего ухудшения отношений между Китаем и СССР, особенно после «культурной революции» 1960-х гг., былая «горячка русского языка» быстро исчезла.

- В 1980-х гг. в Китае стала проводиться политика преобразований и открытости. Это способствовало новому возрождению диалога между китайской и русской культурами. Но влияние, которое оказывает теперь русский язык и русская культура на китайский язык и китайскую культуру, значительно более слабое по сравнению с воздействием английского и японского языков.

Как показывает общение с представителями современной китайской интеллигенции, в постоянно возникающих дискуссиях нет ответа на главный вопрос, задаваемый китайцами: «Почему русские (читай — россияне) забыли свою культуру?». Иногда данный вопрос звучит значительно жёстче: «Почему русские (россияне) в 1990-е гг. уничтожили свою культуру?».

Другой пример — Русский мир на Тайване. Парадокс заключается в том, что коренные тайваньцы, познакомившиеся с русским языком и русской культурой в высших учебных заведениях США, являются бóльшими представителями Русского мира, оказываются более приверженными к русской культуре и миру современной России, чем российские мигранты, прожившие там несколько лет, которые уже практически не знают и не понимают современной России, далеки от её проблем и культуры, исповедуют либеральные ценности начала 1990-х гг.

В современном социокультурном мире постоянно меняются типы общения, формы коммуникации людей, типы личности и образ жизни. Человек может менять корпоративные связи, он жёстко к ним не привязан, может и способен очень гибко строить отношения с людьми, погружается в разные социальные общности, а часто и в разные культурные традиции, сохраняя при этом свою индивидуальность. Такая индивидуальная идентичность рано или поздно обязательно примет черты гибридной идентичности, позволяющей человеку успешно коммуницировать в мультикультурном сообществе. Эти особенности формирования и становления социокультурных ареалов удовлетворяют условиям возникновения самореферентных систем (по мнению Н. Лумана). В теории Н. Лумана под системой понимается нечто, способное отличать себя от внешней среды и воспроизводить эту границу (Луман). Элементами социальной системы при таком понимании оказываются коммуникации, а не люди или их действия. Социальная система (в нашем случае — социокультурные ареалы) — это совокупность коммуникаций, поэтому пространственные границы отражают лишь внутреннее структурирование системы, направленное на преодоление сложности её самой и окружающей её среды. В таком случае гибридная идентичность — это некий механизм, позволяющий не только осуществлять различение социокультурной системы от внешней среды, но и включать эту же систему в ту самую внешнюю среду, переходить в другую социальную и культурную реальность.

Русский мир, российская цивилизация, развивающаяся в глобальном масштабе, может открыть путь устойчивого развития, но может обернуться и бедой, втянуть в сети национализма и русофобии. Способ создания, политика использования достижений и возможностей Русского мира на основе российской цивилизации не должны повторять неолиберальную модель глобализма, порождающую массовые протестные движения. Политизация и активная конфессионализация способны разрушить этот Мир.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азроянц Э.А. К дискуссии о категориях «культура», «цивилизация», «глобализация» // «Глобализация, культура, цивилизация»: материалы междисциплинарного семинара клуба учёных «Глобальный мир». М.: Институт микроэкономики, 2003. Вып. 7 (30). С. 5—11.
2. Арташкина Т.А., Гуань Минчжу. Влияние внешних слов на развитие китайского языка // Актуальные проблемы современных социальных и гуманитарных наук: материалы 3-ей междунар. науч.-практ. конф. (26—28 апреля 2013 г.): в 4 ч. Ч. 1: Философия, культурология и искусствоведение. Пермь, 2013. С. 56—60.
3. Бутенина Е.М. Под знаком ветра и воды: проблема гибридной идентичности в китайско-американской литературе. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2007. 140 с.
4. Граханов Д.А. Понятие пограничности: к постановке философской проблемы // Вестник Челябинского государственного университета. Вып. 23. Философия. Социология. Культурология. 2012. № 4 (258). С. 80—84.
5. Дугин А.Г. Евразийство: от философии к политике // Независимая газета. URL: http://www.ng.ru/ideas/2001-05-30/8_philosophy.html (дата обращения: 04.12.2011).
6. Кирилук С.С. Парадокс — феномен переходности // Вестник Челябинского государственного университета. Вып. 18. Философия. Социология. Культурология. 2010. № 20 (201). С. 95—103.
7. Луман Н. Понятие общества // Центр гуманитарных технологий. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2969> (дата обращения: 25.02.2013).
8. Панарин А.С. Россия в социокультурном пространстве Евразии // Москва, 2004. № 4. С. 173—188.
9. Порус В.Н. На мосту интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология // Политическая концептология. 2011. № 2. С. 28—38.
10. Суринов А.Е. Об итогах Всероссийской переписи населения 2010 года // Портал «Всероссийская перепись населения 2010 года». URL: <http://www.perepis-2010.ru/> (дата обращения: 25.12.2011).
11. Тишков В. Новый и старый «русский мир» // Kreml.org. Политическая экспертная сеть. 2007. 29 мая. URL: <http://www.kreml.org/opinions/150934413> (дата обращения: 09.10.2009).
12. Чубайс И.Б. Как преодолеть идентификационный кризис: Россия в XXI в. Мир России (Universe of Russia), 2000. Том IX. № 2. С. 3—27.

А.М. Кузнецов

СЛАВЯНСКИЙ МИР И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЕГО ВХОЖДЕНИЯ В МНОГООБРАЗНЫЙ АТР

Кризис на Украине заставляет по-новому осмыслить некоторые прежние концепты, в том числе понятие *Славянский мир*. Мы уже привыкли к отмечающимся 24 мая «Дням славянской письменности и культуры», конференциям по общеславянской проблематике в Минске (их прошло уже 9), трансляциям фестиваля «Славянский базар» из Витебска. Большой отклик получил проведённый в 1998 г. в Праге «Международный славянский съезд», приуроченный к 150-летию «Первого славянского съезда». Не случайно аналогичные съезды были также в 2002 и 2009 гг. С 1998 г. действует «Славянский Парламентский союз». Следует отметить и состоявшийся в 2001 г. «Собор славянских народов», в работе которого приняли участие Россия, Украина и Белоруссия. Свой вклад в общий процесс вносят научное и университетское сообщества: с 1994 г. действует «Международная ассоциация славянских вузов». Регулярно проводятся международные научные конференции соответствующей тематики, один из последних примеров — конференция «Русское зарубежье и славянский мир: культурологический аспект», состоявшаяся 10—11 июня 2013 г. на филологическом факультете Белградского университета.

Новые политические реалии существенно повлияли на повестки дня многих мероприятий. Уже 4 декабря 2013 г. в Москве, в Федерации Мира и Согласия (международная общественная организация с консультативным статусом при Экономическом и социальном совете ООН и статусом участника Совета Европы), прошла конференция «Славянский мир в геополитическом пространстве Евразии». Конференция была подготовлена

Международным союзом общественных объединений «Киевская Русь», МСОО «Всеславянский Собор», «Славянским движением России», «Конгрессом национальных объединений России», «Советом украинских землячеств Москвы». По мере разрастания трагических событий на Украине в «Московском доме национальностей» 30 мая 2014 г. состоялся международный симпозиум на тему «Украинский кризис и славянский мир». Среди его организаторов — «Славянский фонд России», Институт славяноведения и балканистики РАН, Государственная академия славянской культуры, ГБУ «Московский дом национальностей». Не осталась в стороне от событий и Русская православная церковь, которая организовала 29 мая 2014 г. в Свято-Тихоновском университете очередные «Тихоновские чтения», посвящённые теме «Славянский мир: братская общность по крови и духу». Теперь и мы проводим во Владивостоке конференцию по проблемам Славянского мира.

Произошедшая непостижимым образом трансформация идеи славянской общности как «общего дома» к логике войны и противостояния высветила новые грани взаимоотношений между славянскими народами и государствами и актуализировала некоторые старые проблемы. В целом вся ситуация, сложившаяся вокруг кризиса на Украине, показывает необходимость нового осмысления прежних наших представлений и установок. Учитывая, что в данном случае мы сталкиваемся с явлениями сложного порядка, их невозможно корректно проанализировать в рамках одного подхода, а также исследовательских средств одной дисциплины. Поэтому сначала рассмотрим исторический аспект предмета наших исследований.

Истоки представлений о единстве славянских народов связаны с принятием православия, поскольку именно религия играла ведущую роль в государственной политике на протяжении

значительного этапа нашей истории. События, связанные с гибелью Византийского государства и укреплением Московского царства, позволили конкретизировать эти представления в формуле «Москва — третий Рим». Наглядным подтверждением значимости Российского государства в новых условиях можно рассматривать деятельность одного из тех интеллектуалов XVII столетия, которые уже артикулировали идею всеславянского единства, — Юрия Крижанича. Этот «величайший славянский ум своего времени» оставил для нас ряд не потерявших значения трактатов, в том числе «План завоевания Крыма», «О Сибири», «Записки о миссии в Москву», «О внешней политике Русского государства» и др.

Особую роль в идеологическом оформлении Славянского мира суждено было сыграть общественным деятелям и исследователям XIX в. В это время основная часть славянских народов находилась в составе Австро-Венгерской и Османской империй. Поэтому все они с надеждой смотрели на Россию, видя в ней пример и залог своей будущей свободы. В этом международном, общественно-политическом и идейном контексте формировалось наше славянофильство, а также концепт *панславизм*. Предложенный в 1826 г. чехом Я. Геркелем, он стал одним из значимых «ноуменов» Европы (Григорьева 2010). Сама формулировка *Славянский мир* была использована в названии журнала, издаваемого в 1877—1878 гг. в Петербурге В.П. Турбой. Известно, что Русско-турецкая война 1877—1878 гг. и связанная с ней идея освобождения «братушек» вызвали особый подъём в российском обществе, стимулировавший генерацию идей такого рода. На этой волне в 1885 г. появилось и исследование известного этнографа и картографа А.Ф. Риттиха «Славянский мир», представившее своеобразный проект будущего. По убеждению автора, «великое славянское племя должно объединиться, но объединиться не на федеративном начале (ибо федерация

не соответствует характеру славян), а в форме присоединения к России». Масса славян, по мнению Риттиха, «давно уже смотрит на восток, откуда восходит солнце её лучших надежд на будущее... только Россия и по своей истории, и по своему современному политическому положению может соединить в своём лоне разорванный мир славянский» (Риттих 1885).

Однако само положение России как полиэтничной империи создавало определённые препятствия для реализации подобных проектов. Неслучайно наши славянофилы были вынуждены вести полемику с западниками. После Октябрьской революции 1917 г., утвердившей в стране примат классового подхода, отношение к общеславянскому единству кардинально изменилось. Об этом, в частности, можно судить по опубликованной в 1927 г. в газете «Правда» статье известного историка-марксиста М.И. Покровского «Панславизм на службе империализма». Начало Второй мировой войны и перспективы создания системы социализма привели к смене прежних идеологических установок. Тема славянского единства снова становится актуальной и в СССР, и в других странах. Однако уже крах социалистической системы, распад Югославии и Косовский кризис, развал СССР и разделение Чехословакии наглядно продемонстрировали глубокие проблемы, раскалывающие Славянский мир. В этом смысле кризис на Украине является дальнейшим углублением раскола, охватившего общность славян. Для более адекватного осмысления причин кризиса в отношениях между братскими славянскими народами теперь необходимо рассмотреть международный аспект данной проблемы.

Нетрудно заметить, что обретение независимости славянскими народами после освобождения от османского гнёта и распада Австро-Венгерской империи, а также создание ими собственных государств не лучшим образом сказались на их

отношении к России. Наиболее показательными моментами здесь являются участие Болгарии в Первой мировой войне на стороне Четвертного союза (в т.ч. против России) и Советско-польская война 1920 г. Объяснение причин столь «неблагодарного» поведения даёт нам, в частности, такое направление теории международных отношений, как реализм. Классики этого направления показали, что отношения между суверенными государствами, которые руководствуются «национальными» интересами, носят преимущественно конфликтный характер. Поэтому и заключение союзов между такими странами диктуется не культурным или историческим единством народов, а сугубо прагматическим стремлением противостоять угрозе со стороны слишком усиливающегося соседа (тезис соблюдения пресловутого «баланса сил»). Мощь Российской империи, а потом и СССР, декларации в духе А.Ф. Риттиха, а затем идеи о мировой революции и претензии Советского Союза на роль «старшего брата» вызывали беспокойство у наших соседей, в том числе и молодых славянских государств. К этому нужно добавить особые отношения России и Европы, получившие выражение в слоганах «царизм — жандарм Европы», «сдерживание коммунизма», призывах «остановить „русского медведя“» и пр.

Современный вариант теории международных отношений дополнился концептом *идентичность*. Согласно ему, собственную национальную, государственную, цивилизационную идентичность (единство) может обеспечить наличие «Другого». Специальное исследование по этой проблеме провёл норвежский исследователь И. Нойманн. Он, в частности, показал: «Можно утверждать, что последние пятьсот лет Россия была для Европы панголином*» (Нойманн 2004: 153). Нойманн объясняет такое

* Панголин — это существо, которое сочетает несовместимые с нашей точки зрения свойства, поэтому оно и выступает олицетворением «Другого».

отношение к нашей стране в Европе тем, что мы сравнительно недавно были «оцивилизованы» и поздно включились в орбиту европейской политики. Отсюда вытекает и приводимое этим автором мнение западноевропейских политиков о том, что «...Россия — не полноправная держава, а великая держава по милости Европы... Россия рассматривается как часть Европы в том смысле, что Россия — ученик Европы и потенциальный отступник» (Нойманн 2004: 152). Усиление значения США после Второй мировой войны вызвало процессы трансатлантической интеграции, потребовавшей ещё более контрастного обозначения «Другого». Как представляется, известные рассуждения западных функционеров и интеллектуалов о «загадочной славянской душе», помимо своих прочих задач, должны подкреплять эту нашу «инаковость». В такой ситуации трудно удержаться от соблазна «переметнуться» на сторону «просвещённого Запада», чтобы осуществить «цивилизационный» скачок и сразу стать кем-то значимым. В этом видится одна из причин того, почему, несмотря на рейд на Приштину десантников Ю. Евкурова и «разворот над Атлантикой» Е. Примакова, в Сербии распространились и евросоюзовские устремления. К тому же отвергнутая Европой Россия с XVI в. активно устремилась на Восток. Поэтому она должна была в дополнение к своим европейским планам разрабатывать различные азиатские проекты. Однако идеи евразийства, планы Евразийского союза, как можно увидеть, не всегда были и остаются значимыми для «сто процентов европейских».

Мощным средством противодействия распространению подобных настроений служила великая русская культура, связанная с именами Достоевского, Пушкина, Толстого, Чехова, Прокофьева, Чайковского, Шостаковича, Пастернака, Шолохова и многих других. Однако в последнее время гарвардские интеллектуалы запустили идею «мягкой силы» как основного

средства достижения государством своих целей в современных условиях средствами культуры. Не уверен, что культура может полностью заместить «жесткую силу», т.е. военную мощь страны, но то, что такой подход может дискредитировать значение русской культуры, вполне вероятно. Дебаты о том, чьим достоянием следует считать Гоголя, здесь не менее показательны. Однако в проблеме Славянского мира есть ещё одно измерение — политическое. Рассмотрим и его роль в процессах, происходящих в странах, объединённых этим концептом.

Следует учитывать, что определённые решения во внешней и внутренней политике являются результатом противоборства или компромисса различных общественно-политических сил. Противоречия между партией власти, оппозицией, другими политическими силами — такая же реальность, как и различные «национальные» интересы государств. К примеру, российский канцлер середины XIX в. К.В. Нессельроде рассматривал включение в состав Российской империи всей Сибири и Дальнего Востока как серьёзную ошибку. Только личная позиция генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьёва-Амурского позволила реализовать этот план. Однако политический процесс реализуется в рамках определённой политической системы, действующей по своим правилам и логике и имеющей свои ограничения.

Ведущую роль в этой системе играет политический класс, он же политическая элита, от степени консолидации которой зависит характер принимаемых решений. К сожалению, интересы элиты и остальной части общества, как показывает современная практика, могут сильно расходиться. Во всяком случае, даже религиозные и особенно культурные обстоятельства не всегда имеют решающее значение для политического класса. Ведь секрет власти во многом заключается в том, что для обеспечения своего устойчивого положения в стране политическая

элита должна обладать различными ресурсами. Поскольку в последние годы существования Советский Союз испытывал экономические сложности, а постперестроечная Россия тоже не сразу смогла решить все проблемы этой сферы, то для бывших «братских» стран нашлись другие «спонсоры», которые задали пришедшим к власти новым элитам соответствующие политические приоритеты, включая и отношение к нашей стране. Используя свои возможности, именно политическая элита задаёт религии и культуре дружественный или враждебный векторы в отношении к определённым социальным группам и другим странам. Широкое внедрение в последнее время культурной политики и политики идентичности, а не только «мягкой силы» наглядно демонстрирует стремление правящего класса влиять на процессы в данных областях общественной жизни. К указанным направлениям следует ещё добавить и политику памяти, отражающей заинтересованность элит в создании «удобной» истории. Отсюда можно выводить и такое популярное на Западе направление в теории политической науки и международных отношениях, как конструктивизм.

Однако при всей значимости политики не стоит её абсолютизировать, так как она и проводящий её класс всё равно нуждаются в общественном признании. Поэтому у нашей проблемы есть ещё одно измерение — социологическое. Общество, переставшее быть классовым, не становится монолитным, а превращается в более сложную комбинацию различных групп и страт. Поэтому в общественном мнении одной страны могут одновременно существовать противоположные мнения и настроения — как антироссийские, так и пророссийские. Какие из них становятся доминирующими — зависит от разных обстоятельств, в том числе, например, и от деятельности фонда «Русский мир». Но, как отметил один из экспертов, если в Польше даже во время похорон маршала Ярузельского одна полови-

на страны его оплакивала, а другая была готова плевать в своих соотечественников, то в этой славянской стране, демонстрирующей в последнее время не самое лучшее отношение к России, всё не так просто.

Можно и нужно рассмотреть весь ряд измерений проблемы Славянского мира: философское, экономическое и т.д., но у нашего рассуждения своя научная специфика и ограниченный формат, поэтому мы ограничимся констатацией сложного, многопланового характера проблемы Славянского мира, требующей изучения с помощью междисциплинарного подхода. Общий контекст рассматриваемой проблемы позволяет утверждать, что в случае Славянского мира мы имеем дело с достаточно значимыми *идеями, идеологией, «брендом», концептом, нарративом и дискурсом*, реальность которых обуславливается определёнными международными, политическими, социальными, экономическими, культурными и другими обстоятельствами. Поэтому подлинное единство Славянского мира не является некоей имманентной сущностью, не создаётся тайными трансцендентными силами, но достигается определёнными усилиями политиков, общественных и культурных деятелей, за которыми стоят определённые политические интересы, ресурсы и конкретные государства с их реальным значением в миропорядке. Таким образом, единство Славянского мира требует каждодневного деятельного доказательства.

Уже сложился достаточно прочный стереотип, что обсуждение славянской проблематики применительно к АТР касается главным образом изучения вопросов иммиграции и продвижения преимущественно русского языка и культуры за рубежом. Однако есть и более значительная тема («мегатренд»), связанная с осмыслением выхода Славянского мира к берегам Тихого океана, которое можно рассматривать как часть общего процесса освоения Сибири. Ведь на протяжении всей истории

человечества Азия периодически врывается в Европу во время «переселений» своих кочевников. Начиная с похода Ермака, отрядами казаков, промышленников и служилых людей начала своё продвижение в пространства Северной Азии Европа, и мы ещё в полной мере не осознали всё значение произошедшего.

Включение Сибири и Дальнего Востока в состав Российского государства до настоящего времени получало и получает очень противоречивые оценки (Слёзкин 2008). Например, американский специалист Виктор Моут недоумевал: «В плане географических и физико-географических препятствий на пути её освоения Сибирь значительно превосходит Канаду и Аляску... Препятствия настолько велики, что удивительно, зачем вообще нужно было осваивать Сибирь с целью постоянного проживания там» (Хилл Гэдди 2007: 67—68). А. Илларионов, оценивая с позиций экономики (по состоянию на 2002 г.) последствия превращения России не только в европейскую, но и в азиатскую державу, вынес свой приговор: поскольку Россия — это 11,5% территории суши и 2,32% населения земли — при доле во всемирном ВВП в 1,79%, «...история человечества не знает прецедентов такого большого расхождения между „территориальной мощью“ и экономической незначительностью, которая сохранялась бы на протяжении такого значительного промежутка времени» (Хилл Гэдди 2007: 16).

Но если мы выходим за рамки дисциплинарной ограниченности на более высокий уровень, тогда у нас появляются совсем другие ценностные критерии. Так, известный французский исследователь «больших исторических периодов» («мегатрендов») Ф. Бродель показал: «Если Европа „изобрела“ Америку, то России пришлось „изобретать“ Сибирь». Именно это обстоятельство, по мнению французского автора, не позволило Западу окончательно вытеснить Россию на мировую периферию (Бродель 1992: с. 468). Достаточно именитый бри-

танский учёный М. Бассин также считал, что освоение Сибири позволило русским осуществить собственную европеизацию (Алексеев, Алексеева, Зубков, Побережников 2004: 562). Нельзя также недооценивать то обстоятельство, что в конце XIX — начале XX в. Россия через Дальний Восток, и конкретно Владивосток, стала для своих соседей проводником достижений западной цивилизации. Это определило её миссию в регионе в данный исторический период. Особо следует отметить, что в освоении Сибири и Дальнего Востока наряду с русскими значительную роль сыграли также украинцы и белорусы. Это было действительно общеславянское достижение, притом что в нём приняли участие и представители других этнических общностей страны (Славянский мир Сибири... 2009). Именно крестьянское освоение новых территорий придаёт также особый характер российскому присутствию на Востоке, так как оно, а не военное присутствие превращало новые территории в часть «земли русской».

Бомбардировка Петропавловска-Камчатского во время Крымской войны ознаменовала втягивание России в противостояние с ведущими европейскими державами за закрепление своего влияния на Дальнем Востоке. В рамках этого противостояния были разработаны проекты Желтороссии, строительства Порт-Артура, КВЖД и ряд других. Завершение Второй мировой войны на Дальнем Востоке, распад колониальной системы, успехи «азиатских тигров», распад Советского Союза и возвышение Китая ознаменовали завершение предшествующей исторической эпохи — империалистической, колониальной, модерна, затем биполярной и т.д. Вроде бы и «сконструированный», но тем не менее весомо заявивший о себе АТР превратился во многих отношениях в ведущий мировой регион, что ознаменовало начало новой эпохи исторического развития (Тэтчер 2003).

Россия, восстанавливающая своё положение в качестве одной из ведущих держав современности, теперь должна определиться со своим местом в регионе. В качестве маркера серьёзности намерений нашей страны войти во вновь сформировавшееся пространство вполне подходит предложенный ранее на других основаниях термин *Тихоокеанская Россия* (Дарькин 2002; Золотухин 2012; Ларин 2011; Синтез научных, технических и экономических... 2011; Тихоокеанская Россия-2030... 2010). Он также может ознаменовать нашу готовность признать новые реалии и освободиться от пережитков холодной войны. Какую же роль может сыграть Славянский мир во вхождении нашей страны в АТР?

Как известно, этот регион отличается многообразием цивилизаций, государств, культур и религий. Существует устойчивое мнение, согласно которому здесь сформировались свои цивилизации (например, конфуцианская в Восточной Азии), которые делают Славянский мир чужеродным в данном регионе. Но, как было уже показано, не стоит переоценивать значение культурного единства или различий, иначе и «корейская проблема» не была бы столь взрывоопасной. Один из ведущих теоретиков международных отношений Китая Цинь Яцин отметил: «Дело заключается в том, что системы ценностей, культуры и цивилизации почти невозможно непосредственно воспринимать, за ними всё ещё сохраняется диалектика конфликта: ты или наш, или чужой. Здесь нет какого-либо среднего пути» (Qing Yaqing 2010: 136). В подтверждение правомерности своей позиции Цинь Яцин задаёт вполне резонный вопрос: если нации Восточной Азии имеют так много общего в ценностях, культурах и институтах, то тогда почему у них остаётся масса противоречий? (Qing Yaqing 2010: 137).

Действительно, в АТР существует множество проблем, ставящих под угрозу безопасность региона и мира в целом. Неслу-

чайно одной из характеристик Северо-Восточной Азии стал «заторможенный регионализм» (Rozman 2004). Трудно рассчитывать на автоматическое проявление в АТР межцивилизационной синергии. Поэтому так непросто реализуются идеи азиатских ценностей, восточноазиатского сообщества, безопасности человека и др. Так что более значимым представляется другое обстоятельство. Поражение в Русско-японской войне 1904—1905 гг. имело и то следствие, что Россия («славянская цивилизация») в отношениях с ближайшими соседями, несмотря на некоторые спорные вопросы и взаимные претензии, оказалась не обременённой грузом колониального прошлого. Между тем идея «постколониализма» оказывает сегодня существенное влияние на отношения западных стран с их бывшими колониальными владениями. Негативная историческая память существенно осложняет и отношения Японии с ближайшими соседями. Отказ от коммунистической идеологии также снимает серьёзное препятствие для установления нормальных отношений России со странами АТР.

В то же время следует учитывать стремление тихоокеанских государств к укреплению своей мощи и становящиеся всё более активными антизападные настроения в разных областях общественной жизни. Мы также вполне способны участвовать в преодолении негативных последствий западоцентризма и предложении неких альтернативных проектов развития в условиях многополярного мира, в частности, учитывающих роль семейно-общинных начал, присущих и Славянскому миру. Как представляется, современные реалии Восточной Азии, АТР и России определяют эффективность стратегии «соразвития», предполагающей взаимопризнание и взаимообогащение, а не борьбу за лидерство. Один из вариантов достижения намеченной цели был предложен ещё в 1925 г. нашими предшественниками (см. Приложение). Теперь своё слово должны сказать политики.

Приложение

ОБЩЕСТВО «ЕДИНСТВО РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»,
СОЗДАННОЕ В ЯНВАРЕ 1925 г. В ПРАГЕ,
ВЫСТУПИЛО С ДЕКЛАРАЦИЕЙ
ОБЩЕРУССКОГО ПРОЕКТА

«Мы, малороссы и белорусы, не отказываемся от наших народных особенностей, знакомых и любимых нами с детства: от языка родного края, от песен своего народа, нам дороги его нравы и обычаи, весь его бытовой уклад. Но мы не забываем, что все мы — украинцы, кубанцы, галичане, белорусы, все — без различия политических убеждений — в то же время и русские наравне с великороссами, как баварцы и саксонцы — немцы, наравне с пруссаками, провансальцы и гасконцы — французы, наравне с бретонцами, тосканцы и сицилийцы — итальянцы, наравне с ломбардцами. Для нас ясно, что великая Россия не равнозначна Великороссии. Над созданием общего отечества русских малороссы и белорусы трудились не менее великороссов... Петербургский период русской истории изобилует южнорусскими и западнорусскими выдающимися деятелями на всех поприщах... Русскую православную веру казаки на Украине защищали ещё в XVII веке. За благо всей России кровью и жизнью жертвовали и мы, украинцы и кубанцы, и белорусы, всей душой чувствуя, что боремся не за чужое дело, а за свой отчий дом. Непонятно поэтому стремление части малороссов и белорусов отречься от своего исконного имени русских только потому, что оно принадлежит и великороссам, и изменить вере православной потому, что церковь возглавляет Московский Патриарх, и отвернуться от плодов общих с великорусами культурных усилий предшествующих поколений, чтобы под новыми именами, следуя новому вероучению, строить здание новой культуры почти с основания... Искусственно возбуждаемое между русскими племенами взаимное отчуждение, направленное на разрушение всего, чем спаян был русский народ в целом, — общего имени, общей веры, общего литературного языка, всех прочих плодов длительной совместной жизни, грозит поставить в неминуемую опасность чужеземного насилия не только Россию, но прежде всего и Украину, Кубань, Белоруссию, Галичину...

В полном убеждении, что отрицание русского единства объясняется лишь заблуждением у многих малороссов и белорусов, которое должно смениться сознанием неизбежности тесного и добровольного сотрудничества всех ветвей русского народа, мы призываем всех украинцев, кубанцев, галичан и белорусов, не заглушивших в своей душе чувства кровной и культурной русской связи, к дружной работе, способствующей в будущее время живому, свободному и цельному в своей многогранности единству русской культуры. Тогда полностью осуществится мысль Гоголя, что особенности характеров русских племён должны способствовать только тому, чтобы русский народ в целом составил „нечто совершеннейшее в человечестве“» (Миллер 2008: 197—198).

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В.В., Алексеева Е.В., Зубков К.И., Побережников И.В. Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике XVI—XX века. М.: Наука, 2004. 589 с.
2. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. Т. 3. Время мира. М., 1992. 554 с.
3. Григорьева А.А. Панславизм: идеология и политика: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2010. 26 с.
4. Дарькин С.М. Тихоокеанская Россия. Стратегия. Экономика. Безопасность. М.: Дело, 2002. 439 с.
- Золотухин И.Н. Дальний Восток в тихоокеанской стратегии России // Геополитика. Вып. XIV. М., 2012. С. 35—41.
5. Ларин В.Л. Тихоокеанская Россия в контексте внешней политики и международных отношений в АТР в начале XXI в. Владивосток: Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН, 2011. 216 с.
6. Миллер А.И. Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 248 с.
7. Нойманн И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004. 336 с.

8. Риттих А.Ф. Славянский мир. Историко-географическое и этнографическое исследование / отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2013. 576 с. (Первое издание 1885 г.)
9. Славянский мир в третьем тысячелетии. Славянские народы: векторы взаимодействия в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. М.: Институт славяноведения и балканистики, 2009. 476 с.
10. «Славянский мир» Сибири: новые подходы в изучении процессов освоения Северной Азии. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2009. 216 с.
11. Слёзкин Ю.Л. Арктические зеркала: Россия и малые народы севера. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 512 с.
12. Синтез научно-технических и экономических прогнозов. Тихоокеанская Россия — 2050 / под ред. П.И. Минакира, В.С. Сергиенко. Владивосток: Дальнаука, 2011. 912 с.
13. Тихоокеанская Россия — 2030. Сценарное прогнозирование регионального развития / под ред. П.И. Минакира. Хабаровск: ДВО РАН, 2010. 560 с.
14. Тэтчер М. Искусство управления государством. Стратегии для меняющегося мира. М.: Альпина Паблишер, 2003. 504 с.
15. Хилл Ф., Гэдди К. Сибирское бремя. Просчёты советского планирования и будущее России / пер. с англ. М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. 328 с.
16. Rozman G. Northeast Asia's Stunted Regionalism. Bilateral Distrust in the Shadow of Globalization. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 401 p.
17. Qin Yaqing International Society as a Process: Institutions, Identities, and China's Peaceful Rise // The Chinese Journal of International Politics. Vol. 3. 2010. P. 129—153.

А.В. Полутов

РОССИЙСКО-ЯПОНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ И ВНУТРЕННИЕ АНТАГОНИЗМЫ СЛАВЯНСКОГО МИРА

Япония, начиная со второй половины XVIII в., воспринимала Россию как естественного противника, и это восприятие довольно быстро оформилось в идею «угрозы с Севера», ставшую одним из самых устойчивых постулатов японской внешней политики и военно-политической доктрины. После установления в 1855 г. российско-японских дипломатических отношений эта идея приобрела материальные очертания и Япония стала считать тихоокеанские владения России сопредельной территорией, а российскую военную и экономическую активность на ней — как важный фактор, влиявший не только на отношения между указанными странами, но и на международные отношения на Дальнем Востоке в целом.

Тем самым «северная угроза» получила новое наполнение, и Россия стала для Японии соперником. То есть к образу «естественного противника» добавилась оценка России как «вероятного противника», который препятствует материковой экспансии Японии в Корею, Китае и Маньчжурии.

В свою очередь, Российская империя, увлечённая своей тихоокеанской экспансией и борьбой с великими державами за доминирование на Дальнем Востоке, не рассматривала Японию как серьёзного противника. Столкновение двух имперских амбиций, усугублявшихся, с одной стороны, открытым пренебрежением Японией со стороны России и идеями мессианской роли Японской империи на Дальнем Востоке — с другой, привело к Русско-японской войне 1904—1905 гг., причиной которой стало соперничество за влияние в Корею и Маньчжурии.

Эта война поставила точку в тихоокеанской экспансии России, которая пыталась «на штыках» утвердить своё владычество на Дальнем Востоке, и стала началом материковой экспансии

Японии, стремившейся связкой «первым купец, вторым солдат» закрепить и нарастить своё политическое и экономическое влияние в Корее и Маньчжурии и получить доступ к континентальным ресурсам.

Русско-японская война 1904—1905 гг. вскрыла и наглядно показала Японии национальные антагонизмы внутри России. Моноэтническая японская империя воспользовалась ахиллесовой пятой Российского государства — его многонациональностью. Во время войны японская разведка привлекала к сотрудничеству и вербовала агентов из числа польских, финских, украинских, еврейских националистов и членов революционных партий для подрывной деятельности против Российской империи внутри страны и за рубежом.

Тогда же Япония убедилась в неоднородности и слабости отношений внутри славянского мира на примере западных славян — поляков, чья борьба за независимость с российским самодержавием была замешана на ненависти и презрении ко всему русскому. Во время войны Юзеф Пилсудский отправился в Японию с целью заручиться поддержкой для организации восстания в Польше. Пилсудский предложил японскому Генеральному штабу сформировать польский легион из числа пленных поляков — солдат русской армии, — но реализовать этот и другие подобные планы не удалось. Тем не менее Пилсудский на японские средства развернул разведывательную и подрывную деятельность на европейской территории Российской империи. Во время Первой мировой войны сформированные им польские легионы сражались против России на стороне Австро-Венгрии и Германии.

После русско-японской кампании российско-японские отношения пережили кратковременный период улучшения, апофеозом которых стал союз двух государств накануне и во время Первой мировой войны. Однако революция 1917 г. изменила ход мировой истории и непосредственным образом затронула отношения между Россией и Японией. В 1918—1922 гг. япон-

ский экспедиционный корпус принял участие в иностранной интервенции и Гражданской войне на Дальнем Востоке России, и это предопределило очередную трансформацию идеи «северной угрозы» в «угрозу большевизации Маньчжурии и Кореи».

В это же время Япония стала широко использовать антагонистов внутри славянского мира для борьбы против Советской России на националистической и идеологической основе. В первую очередь это касалось развития отношений с Польской Республикой, которая была заинтересована в прочных связях с основным противником России на азиатских просторах. В этом смысле весьма символично выглядят массовые награждения польскими орденами японских офицеров, генералов и адмиралов — участников Русско-японской войны 1904—1905 гг.

Наибольшее развитие получило военно-техническое и разведывательное сотрудничество между Японией и Польской Республикой. В 1921—1939 гг. практически все посланники и сотрудники дипломатической миссии и консульств Японии в Польше имели опыт дипломатической и разведывательной работы в Российской империи и СССР, прежде всего — в японских консульских учреждениях на территории российского Дальнего Востока и Маньчжурии. Несколько десятков польских военных и дипломатов получили японские ордена за сотрудничество в области разведки. Причём это сотрудничество продолжалось вплоть до 1945 г., несмотря на то, что Япония была союзником Германии. Отметим, что в 30-е гг. XX в. быстро развивались и культурные связи между Японией и Польшей.

В 1925 г. были установлены межгосударственные отношения между СССР и Японией. Несмотря на ряд уступок советской стороны по предоставлению Японии угольных и нефтяных концессий и заключению новой рыболовной конвенции, отношения между двумя странами оставались напряжёнными и встали на путь эскалации конфронтации. Советская Россия превратилась для Японии во враждебную территорию, от

которой исходила военная и политическая угроза, так как СССР наращивал свою сухопутную группировку на Дальнем Востоке, а Коминтерн и советские спецслужбы активно действовали и насаждали коммунистические идеи в Китае, Маньчжурии, Корее и самой Японии.

В 1927 г. политические и военные круги Японии пришли к выводу, что, «исходя из географического и экономического факторов, двусторонние отношения с СССР являются важными, но с точки зрения политики нет необходимости в их дальнейшем углублении, более того, в настоящий момент будет верным считать, что обстановка не благоприятствует их дальнейшему углублению» (Фудзимото 2012: 136—147).

В 1932 г. было образовано государство Маньчжоу-Го, которое с военно-политической точки зрения стало преградой на пути «северной угрозы». На его территории Япония субсидировала и оказывала политическую поддержку различным антисоветским эмигрантским организациям и движениям, в том числе русских и украинцев. Японская сторона была прекрасно осведомлена о противоречиях между русскими и украинцами и извлекала из этого выгоду, подготавливая почву для ведения разведывательной и подрывной деятельности против СССР с позиций Маньчжоу-Го. Одновременно Япония использовала противостояние между Советами и Белым движением, противоречия и борьбу между различными группировками внутри последнего для достижения своих целей в антисоветской деятельности с позиций не только Маньчжоу-Го и Польши, но и Болгарии, балканских государств и других славянских диаспор.

Надо отметить, что в 1932—1945 гг. японские военные и гражданские специалисты активно занимались изучением славянского мира, его философии, идеологии и традиций через призму противоречий и борьбы между западными и восточными славянами бывшей Российской империи, евразийского движения. Резуль-

таты этих исследований легли в основу современной японской славистики, которая вплоть до настоящего времени сохраняет и в будущем будет сохранять антироссийскую направленность.

Военно-политическое противостояние между СССР и Японией сохранялось вплоть до 1945 г. Досрочная денонсация пакта о нейтралитете между ними, нарушение обязательств по репатриации японских военнопленных из числа военнослужащих Квантунской армии и возникшая территориальная проблема придали новый импульс очередной трансформации идеи «северной угрозы» в «советскую военную угрозу» в послевоенной Японии. Отказ от возврата о-вов Хабомаи и Шикотана после заключения в 1960 г. Японо-американского договора безопасности вновь дал повод Японии рассматривать СССР не только как «вероятного противника», но и как «партнёра, не соблюдающего обязательств». Тогда же японская славистика продолжила работу по сравнительному изучению «советского человека» и «русского человека» применительно к истории и современному состоянию советско-японских отношений, причём феномен «советский человек» рассматривался и применительно к странам народной демократии Восточной Европы.

В 1960—2013 гг. ситуация в советско-японских и российско-японских отношениях вновь вернулась к положению дел 1927 г., и Япония, исходя из географического и экономического факторов, считала и считает двусторонние отношения важными, но не видит необходимости в их дальнейшем углублении. В целом двусторонние отношения в послевоенный период можно охарактеризовать словами «ни мира, ни войны». После распада СССР наблюдались попытки обеих сторон перевести отношения между Россией и Японией на качественно новый уровень, но территориальная проблема так и осталась камнем преткновения и не позволяет перейти к конструктивному диалогу.

В то же время Япония буквально за несколько лет выстроила взаимовыгодные и стабильные отношения с Польшей и Украиной,

в основе которых лежит антироссийская политика. Из всех стран Восточной Европы Польша лидирует по количеству японских предприятий и размерам инвестиций в её экономику. Углубляются политические и экономические отношения между Японией и Украиной. В настоящее время японская славистика весьма интенсивно разрабатывает историческую и современную проблематику японо-польских и японо-украинских отношений, акцентируя внимание на истории борьбы польского и украинского народа с Российской империей и СССР и современного противостояния России, Украины и Польши. Эти исследования проводятся в тесном взаимодействии с польскими и украинскими историками и специалистами.

На протяжении почти двух веков Россия воспринималась Японией, с одной стороны, как театр военных действий, а с другой — как традиционный источник лесных, угольных и морских биоресурсов, получить которые она могла либо в результате силового давления, либо путём политических компромиссов. Отметим, что за этот период обе стороны так и не успели накопить достаточного опыта взаимовыгодного сотрудничества, поскольку большинство проблем в двусторонних отношениях решались исключительно силовым путём.

Япония по-прежнему считает Россию «естественным и вероятным противником» и не желает её доминирования в регионе, а Россия, в свою очередь, не может смириться с давним поражением в войне 1904—1905 гг., настаивает на своей победе в 1945 г. и тем самым ставит во главу угла архаичные советские идеологемы, а не прагматические реалии XXI в., обусловленные процессами глобализации мировой экономики и опережающего развития передовых технологий.

Россия в этом смысле значительно отстаёт от Японии в геополитической игре, ставящей не только на основных игроков — Европу и США, но и на игроков второго эшелона — Польшу, Украину и другие государства Восточной Европы, для которых любая

ипостась России воспринимается негативно. Для Японии никогда не существовало и не существует славянского мира в нашем понимании, она воспринимает и использует его антагонистические составляющие исключительно для противостояния и борьбы со своим естественным противником — Россией, которая исторически является и сегодня позиционирует себя как центр славянского мира. Моноэтническая Япония сегодня, как и столетие назад, использует противоречия внутри славянского мира для достижения своих политических и экономических целей в отношении России.

Славянский мир многообразен и соткан из исторических, религиозных, территориальных и национальных противоречий, и этим пользуются многие, начиная от исламских террористов и заканчивая мировыми державами. События 2014 г. на Украине показали, насколько хрупок славянский мир и как легко им манипулировать. Так, русская и украинская общины не только в Японии, но и в других странах мира оказались по разные стороны баррикад, и в обозримом будущем отношения между ними не вернуться на прежний уровень добрососедства и доверия. В выигрыше останется только японская сторона, которая обладает всеми рычагами для управления конфликтом между общинами и проведения различных антироссийских акций в своих интересах. Резюмируя, отметим, что игра на противоречиях в славянском мире лежит в основе современной внешней политики Японии в отношении Украины и России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Фудзимото Вакио. Японо-советские отношения во второй половине 1920-х гг. «Москва — Токио: политика и дипломатия Кремля 1921—1931» и «Документы Внешней политики Японии» период Сёва, отдел 2, Т. 3 // Материалы XXVII Российско-японского симпозиума историков и экономистов ДВО РАН и района Кансай (Япония) / отв. ред. Ларин В.Л., Фудзимото В., Кожевников В.В. Владивосток: Дальнаука, 2012. С. 136—147.

II. ТРАДИЦИОННАЯ СЛАВЯНСКАЯ КУЛЬТУРА НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ

Ю.В. Аргудяева

РУССКИЕ КРЕСТЬЯНЕ-СТАРООБРЯДЦЫ ПРИМОРЬЯ: ФОРМИРОВАНИЕ, РАЗВИТИЕ И ТРАНСЛЯЦИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫЙ КИТАЙ*

Проблемы трансляции культурного наследия в процессе миграции или эмиграции отдельных этнокультурных групп или целых народов — как на региональном уровне, так и на уровне своей страны, сопредельных стран или континентов — ещё недостаточно изучены. Причин этому немало: нехватка полевого материала на изучаемой территории ввиду позднего обращения к этой тематике, отсутствие доступа к необходимым архивным российским и иностранным данным и др. Между тем в условиях глобализации и развития современных сложных этнических и конфессиональных процессов эта проблема становится всё более актуальной и требует изучения.

* Работа выполнена в рамках проекта «История этнокультурного развития и социокультурного взаимодействия народов Азиатско-Тихоокеанского региона». Код проекта 14-08-05-36_и.

Формирование старообрядцев Приморья

Наряду с представителями официально признанного православия (крестьянами из разных губерний России и забайкальскими казаками), пионерами в заселении и хозяйственном освоении Приморья были и крестьяне-старобрядцы. В Южно-Уссурийском крае (Приморье) самая ранняя старообрядческая деревня — Ильинка Ханкайской волости — была основана уроженцами Самарской губернии в долине р. Сиянхе (Комиссаровка), около оз. Ханка, в 1865 г. В 1870-е гг. на Ханке и недалеко от Владивостока образовали несколько старообрядческих деревень забайкальские старообрядцы-семейские, жившие несколько лет на Аянском тракте вблизи Охотского моря.

В 1880-е гг. — начале XX в. в Приморье стали прибывать другие вероисповедальные группы старообрядцев — поповцы и разные толки беспоповцев из Амурской, Вятской, Енисейской, Пермской, Томской, Саратовской, Самарской и др. губерний. Этот миграционный процесс усилился в период Гражданской войны и после неё. Способность старообрядцев быстро сниматься с прежнего места жительства и быстро адаптироваться к новым условиям жизни, отмеченная в своё время ещё В.К. Арсеньевым, позволила им успешно осваивать самые глухие таёжные районы предгорий Сихотэ-Алиня и бассейны рек Уссури, Даубихэ (Арсеньевка), Бикин, Иман (Большая Уссурка) и др., а затем — рек, впадающих в Японское море. Здесь селились преимущественно старообрядцы-беспоповцы. В итоге в таёжных и прибрежных районах Южно-Уссурийского края возникло немало новых старообрядческих поселений. Таким образом, староверы были постоянным авангардом в процессе освоения новых земель.

Проведение в 1930-е гг. коллективизации, атеизации и выселение в этот период старообрядцев из таёжных угодий

аборигенов, проводимое в рамках реализации национальной политики в СССР, вызвало у крестьян-староверов недовольство советской властью. Это вылилось в 1932 г. в т.н. Кхуцинское старообрядческое контрреволюционное выступление, охватившее население нескольких десятков деревень и хуторов в таёжных районах Приморья. Восстание было подавлено, начались следствие и репрессии. Последовавшие за ними в 1937—1938 гг. восстания приняли тогда, как известно, всесоюзный характер.

Часть семей старообрядцев-беспоповцев Приморья, спасаясь от коллективизации и репрессий, тайно эмигрировала в Маньчжурию и недалеко от Харбина основала селения Романовку, Коломбо, Чипигу (Масаловку), Медяны и др. С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии многие русские деревни, в частности Романовка, практически опустели. Часть мужчин увезли в СССР и подвергли репрессиям. Оставшиеся семьи расселились в разных местах Маньчжурии; в 1950—1960-е гг. некоторые из них вернулись в Советский Союз, но большинство уехали в Австралию и Южную Америку, откуда позднее переехали в США и Канаду.

Такова в основных чертах непростая история появления первых и последующих волн старообрядцев и старообрядческих общин, их размещения в Приморье и в Северо-Восточном Китае в середине XIX в. — XX в.

В условиях многочисленных перемещений русские старообрядцы-мигранты из центральных и южных регионов России, Поволжья, Урала, Сибири, Алтая, Забайкалья подверглись этнокультурному влиянию со стороны бурят, коми (зырян и пермяков), обских угров (ханты и манси) и других народов, через территории которых они шли на восток страны, а также украинцев, поляков, белорусов — уже на Дальнем Востоке. Наряду с сохранением некоторых черт северно- и южнорусских традиций, у дальневосточных старообрядцев в процессе взаимодействия с аборигенными и другими пришлыми — как восточнославян-

скими (украинцами и белорусами), так и восточноазиатскими (китайцами и корейцами) — народами выработались определённые элементы регионального комплекса культуры, характерного уже для дальневосточников.

Хозяйственная деятельность и адаптация крестьян-старобрядцев

Развитие крестьянского, в т.ч. старообрядческого, хозяйства вплоть до начала XX в. базировалось на некоторых правилах и законах царского правительства, предоставлявших крестьянским семьям целый ряд льгот и возможность временно пользоваться наделом земли в 100 десятин (крестьяне-«стодесятинники» или старожилы) или выкупать его в полную собственность по цене 3 руб. за десятину. Крестьян, прибывших в Дальневосточный регион после 1 января 1901 г., обеспечивали 15-десятинным наделом земли на мужскую душу (крестьяне-«новосёлы»). Основными формами сложившегося на Дальнем Востоке землепользования были: вольное пользование землёй, отведённой обществу, купля-продажа и захватно-заимочная форма, получившая у старообрядцев широкое распространение.

Старообрядцы прошли разные этапы адаптации к условиям жизни в Дальневосточном регионе. Совершенно иные, чем на родине, социально-экономические, демографические и экологические условия жизнеобеспечения заставили основную массу крестьян приспособливать свои этнические и хозяйственные стереотипы, традиции, свой аграрный календарь к местным природным условиям, в иных случаях — расширять сферу хозяйственной деятельности. Адаптация старообрядцев во многом была обусловлена и конфессиональными установками, региональным происхождением, степенью использования опыта местных коренных народов. Определённую роль сыграли

и русский менталитет, и вырабатываемая десятилетиями способность старообрядцев противостоять трудностям и быстро обустроиваться на новом месте, и стремление к постоянному приобретению дополнительных знаний в области хозяйствования. Сложные природные условия не помешали старообрядцам лучше и быстрее остальных крестьян приспособиться к новой жизни. Несмотря на замкнутость, они отличались сильным духом, трезвостью, трудолюбием.

Главной сферой хозяйственной деятельности большинства крестьян-старообрядцев Дальневосточного региона, как и других русских, в середине XIX — первой четверти XX в. были земледелие и связанное с ним тягло-молочное скотоводство. Основные возможности воспроизводства традиционных хозяйственных навыков определялись природно-климатическими условиями региона. Хозяйство развивалось с опорой как на северорусские традиции, так и на разнообразие хозяйственных типов средней полосы России, южного Черноземья, Украины. Однако достичь полной трансформации традиций и их воспроизводства в новых местах обитания не всегда удавалось.

Для крестьян-старообрядцев Приморья на разных этапах развития в полеводстве была характерна многосистемность: в первые годы преобладала экстенсивная — залежно-переложная, или однопольная, система земледелия, при которой посевы производились на одном месте несколько раз и без использования удобрений; затем перешли к залежно-паровой и паровой системам, что позволило значительно увеличить урожаи, сохранить плодородность почвы. Урожаи могли бы быть ещё выше, если бы крестьяне всегда пользовались приёмами, соответствующими новым условиям. Однако сложившиеся этнопсихологические и традиционные установки и стереотипы мышления мешали воспринять рациональные методы хозяйствования других живших в крае земледельческих народов, в частности корейцев и китайцев, удачно применявших при влажном местном

климате т.н. грядковую культуру. Старобрядцы её хвалили, но перенимать сами не хотели, ссылаясь не только на сложившиеся традиции, но и на нехватку времени при многопрофильности хозяйства, которого не было у восточноазиатских народов. Основные земледельческие культуры, высеваемые старобрядцами: яровая пшеница, яровая рожь (ярица), овёс, ячмень, гречиха и в небольших количествах местные растения: соевые бобы, гаолян, буда, суза. Озимая рожь почти не культивировалась из-за малоснежных зим и дождливого лета, когда время уборки зерновых совпадало с сенокосом.

В первые годы по прибытию в край крестьяне пробовали пользоваться теми же сельскохозяйственными орудиями, что и у себя на родине, но вскоре стали применять плуги, жатки, сенокосилки, молотилки и др. В способах уборки и обмолота хлебов старобрядцы длительное время сохраняли региональные северорусские, среднерусские и южнорусские традиции, используя серпы, косы, цепи и др.; зерно мололи на конных или водяных мельницах, которые были в каждом старобрядческом селе.

Повсеместно было развито овощеводство, а также бахчеводство, культуру которого принесли в Приморье старобрядцы из Саратовской губернии. Из технических культур на поле сеяли традиционные коноплю, лён, подсолнух. От местных китайцев восприняли масленичное растение сузу и мак. Первоначально пользовались исключительно таёжными ягодами и плодами, и лишь впоследствии на усадьбах появились ягодники. Скотоводство — сопутствующая земледелию отрасль хозяйства — развивалось повсеместно: выращивали лошадей, коров, волов, свиней, в меньшей степени — овец. Старооверы принесли в Приморье навыки стойлового скотоводства, что было рационально при продолжительных и суровых местных зимах.

Старобрядцы старались использовать в хозяйственной деятельности все природные ресурсы, которыми располагало Приморье. Они стремились вести комплексное хозяйство, с успехом

применяя как принесённые в край приёмы, так и традиции аборигенных и других народов Дальнего Востока. Помимо сборов дикоросов, они занимались пчеловодством, рыболовством, морским (добыча морских животных, морской травы и др.) и лесным (заготовка древесины, изделия из неё, производство дёгтя и др.) промыслами, охотой (на копытных и пушных зверей, боровую и водоплавающую птицу) и др. На изюбрей охотились как для использования мяса, так и с целью добычи рогов-пантов и «лутая» (выпороток неродившегося телёнка изюбрихи), которые у них приобретали для медицинских целей китайцы. У последних старообрядцы восприняли культуру корнёвки — способ добычи целебного корня женьшень. Рыбу ловили, используя как русские, так и нанайские, удэгейские приёмы.

Хозяйственная деятельность дальневосточных крестьян-старообрядцев по традиции базировалась на половозрастном разделении труда. Основной круг занятий мужчин (вспашка земли, заготовка сена, частичная уборка хлебов, их обмолот, извоз, перевозка тяжестей, пчеловодство, добыча рыбы и зверя, обработка шкур, приготовление изделий из шкур и древесины и др.) и женщин (уборка хлебов, обработка полевой продукции и огородов, уход за скотом, уход за детьми и престарелыми, обширный круг домашних работ) дополнялся трудом детей. Раннее привлечение к крестьянскому труду приобщало детей к выполнению в будущем семейных и производственных ролей. В основных видах хозяйственной деятельности широкое распространение получили традиционные для русских «помочи» с использованием труда как родственников, так и соседей-однообщинников. Таким образом, для производственной деятельности дальневосточных старообрядцев было характерно комплексное ведение хозяйства с использованием всех ресурсов Дальневосточного региона и с опорой как на принесённые ими региональные традиции русских, так и на заимствованные у живших здесь народов.

Материальная культура

Основные параметры материальной культуры (поселения, жилище, одежда, пища) складывались у старообрядцев Приморья под влиянием местных природно-климатических условий и этнокультурной среды других народов этого региона. Старообрядцы старались селиться вблизи водоёма, что было важно как для занятий рыбной ловлей, так и в связи с использованием питьевой воды и водных путей сообщения.

В селениях преобладала однорядная (линейная) застройка. Первые жилища на новых местах обитания были неприхотливыми (небольших размеров однокамерные избы без сеней или полуземлянки и другие временные сооружения). Капитальные жилища русских крестьян строились в целом в традициях народа, но отражали и региональную специфику. Техника соответствовала северорусским традициям (рубка «с остатком», «в охряпку», а позднее — «в лапу» («без остатка», «в чистый угол»)). Для строительства изб использовали, как и повсюду в восточных регионах России, хвойные деревья. Крыши были четырёх- и двухскатные, преимущественно стропильные, с тесовым покрытием.

Планировка дома соответствовала в основном общеславянской традиции: одно-, двух- и трёхкамерное жилое помещение. У более зажиточных постепенно появились варианты этих типов за счёт увеличения количества комнат. Во внутренней планировке наблюдалось бытование северно-среднерусского и западно-южнорусского вариантов, что было обусловлено положением повсеместно бытовавшей духовой, т.н. русской печи, по диагонали от которой всегда располагался «красный угол» с иконами.

Усадьба обычно имела двор и *пригон* (хозяйственный двор), основная часть помещений которого предназначалась для хранения продуктов полеводства, животноводства и промыслов,

а также хозяйственного инвентаря; вне усадьбы непременно строили баню, которую использовали в целях не только гигиены, но и в хозяйственных: в ней обрабатывали лён, сушили травы, лечили больных, разрешались от бремени женщины и др.

Особенно стойко старообрядцы придерживались основных традиций в одежде. Трансформация культурного комплекса отчасти сдерживалась вероисповедальными установками, сложившимися стереотипами поведения и хозяйственно-бытовыми навыками. Необходимые материалы для изготовления одежды поставляла окружающая среда (мех, шерсть и шкуры диких животных), собственное хозяйство (волокна льна и конопли, овечья шерсть, шкуры домашних животных) и обменно-торговые операции (покупная ткань и обувь). Домотканой одеждой из волокон льна и конопли в Приморье пользовались лишь в первые десятилетия жизни в крае, так как старообрядцы, прибывшие сюда с Урала, Сибири и Забайкалья, уже с XVIII в. имели опыт использования тканей ремесленного, а затем фабричного и зарубежного (из Китая) производства. Широкое бытование покупных тканей нашло своё продолжение в Дальневосточном регионе, где к этому добавился и демографический фактор — дефицит женщин, в обязанности которых традиционно входило изготовление одежды. В одежде старообрядцев Приморья превалировала северорусская традиция, хотя присутствовали и южнорусские черты, характерные, в частности, для старообрядцев-семейских и частично для выходцев с Алтая; наблюдалось также и влияние местных аборигенных народов. Традиции русских лучше всего сохранились в нательной и моленной женской одежде, основу которой составляли рубаха, сарафан, фартук (*запон* или *полузапон*), головной убор (лёгкие и тяжёлый платки, *шашмура* у замужней женщины), пояс и обувь.

Непременной частью женского и мужского костюмов были пояса, выполнявшие функции оберега и игравшие важную роль в семейных и календарных обрядах.

Основу мужской нательной одежды, как и у русских на основной территории расселения, составляли рубаха, штаны, головной убор, обувь. Шапки-ушанки — «трехухья» (*собачьи уши*) так же, как и кепки, дальневосточные старообрядцы не носили, считая греховой одеждой. Как и у русских основной территории России, верхнее мужское платье было двух типов: халатообразного (*зипуны, шубы, тулупы*) и кафтанообразного (*кафтан, однорядка* и др.) покроя. Кафтанообразная одежда, помимо обиходной, встречалась и в моленном старообрядческом костюме. *Шубы, полушубки, тулупы* и другую меховую одежду, распространённую повсюду в России, шили из овчины мехом внутрь, а *дохи* и *яги*, перенесённые из сибирско-алтайского региона, шили из шкур диких животных мехом наружу. Верхняя женская одежда старообрядок, как и других русских, в основном была такой же, как и мужская, отличаясь размерами и наличием украшений.

Разнообразная повседневная обувь (*моршни, бутки, ичиги, бродни, чарочки, чирки, сапоги* и др.), изготовленная из выделанных шкур домашних и диких животных, а также зимняя обувь — валяные (катанные) из овечьей шерсти катанки (валенки, пимы) — практически не имела различия по признаку пола. Лапти из коры липы и маньчжурского ореха носили на покос только старообрядцы, жившие в близком соседстве с украинцами и белорусами. Охотничья одежда и обувь были как традиционными, так и местными, заимствованными у аборигенных народов.

Таким образом, наряду с общерусским костюмом, старообрядцы Дальневосточного региона использовали рациональные новшества сибиряков, а также заимствовали некоторые элементы одежды и способы её изготовления от местных аборигенных народов.

Ещё одна важная составляющая материальной культуры — пища. Являясь необходимой составляющей основ жизнеобеспечения,

она дольше других элементов культуры сохраняет традиционные черты и позволяет проследить этногенетические корни и связи с другими народами и системами культур.

Основа традиции в способах заготовки, обработки и хранения продуктов питания старообрядцев Приморья была общерусской с превалированием северорусской и южнорусской. Некоторые черты сформировались уже в Приморье в результате приспособления к местным природным условиям и под влиянием соседних восточнославянских (белорусов и украинцев), восточноазиатских (китайцев, корейцев) и аборигенных народов.

Состав и структура пищи во многом зависели от регионального происхождения семьи, религиозных воззрений, хозяйственной направленности её основной деятельности, степени зажиточности, а также природной среды. Конфессиональные традиции более стойко, чем этнические, способствовали сохранению старинных блюд и режима питания.

Обширные земельные угодья Дальнего Востока и местная природа, богатая зверем, рыбой и полезными растениями, позволяли русским старообрядцам иметь обильный и высококалорийный рацион. Соответственно общерусской системе питания, основу повседневных трапез составлял хлеб, который также играл большую роль в семейной обрядовой практике. Разнообразны были мучные и крупяные блюда в различных локальных вариантах. Основные напитки — повседневные (*квас*) и праздничные (*брага, пиво, медовуха*) — также готовили из злаков. Из зерновых культур более всего шли на приготовление пищи пшеница, рожь, ячмень.

Вторая составляющая традиционной модели питания старообрядцев — продукция животноводства: мясо, молоко и изделия из него. В использовании этих продуктов выявлена как общерусская традиция, так и традиции коренных сибирских на-

родов. Наличие скота на подворье и богатые таёжные угодья предоставляли мясо домашних и диких животных, боровой и водоплавающей птицы. Специфику пище жителей Приморья придавало изобилие речных и морских продуктов.

Выращивали в основном холодостойкие (*капуста, редька, репа, лук* и др.), но иногда и более теплолюбивые (*горький перец, арбузы, дыни, тыква, помидоры* и др.) овощи, что указывает на приобщение к южным вариантам народной культуры. *Чеснок* употребляли не все региональные группы староверов, считая его греховной пищей. От восточноазиатских народов восприняли *буду, мак*, масленичные растения *сузу* и *сою*. Всё это разнообразие употребляли в свежем виде и заготавливали впрок (солили, сушили, квасили). Солёные овощи — *солонину* — хранили в выкопанном под избой, как и повсюду в России, подполье. Часть выращенных и таёжных растений перерабатывали на *масло*. Его отжимали из семян льна, конопля, подсолнечника, сузы, изредка — из мака и кедровых орехов.

Богатая растительностью дальневосточная тайга дополняла и разнообразила крестьянское меню *мёдом, грибами*, дикими плодами (*диким виноградом, лимонником, актинидией, орехами, ягодой*) и травами (противоцинготная *черемша* и *иван-чай, белоголовник, огуречник* и др. для приготовления чая — *шапана*). Завезённая культура *бортничества* и производства мёда в домашних условиях ещё более развилась в условиях богатой таёжной растительности Дальнего Востока.

Таким образом, взаимовлияние в одежде, пище, отчасти хозяйственном быту коренных и пришлых народов южной части Дальнего Востока позволили приверженцам староверия успешнее адаптироваться к сложным местным условиям, создать своеобразный хозяйственно-культурный комплекс, свойственный именно дальневосточникам.

Семья и семейный быт

Семья и семейный быт старообрядцев Приморья имели как общие с основным русским населением черты, так и приобретённые в процессе длительной миграции на восток страны и уже на месте — в Дальневосточном регионе. Как и в традиционной русской семье, имело место исключительное участие родителей, старшего поколения родственников и общественного мнения в брачном выборе молодых; сохранялись и традиционные формы брака. В ориентациях на брак материальные соображения хотя и имели место, но превалирующими не были. Определяющим фактором считались вероисповедная ситуация и сложная демографическая обстановка. При превалировании, как и по всей России, малых двухпоколенных семей бытовали и большие неразделённые отцовско-братские трёхпоколенные семьи. Семейные разделы у крестьян-старожилов в связи с обеспеченностью выделившейся семьи новым земельным участком имели несколько иную направленность, хотя мотивы разделов отражали общий для страны процесс демократизации в семейных отношениях. На численный и структурно-поколенный состав большое влияние оказывали непрекращающаяся миграция, семейные разделы, значительная детская смертность, общие характерные для страны процессы демократизации семейного строя. Как для традиционного русского крестьянина, для дальневосточника-старовера в демографическом поведении были характерны установки на брак, семью, большое количество детей, главенство старшего мужчины, половозрастное разделение труда, практика ориентации детей и подростков на будущую хозяйственную и семейную жизнь. В силу вероисповедных установок семейный уклад регламентировали более жёстко. Особенности семейного быта старообрядцев-дальневосточников, отличающиеся от «мирских» русских, во второй половине XIX — начале XX в. были обусловле-

ны, помимо вероисповедных, политическими, демографическими, социально-экономическими, этнокультурными факторами. Это в целом определило значительную роль семьи в процессе адаптации крестьян-старообрядцев в Приморье.

Исследования обрядов жизненного цикла у староверов Приморья позволяют сделать выводы о сохранении общеславянской основы традиций. В Дальневосточном регионе семейная обрядность, оставаясь частью системы духовных ценностей, продолжала выполнять функцию как семейных, так и общественных отношений. В то же время она вобрала традиции не только «материнских» земель и территорий своего многовекового «прохождения» через Урал, Сибирь, Алтай, Забайкалье, но и сформировавшиеся на этой основе черты локальной местной культуры.

Определяющую роль в жизни крестьян выполняла конфессиональная община. Она была регулятором и семейной, и общественной жизни. Благодаря ей сохранялись магистральные черты русской традиции в хозяйственной жизни, материальном и семейном быту.

Трансляция культурного наследия в Северо-Восточный Китай

В Северо-Восточном Китае, в частности в Маньчжурии, старообрядцы сохранили практически все традиции русской культуры, принесённые ими из Приморья, с некоторыми заимствованиями в хозяйственной деятельности опыта китайских крестьян. Этому способствовала прежде всего стойкость вероисповедных установок и стремление жить в замкнутых общинах и поселениях, находившихся нередко в глухих местах Маньчжурии. Немаловажным фактором в обустройстве на новом месте стали сходные с приморскими природно-экологические условия, позволявшие не только привычно заниматься земледелием и таёжными промыслами, но и использовать, не меняя, все

накопленные в Приморье навыки в хозяйственном и материальном быту. Всё это в значительной степени облегчило адаптационный процесс приморских староверов в принимающей стране.

В русских старообрядческих деревнях Китая хозяйство было преимущественно натуральным, основанным на земледелии, сопутствующем ему скотоводстве и таёжных промыслах. Из зерновых старообрядцы сеяли яровые сорта пшеницы и ржи, гречиху, овёс (для скота), ячмень, кукурузу (для домашней птицы). Некоторые семьи выращивали для скота сою и ячмень (ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-5792. Л. 159). В огороде сажали различные овощи, культивировали и некоторую садовую ягоду (малину, клубнику, крыжовник). Однако полностью, особенно в первые годы пребывания в Китае, старообрядцы не обеспечивали себя продовольствием и фуражом, потому и покупали пшеницу, рис и лук у корейцев, живших поблизости (ПМА. Информация Л.И. Селеткова).

Домашний скот летом пасли на пастбище, а зимой, по традиции, содержали в хлеву. В каждом подворье была и домашняя птица. От домашней живности получали не только мясную и молочную пищу, но и удобрение для огородов. Как и в Приморье, поля практически не удобряли, но периодически оставляли для отдыха незасеянными (ПМА. Информация Н.И. Селеткова, Л.И. Селеткова).

Землю обрабатывали традиционным способом русских, применяя плуг и борону и используя те же приёмы и ту же живую силу (лошадей), как и в Приморье. Непременно держали молочных коров, чего не было у китайских крестьян, которые традиционно не употребляли молочной пищи. Но кое-что из хозяйственной деятельности перенимали у китайцев, в частности при посеве кукурузы использовали китайскую грядковую культуру. Способы уборки урожая и его обработки были традиционно русские — такие же, как в Дальневосточном регионе. Как и в Приморье, было развито пчеловодство.

Продукция натурального хозяйства была рассчитана исключительно на внутреннее потребление. Основным источником наличных денег давала охота на боровую птицу, пушного и мясного зверя. В отличие от Приморья, где основной доход старообрядцы получали от добычи и продажи соболя, в тех районах Маньчжурии, где они поселились, соболь не водился. Они стали получать прибыль за счёт охоты на взрослых тигров, поимки живых тигрят, которых продавали в Харбине и Пекине для зоопарков и цирков Китая и других стран (ПМА. Информация Н.И. Селеткова), а также от продажи мяса русским рабочим КВЖД и китайцам. Хороший доход давали и другие таёжные промыслы — добыча пантов, лутая, хвостов изюбрей (эту продукцию китайцы постоянно приобретали для медицинских целей), а также сбор дикоросов. На вырученные от таёжных промыслов деньги крестьяне приобретали всё необходимое в хозяйственной деятельности (прежде всего сельхозорудия и скот), что и позволило им довольно быстро поднять хозяйство.

Как и в Приморье, сельскохозяйственный труд маньчжурских старообрядцев делился по признаку пола. Пахота плугом, сев зерновых, заготовка сена и косьба хлебов, требующие физической силы, выполнялись взрослыми мужчинами. Женщины принимали участие в заготовке сена, жатве хлебов и его обмолаоте; прополка зерновых, обработка огорода проводилась с использованием помощи детей. Их рано приучали к труду — как к ведению домашнего хозяйства, так и к работам в поле. Мальчики осваивали мужские работы, девочки — женские, выполняя определённые задания и в поле — погоняли лошадей при бороновании, помогали в уборке хлебов, сгребании сена и др.

Культурное наследие приморских старообрядцев было перенесено в Северо-Восточный Китай и в области материальной культуры: образовании поселений, строительстве и обустройстве жилья, использовании одежды и пищи. В Маньчжурии старообрядцы селились по традиции, как и в Приморье, около

водоёма, который служил источником питьевой воды для людей и скота, резервуаром воды для хозяйственных нужд (стирка и полоскание белья и др.) и местом добычи рыбы. Основная часть домов располагалась по обе стороны широкой улицы, что соответствовало русской традиции *линейной* (или *рядовой*) застройки селения. Постановка фасадов домов по отношению к улице была различной (торцом или вдоль улицы), что отражало сложный региональный состав выходцев из Приморья, который был, как уже говорилось, довольно пёстрым, благодаря чему на восток России пришли и северорусские, и среднерусские, и южнорусские традиции. Изба обычно располагалась ближе к дороге, сразу за воротами, позади неё — амбар и постройки для хранения сельскохозяйственного инвентаря, дальше — хозяйственный двор (*пригон*), в котором располагались различные помещения для скота и птицы. Хотя при строительстве деревни использовали труд китайцев, избы строили сами старообрядцы, применяя, как и при других видах работ, традиционные для русских *помочи*, т.е. труд односельчан. Жилища строили из дерева, возводя стены либо из круглых брёвен, либо из обтёсанных лесин, используя хвойные породы деревьев, преимущественно кедр. Приёмы строительства жилых и хозяйственных построек, как и в Приморье, соответствовали северорусской традиции. В каждой избе для хранения в зимнее время продуктов устраивали *подполье*.

Интерьер избы также был традиционно русским. Его непременный атрибут — расположенная устьем к противоположной от входа стене духовая, т.н. русская, печь, функции которой были обширны: в ней готовили пищу, сушили ягоды, семечки, парились, лечились. Нередко к русской печи пристраивалась *печь-плита* для быстрого приготовления или разогрева пищи, в многокамерных жилищах устраивали также *стенную* и *цилиндрическую* (голландка) печи, использовавшиеся исключительно для обогрева помещения. Между русской печью и стеной оставляли неболь-

шое пространство — *запечник* (место для умывальника, вешалки для одежды, различной кухонной утвари; здесь же — вход в подполье). По диагонали от русской печи всегда располагался *красный угол*, где на небольшой полке за лёгкими занавесками помещались иконы. Мебель была простая, изготовленная деревенскими умельцами или хозяином дома: деревянные стол, супружеская кровать, лавки. Остальные члены семейного коллектива спали либо на печи, либо на *полатях*, которые устраивали из досок около печи (над входом в избу или за печью), либо на полу и в др. местах. Периодически в интерьере избы появлялась детская колыбель — *люлька* для грудного ребёнка.

В Маньчжурии традиционной оставалась практически вся нательная одежда старообрядцев при полной сохранности покроя, назначения и орнаментики отдельных частей как женского, так и мужского костюма. Его основу у женщин составляли рубаха, сарафан, фартук, шашмура, лёгкие и тяжёлые платки; у мужчин — штаны, рубаха со стоячим воротом, с прямым или боковым разрезом спереди; ворот, разрез рубахи, а иногда и другие её части обязательно оформлялись вышивкой. Непременный атрибут и женского, и мужского костюма — вытканый или вывязанный пояс, надеваемый женщинами поверх сарафана, а мужчинами — поверх рубахи. Украшение вышивкой деталей одежды, граничащих с открытыми частями тела, и ношение пояса выполняли не только эстетическую, но и обережную функцию.

Полностью была перенесена в Китай из Приморья и культура питания русских старообрядцев — в наборе выращенных, полученных от скотоводства и добытых в тайге продуктов, способах их хранения и приготовления с традиционным регламентом приёма пищи в посты, постные и «молосны» дни недели. По-прежнему, как и в Приморье, основу питания и важнейшую роль в обрядах жизненного цикла выполнял хлеб. Разнообразны были и другие изделия из зерновой продукции, в том числе архаичные — *толокно*, *саламат*, *кулага* и др., игравшие

немалую роль в обрядовой культуре русских в целом. Как элемент заимствования из местной культуры питания следует отметить приготовление из теста на пару китайских *пампушек*. Традиционные для Китая суза и мак, используемые старообрядцами в качестве начинки для пирогов или для приготовления масла, а также соя были известны им ещё в Приморье.

Как и в Приморье, наличие скота на подворье и богатые таёжные уголья предоставили маньчжурским старообрядцам разнообразную молочную и мясную пищу, сохранялись и способы её приготовления и хранения. На охоте и рыбалке использовались аналогичные с Дальневосточным регионом промысловые приёмы и орудия. Разнообразили стол и выращиваемые в каждом подворье овощи, а растения и плоды местной тайги (ягоды, грибы, орехи, съедобные травы) были практически аналогичны приморским.

В Маньчжурии семейный и общественный быт, семейная обрядность староверов, как и другие аспекты жизнедеятельности, в полной мере сохранили традиции, сложившиеся в Приморье. Основополагающее значение в развитии семейно-брачных отношений имела принадлежность к определённому вероисповедному направлению. В брак вступали преимущественно с представителями своего согласия и толка. Сформировавшийся недалеко от Харбина анклав старообрядческих деревень состоял из старообрядцев-беспоповцев. Сюда потянулись те из них, которые ушли в другие районы Китая ещё в 1920-е, где жили либо среди старообрядцев-поповцев, либо среди официально признанных православных. Таким образом, в Китае сложностей с выбором брачных партнёров у беспоповцев не было. Но в малолюдных сёлах наблюдалась брачная экзогамия: невест брали в других населённых пунктах. По этой же причине старообрядцы-беспоповцы, проживавшие на Сахалине и Хоккайдо, переселились, в частности, в Романовку, чтобы выдать замуж своих дочерей и женить сыновей. Причём, как и в Приморье, при заключении

брака полностью учитывались брачные запреты до восьми степеней по кровному, а также по духовному (кумовья) родству.

Соблюдались и другие каноны — не предохраняться от беременности и не делать аборт, рожать детей столько, сколько «бог дал» и др. Как и в Приморье, преобладали многодетные двухпоколенные семьи, т.е. состоявшие из родителей и детей. Но были и трёхпоколенные семейные коллективы, в которые, помимо родителей и их младших детей, входили семьи старших женатых сыновей. Семью по общеславянской традиции возглавлял мужчина, мать семейства распорядилась всеми женщинами.

Немалое значение придавали старообрядцы и семейной обрядности — свадебной, родильно-крестильной и похоронно-поминальной.

Как и в Приморье, в семейной и общественной жизни определяющую роль играла религиозная община и начётчик, выбираемый однообщинниками из числа прихожан. Начётчик крестил младенцев, читал очистительные молитвы для рожениц, оформлял браки, отпевал усопших, выполнял и другие функции. Семейные разделы, неурядицы и конфликты, вопросы расторжения брака и широкий спектр хозяйственных проблем, взаимоотношений между членами общины, проблемы религиозной жизни и др. важные вопросы рассматривались, как и в Приморье, на *соборах*. На них собирались начётчики практически всех беспоповческих деревень Маньчжурии и уважаемые, разбирающиеся в старообрядческом учении мужчины. Принимаемые соборами постановления неукоснительно соблюдались. В каждой старообрядческой деревне была построена молельня для отправления богослужений и религиозных праздников.

В отличие от общественной жизни приморских старообрядцев, где в деревне был один староста, решавший в основном хозяйственные вопросы общины, в маньчжурских старообрядческих поселениях их было два — для решения внутренних проблем общины и для «внешних связей» с руководящими структурами региона.

Таким образом, семейный и общественный уклад маньчжурских старообрядцев в своей основе оставался таким же, как в период жизни в Приморье. Некоторые изменения в быту этой группы русского населения (выполнение выбранным общиной старостой обязанностей по «внешним» связям, нарушения некоторых традиций ношения одежды и др.) были вызваны реалиями изменившейся жизни: другая страна и правительство, иное этническое окружение, стремление выжить в новых условиях.

Другое дело — обустройство крестьян и их хозяйственная деятельность. За пользование землёй крестьяне платили налоги. Что касается повседневной жизни, то она протекала по привычным для старообрядцев канонам. Угрозу представляли только хунхузы, обитавшие в окрестных лесах и нападавшие как на китайских крестьян, так и на староверов. Бороться с ними помогали японцы, вместе с которыми со временем удалось уничтожить формирования хунхузов.

Таким образом, становление русской старообрядческой диаспоры в Северо-Восточном Китае осуществлялось в целом в благоприятных для старообрядцев условиях. Испытав определённые трудности в первые годы жизни в Маньчжурии, привыкшие к перемещениям и быстрой адаптации к новым местам жизни староверы и в новой среде обитания скоро встали на ноги. Основные причины быстрой адаптации этого сообщества, на наш взгляд, следующие: 1) схожие с регионом выхода природно-экологические условия, позволившие практически полностью развернуть аналогичную с Приморьем хозяйственную деятельность, знакомая природная среда; 2) сметливость, хватка и трудолюбие, привычка к трудностям и стремление к их преодолению способствовали быстрому строительству новых деревень и практически полному обустройству повседневной жизни; 3) отсутствие межэтнических и межрелигиозных столкновений и, пожалуй, основное — 4) незыблемость религиозных воззрений в условиях принимающей страны. Местное китай-

ское правительство и курирующие его власть японцы, пришедшие в Северо-Восточный Китай в 1932 г., не вмешивались в религиозную жизнь старообрядцев. Это обстоятельство не только перекрывало все неудобства жизни на чужбине, но и позволило практически полностью сохранить все основные аспекты русской культуры — в хозяйственной деятельности, материальном и семейном быту, обрядах жизненного цикла и календарной обрядности, языке. Определённое влияние оказывало и наличие во многих районах Северо-Восточного Китая (линия КВЖД, Трёхречье, Харбин и др.) компактных и многочисленных групп русскоязычного населения. Были и другие причины, способствовавшие практически безболезненной трансляции культурного наследия русских в Северо-Восточный Китай. Весь этот комплекс обстоятельств, скрепляющим фактором которых была религия, способствовал практически полному сохранению русской традиции в иноконфессиональном, иноязычном и инокультурном окружении. В свою очередь, в 1960-е гг. при очередном витке миграционной подвижности за рубеж — в Австралию и Южную Америку — старообрядцы смогли и в эти регионы полностью перенести традиции русской культуры и сохранить их там в основных для них параметрах — религиозных воззрениях, семейном быту и обрядности, русском языке, изменив, отчасти в силу местных природных условий, хозяйственную направленность и материальную культуру. И эту сохранность мы наблюдаем сегодня в русскоязычной старообрядческой культуре реэмигрантов, прибывших из Южной Америки в Приморье.

ЛИТЕРАТУРА

1. ГАПК (Государственный арх. Приморского края).
2. ПМА (Полевые материалы автора). Информация Л.И. Селеткова, 1919 г. р., пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края.
3. ПМА. Информация Н.И. Селеткова, 1921 г. р., пос. Берёзовый Солнечного р-на Хабаровского края.

Т.В. Краюшкина

**ОБМАН — ДОВЕРИЕ И ПРАВДА — НЕДОВЕРИЕ
В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ МЕЖЛИЧНОСТНЫХ
ОТНОШЕНИЙ**

**(на материале восточнославянской
волшебной сказки Приморья)**

Устное народное творчество донесло до наших дней комплекс представлений этноса о разных сферах человеческой жизни. Важная его составляющая — система представлений о взаимоотношениях людей. В большей мере (в силу специфики жанра) межличностные отношения воплотились в таком жанре, как волшебная сказка. В восточнославянских народных волшебных сказках представлены основные схемы межличностных отношений, связанные с развитием сюжетной линии, изображением основных черт характера того или иного персонажа, что в совокупности даёт многообразные трафареты взаимоотношений, свойственные русским, украинцам и белорусам в тех или иных жизненных ситуациях (или стабильные представления об этих взаимоотношениях). Значимые для менталитета восточных славян системы координат *обман — доверие* и *правда — недоверие* также нашли отражение в фольклорных текстах. Любопытно проследить, в каких ситуациях возникают обозначенные системы, какие типы персонажей обманывают и какие типы персонажей доверяют или не доверяют (кому и по какой причине), кто из персонажей, говорящих правду, не вызывает доверия у собеседника, почему это происходит. Таким образом, возможно выявить одну из значимых граней менталитета, присутствующую русским, украинцам и белорусам.

В качестве материала для анализа были выбраны 12 сказок восточных славян Приморья, зафиксированные в г. Дальнереченске и в Дальнереченском районе в период с 1955 по 1959 г. и с 1965 по 1970 г., в Анучинском районе — в период с 1967 по

1969 г., в Красноармейском районе — в 1968 г., в Яковлевском районе — в 1969 г.; один текст не имеет конкретного обозначения места и года фиксации (присутствует лишь указание на Приморский край). В 10 сказках встречаются межличностные отношения, выстроенные в системе координат *обман — доверие*. Е. Николаева, специалист в области психологии, утверждает: «Ложь — привычный компонент нашей культуры...» (Николаева 2012: 14). Это заявление небезосновательно, но при этом важна оценка, которая даётся лжи восточнославянскими этносами. Безусловно, в принципе ложь имеет негативную оценку. Но интерпретации этого явления в традиционной культуре свойственен ряд нюансов: она зависит от того, кто и кого обманывает и ради какой цели. В современной действительности ложь оценивается положительно по следующей причине: «Научившись лгать, люди обрели и способность, как это ни странно, сосуществовать друг с другом в мире и согласии» (Кузина 2012: 249).

Современные исследователи выявили ряд основных причин, по которым одни люди вводят в заблуждение других. При этом самыми популярными оказываются «самые банальные». «Больше всего мы лжём, стараясь скрыть собственные промахи и тем самым избежать ненужных ссор с близкими и коллегами... В 14% случаев мы скрываем от близких людей привычки и поступки, которые им не нравятся... В 8% мы плутуем, приукрашаем себя и надеемся, что такими нас точно полюбят. Ещё в 6% привираем, чтобы оправдать нашу лень» (Кузина 2012: 251). Итак, обман в большинстве случаев возникает из-за того, что лгущий стремится предстать в лучшем свете в глазах обманываемых им людей. При этом причиной лжи является стремление нивелировать тот или иной собственный недостаток.

Каковы же причины лжи в восточнославянских фольклорных текстах? Насколько отличается представление, свойственное традиционной культуре, от современного? Для ответа на

эти вопросы прибегнем к анализу русских, украинских и белорусских народных волшебных сказок. Первая сказка — на сюжет **461 Марко Богатый**: нищий предсказал богачу рождение дочери, а впоследствии её брак с человеком, который разоряет всё богатство Марко. Чтобы не допустить этого, Марко сам выбирает себе зятя — покупает у многодетного бедняка ребёнка, после передумывает и бросает младенца зимой в сугроб; через некоторое время, когда ребёнок снова оказывается у него, пытается утопить дитя. Но младенец выживает и попадает в монастырь. Проходит много лет, богач приезжает в монастырь и узнаёт, что ребёнок выжил. Монах, воспитавший героя, не против отдать его Марко, но при этом ставит богачу условие: *«Напиши прежде... что ты его забираешь и что ты ему обещаешь»* (Свиридова 1986: 46). Это требование демонстрирует одну из особенностей менталитета восточнославянского этноса: письменно зафиксированное обещание не может быть отменено, его достоверность не поддаётся сомнению. И письменно фиксируется только достоверная информация.

Богач якобы выполняет требование: он пишет записку, но на иностранном языке (текст никто не может прочитать), где велит жене убить парня. На словах же говорит монаху и герою иное: будто в записке приказывает своей супруге выдать единственную дочь замуж за парня. Так Марко получает желаемое, внешне соблюдая условие, но на самом деле обманув и монаха, и героя. В результате лжец сам оказывается обманутым: в пути герой встречает слугу, несущего записку, читает её и переписывает (теперь она содержит то, что Марко обещал герою на словах). В итоге герой женится на дочери богача.

Модель взаимоотношений (теперь уже тестя и зятя) строится в той же системе координат: Марко вновь обманывает героя, а тот всё так же принимает его слова за чистую монету. Причиной лжи и в этом случае является стремление богача убить ненавистного зятя-бедняка. Он использует ту же модель пове-

дения — вводит парня в заблуждение, отправляя его в другой локус якобы с благой целью — *«Посылает он зятя к Змею Горынычу и велит спросить, сколько у него, Марка, богатства»* (Свиридова 1986: 46). Только благодаря помощи змеевой жены герой остаётся в живых, при этом он выполняет и задачу тестя, казавшуюся тому невыполнимой. Парень возвращается домой, его поведение в этот раз выстраивается по иной модели, где лжи антагониста противопоставляется правда героя: он не вводит в заблуждение богача, всё честно рассказывает ему, в том числе и о деде, на самом деле являющемся заколдованным кладом. В этом случае против Марка действует не ложь героя, а жадность самого богача: он хочет завладеть золотом и становится жертвой перевозчика (тот вручает ему весло, и теперь уже Марко на веки вечные становится перевозчиком). Если в первом случае ложь героя спасает ему жизнь и меняет в лучшую сторону его социальный статус, то во втором случае достоверная информация приводит к гибели антагониста (при этом за рамками текста остаётся вопрос, желал ли герой смерти своему тестю).

В восточнославянских сказках (**327С, F Мальчик (Ивась, Жихарко, Лутонюшка) и ведьма**) используется мотив подлога, когда один персонаж выдаёт себя за другого: ведьма притворяется матерью, чтобы выкрасть и съесть мальчика, но он слышит (у него нет возможности визуально идентифицировать персонажа), что голос принадлежит не его матери: *«Нет, у моей мамки тонкий голос... ведьма зовёт, хочет меня извести»* (Свиридова 1989: 21). В первый раз ведьма не смогла обмануть мальчика, но это удалось ей в следующий раз: она подделывает голос и выманивает героя из озера: *«Иванко думал, что это мать, и приплыл. Она его схватила у мешок и понесла домой»* (Свиридова 1989: 21—22).

Теперь уже герой, стремясь спасти свою жизнь, прибегает к обману: он изображает неумеху, тем самым провоцируя Олёнку сестру на лопату, показывая, как это нужно сделать: *«А он уже*

знает и так садится, чтоб не войти в печь. То руки, то ноги растопырит... Она не управилась сести, а он её на лопату да в печь и заслонил заслонкой» (Свиридова 1989: 22).

Как обман воспринимается в сказке с контаминацией сюжетов **222В** *Война птиц и зверей* и **313А, В, С** *Чудесное бегство* попытка героя и девушки спасти свои жизни. Для этого они прибегают к оборотничеству: антагонист *«догадался... что его дочь обманывает, обозлился и снова посылает слуг с наказом уничтожить овец и пастушонка»* (Свиридова 1989: 47). Обман обнаруживается в процессе: антагонист ещё больше злится на беглецов и от своей цели не отказывается.

Царевна, персонаж другой сказки, была спасена капитаном, но после того, как один из его бывших товарищей лишил жизни другого, убийца *«ей строго приказал, чтобы она выдавала его за спасителя, а иначе ей смерть»* (**301D*** *Солдат находит исчезнувшую царевну* и **318** *Неверная жена*) (Свиридова 1989: 42). Эта информация подаётся царевной как достоверная лишь до той поры, пока не появляется капитан, на самом деле освободивший девушку от великана. Только после этого царевна объявляет во всеуслышание при большом стечении народа, кто на самом деле спас её.

С мотивом подлога связана имитация самоубийства. Сестра приводит к брату как две капли воды похожую на неё девушку, брат оказывается не в силах отличить одну от другой, поэтому прибегает к следующему средству: *«Ну, тогда я сам себя зарезу. А сам сказал слуге, чтоб зарезал быка и налил пузырь кровью. Подложил его под костюм... Он взял нож, проткнул пузырь, кровь и полилась. Тогда сестра и подскочила: „Ой, братец родной, я же не знала, что ты так сделаешь“»* (**706** *Безручка*) (Свиридова 1989: 34). Только прибегнув к обману, брат сумел узнать, кто же из двух девушек его сестра.

Персонажу данной сказки не удаётся обмануть жену, приказавшую ему отвезти сестру в лес и отрубить ей руки. Его об-

ман обосновывается нежеланием обидеть сестру или жену: «Он не хотел [отрубить руки сестре], но и жену не хотел обидеть» (706 *Безручка*) (Свиридова 1989: 34). Жена в момент совершения действия ловит супруга на обмане (брат в лесу отпускает сестру): «Жена выскакивает из-за лесины: „Не отрубал ей руки, я с тобой жить не буду“» (706 *Безручка*) (Свиридова 1989: 34). И сестра сама просит брата ради сохранения его супружеских отношений покалечить её.

Мотив подмены, имеющей положительную оценку, поскольку её осуществляет герой, используется в сказке о Мальчике-с-пальчик (700 *Мальчик-с-пальчик* и 1875 *На хвосте у волка*). Барин покупает у мужика его маленького сына, которого хочет подарить своей жене. Но герой, завязанный в платок, выбирается оттуда и сбегает, оставив вместо себя в платке экскременты. Именно этот подарок и получает барыня. Ситуация выглядит так, что муж невольно обманывает её (обман связан с чувством унижения), поскольку обещает невиданный подарок: «Ты такого гостинчика никогда ещё не видывала!» (Свиридова 1989: 31). «Подарок» вызывает смех у присутствующих, барин же реагирует следующим образом: «Ах, негодяй, обманул!» (Свиридова 1989: 31).

Мотив обмана, а точнее подмены, является сюжетообразующим в сказке на сюжет 563 *Чудесные дары*. Мужик получает в подарок от Бога за рассыпанную ветром пшеницу чудесный орех, над которым только дома можно произнести волшебные слова. Доверчивый герой раскрывает эту тайну первым встречным: хозяйка дома, где он останавливается на ночлег, просит показать ей орех. «Взяла она у мужика орех, да и поменяла на свой» (Свиридова 1986: 55). Во второй раз герой в этом же доме лишается второго чудесного подарка — осла, делающего деньги. Подмена происходит с помощью опаивания: «Хозяину понравился осёл, напоил он мужика вином... Купил он у цыган осла и обменял на того, которого привёл бедняк» (Свиридова 1986: 56).

Герой и во второй раз думает, что Бог обманул его с подарком. Поэтому он вновь отправляется к Богу. В третий раз Бог даёт мужику особый подарок — костыль. Теперь уже хозяин и хозяйка действуют сообща: *«Вот он лёг спать, да ещё не уснул, а они у него костыль тянут»* (Свиридова 1986: 56). Но похищение не удалось: мужик произнёс заветные слова, после чего костыль избил воров, и те вернули похищенные ранее подарки.

Следующая сказка — на сюжет **675 По щучьему веленью**. В ней встречается мотив лжи, выстроенной на реальных сведениях. Так, царские слуги по приказу царя пытаются доставить Ваньку во дворец, но он отказывается ехать с ними. Тогда братья героя говорят слугам о пристрастии Ваньки к красной одежде, её-то ему и обещают: *«Посулили ему слуги красный костюм и исподнее, красный колпак и ичиги, только чтобы он поехал с ними к царю»* (Свиридова 1986: 51). Но обещание не выполняется (при этом вина возлагается не на слуг, обещавших подарки, а на царя). Когда царь во второй раз приказывает доставить Ваньку во дворец, герой вспоминает об обмане: *«Ванька разочаровался в царе: костюм красный обещали, а не дали»* (Свиридова 1986: 51). Невыполнение обещанного воспринимается героем как ложь. Поэтому во второй раз Ванька едет во дворец по другой причине, в основе которой лежит его собственное желание — посмотреть на царевну (в этом случае герой получает желаемое).

Мотив введения в заблуждение используется в сказке с контаминацией сюжетов **530 Сивко-Бурко** и **532 Незнайка**: отец по очереди отправляет сыновей караулить пшеницу. Но сначала старший, а затем и средний сын ночью засыпают и пропускают вора. При этом они идентично обманывают отца: *«Всю ночь не спал и змей-вора не увидал»* (Свиридова 1989: 26). Тот же самый ответ использует и младший сын, но он скрывает противоположное: ему удалось увидеть того, кто топтал пшеницу, и герой за ложью прячет достоверную информацию.

В другой сказке сообщается: герой и два его товарища оказываются на острове. Герой с одним уходит на охоту, а второй остаётся дома варить суп. Вдруг приходит человек, съедает весь суп, а Федьку избивает. Тот, стремясь скрыть побои и завуалировать свою слабость, прикидывается болящим, имитируя головную боль: *«Ох и попадёт же мне от капитана, что голодными их оставил!»*. Завязал себе голову мокрой тряпкой, лёг на траву около хаты и лежит. Приходят его товарищи, а он жалуется, что обед не сготовлен, потому что печь страшно дымилась, и у него разболелась голова» (301D* Солдат находит исчезнувшую царевну и 318 Неверная жена) (Свиридова 1989: 40). То же самое происходит и с другим товарищем. Информация о том, верит или не верит этому герой, остаётся за рамками повествования.

Обман также выступает в качестве мести героя поймавшего его попу (и в этом случае обман оценивается положительно). Герой выливает под одеяло попу и попадье квашню. Те просыпаются и начинают обвинять друг друга:

«— Бесстыдник, да ты ещё и обмарался!

— Ты, видно, рехнулась, матушка! Сама, видно, того, а на меня сваливаешь!» (Свиридова 1989: 31) (700 Мальчик-с-пальчик и 1875 На хвосте у волка). Не зная истинной причины, персонажи обвиняют друг друга в несуществующей лжи. Такой мотив взаимного мнимого обмана характерен только для отрицательных персонажей.

Своеобразный мотив лжи, не очень распространённый в восточнославянских сказках, используется в сказке с контаминацией сюжетов 530 Сивко-Бурко и 532 Незнайка. Братья представляют себе картину, не соответствующую действительности, герой же не пытается их разубедить: получив от царевны перстень, он завязал его тряпицей. По ночам он любителю им, братья же свет перстня принимают за огонь:

«— *Ванька-дурак, не порть спичек!*

— *Да я одну»* (Свиридова 1989: 29). Подобная ситуация повторяется ещё дважды. Для этой сказки характерен ещё один мотив — отрицания: герой приходит на смотрины к царевне с завязанным пальцем. Она, обойдя всех присутствующих и не найдя среди них выполнившего царскую задачу, подходит к Ивану. Видит его завязанный палец и спрашивает:

«— *Что это у вас?*

— *Да здесь оборвало.*

— *Разрешите, я посмотрю.*

— *Да нет, здесь такой оборванный, нехорошо даже развязывать.*

— *Ничего, ничего, развяжите»* (Свиридова 1989: 29). Пожалуй, это редкая для восточнославянской волшебной сказки модель, когда недостоверная информация, предоставляемая одним персонажем, таковой и воспринимается другим: царевна не доверяет герою и хочет собственными глазами увидеть его пальцы. Даже возможные брезгливость или испуг не останавливают её.

Лишь в двух текстах восточных славян Приморья представлены межличностные отношения, выстроенные в системе координат *правда — недоверие*. Капитан находит похищенную великаном царевну и пытается вывести её на свет Божий, но она отказывается, так как боится антагониста. Герой сообщает ей, что убил великана: «*Он говорит, что великан уже без головы, но она не верит*» (Свиридова 1989: 40). В качестве доказательства капитан приносит девушке руку великана, «*но она всё ещё не верит*» (Свиридова 1989: 40). Затем он приносит ей ногу, но и эта часть тела не вызывает у царевны доверия. Лишь когда он приносит голову антагониста, царевна убеждается в достоверности слов героя. После этого царевна вновь демонстрирует капитану недоверие: на этот раз она сомневается в том, что тот послан её отцом. «*А у капитана было*

кольцо, пожалованное ему царём. Увидела царевна отцово кольцо — поверила» (Свиридова 1989: 40—41).

В сказке на сюжет **333В** *Людоедка* также трижды используется мотив правды и недоверия, но в этом случае достоверная информация поочерёдно исходит от трёх разных персонажей. Девочка направляется в гости к крёстной матери. Белый человек, встреченный ею в пути, узнав, куда она отправляется, просит её: *«Не йди, твоя мать ведьма, людей всех съест и тебя съест»* (Свиридова 1989: 23). Но речь белого человека, а затем красного и чёрного людей не вызывает доверия: девочка считает, что негативная информация о её крёстной не соответствует действительности. Подтверждение сказанному встречеными путниками девочка обнаруживает уже в локусе ведьмы: она приближается к её дому и видит висящие на воротах кишки, в сенях — стоящие людские руки и ноги. Девочка входит в дом и получает ещё одно подтверждение предупреждений: оказывается, встреченные ею путники принадлежат ведьме. Антагонистка спрашивает героиню: *«А какие новости ты принесла?»* (Свиридова 1989: 23). Девочка, видимо, поняв, что нужно защищаться, в ответ сообщает лишь часть правды: она говорит о том, что видела, но утаивает от людоедки, что слышала (хотя вопрос предполагает наличие и визуальной, и аудиальной информации): *«Я вот бачила: белый конь, белый воз, белый человек, белая собака»* (Свиридова 1989: 23). В ответ героиня слышит: *«Це мой день»* (Свиридова 1989: 23); красный человек оказывается огнём людоедки, а чёрный человек — её ночью. Девочка избегает смерти только благодаря своей находчивости: она бросает в глотку людоедке пересушенный пирожок и убегает.

Таким образом, проделанный анализ позволяет сделать ряд выводов. Для менталитета восточнославянских этносов в межличностных отношениях более значимым является представление о лжи и доверии, чем о правде и недоверии. Видимо, это

связано с развитием сюжетной линии и представлением о компонентах образов тех или иных типов персонажей. В глубинном же плане для мировосприятия русских, украинцев и белорусов в межличностных отношениях более важна информация о негативных составляющих взаимоотношений, поскольку самоидентификация слушателей сказки происходит с тем, кого обманывают, или с тем, кто говорит правду (т.е. на кого проецируются ложь или недоверие, а это в большинстве случаев происходит с героем), а не с обманывающим или с недоверяющим.

Тексты восточнославянских народных сказок Приморья позволили выявить следующее. Чаще других типов персонажей лгут антагонисты, чтобы причинить герою физический вред (убить его или покалечить). Если же для этой цели лжёт герой, то он калькирует поведение антагониста, тем самым сохраняя свою жизнь. Т.е. для героя в критический момент собственная жизнь является большей ценностью, чем жизнь антагониста. Для восточнославянской сказки не характерно смирение, которое приводит к лишению жизни смирившегося. Ложь, связанная с сокрытием достоверной информации, преимущественно приписывается положительным персонажам (в том числе герою, помощнику, второстепенным положительным персонажам). Поскольку в числовом соотношении в проанализированных текстах мужские сказки (где главное действующее лицо — герой) преобладают над женскими (в них сюжетная линия следует за героиней), то обманывают или подвергаются обману чаще мужские персонажи, чем женские. Чаще лгут старшие младшим или ровесники ровесникам, не популярна ложь младших персонажей старшим по возрасту, хотя встречается и эта модель взаимоотношений.

Чаще всего ложь антагонистов связана с обещанием дать в собственность что-либо обманываемому (жену, предметы одежды, еду), но на самом деле обманываемого ожидает другое (а именно лишение чего-либо, ему принадлежащего, чаще

всего — жизни) или же обещание (дарение одежды) вовсе не выполняется. Т.е. чаще всего за обещанием чего-либо хорошего скрывается подлог чего-то плохого. В восточнославянских народных волшебных сказках Приморья встречается и попытка скрыть свои промахи (в частности, невыполнение задачи отца) под недостоверной информацией (персонажи ничего не видели якобы потому, что вор так и не появился, а не потому, что заснули ночью). Реже персонаж плохим стремится завуалировать хорошее (как герой в случае с кольцом, которое было спрятано под тряпицей; герой, выдававший блеск кольца за огонь от сожжённых спичек и пр.).

В большинстве случаев обман возникает по инициативе обманывающего, реже инициатором выступает другой персонаж — антагонист, вынуждающий положительного персонажа посредством шантажа лгать или наносить вред третьему лицу. Таким образом, можно сделать следующий вывод: для восточнославянских этносов при пересечении систем координат *ложь — правда и жизнь — смерть* предпочтение отдаётся сохранению собственной жизни, отстаивание правды в данном случае не актуально, но при этом ложь носит временный характер, пока не возникает возможность обнародовать правду.

Лишь в двух текстах восточнославянской народной волшебной сказки Приморья был использован мотив проверки информации на достоверность. Причём недоверие проявляли женские персонажи мужским (жена (отрицательный персонаж), невеста (положительный персонаж) — мужу, жениху (оба — положительные персонажи)). Выявление правды осуществляется без задержки во времени: как только персонаж солгал, его сразу же выводят на чистую воду. Это происходит посредством личного получения визуальной информации. Видимо, согласно менталитету восточнославянских этносов, аудиальная информация не столь достоверна (*лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать*).

Как правило, если один персонаж вводит в заблуждение другого, против него зло и направляется. Но в народных волшебных сказках русских, украинцев и белорусов Приморья встречаются и другие модели: один персонаж ложёт двум другим, лишь одному из которых ложь может принести вред; один персонаж прибегает к обману двух других, при этом оба они обвиняют друг друга; одно и то же действие может быть связано с двумя типами обмана: невольным, о котором персонаж и не подозревает, и преднамеренным (так барин вводит в заблуждение барыню, а герой — барина).

В системе координат *правда — недоверие* в проанализированных текстах Приморья задействованы положительные персонажи: герой и царевна, героиня и помощники. Информация, вызывающая недоверие, связана с антагонистами: в первом случае она положительная для воспринимающей её царевны, во втором — отрицательная для девочки. В качестве подтверждения достоверности слов выступают предметные реалии, что для системы координат *ложь — доверие* свойственно в меньшей мере. В восточнославянской сказке Приморья отражено как однократное подтверждение достоверности информации, так и троекратное.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кузина С.В. Большая книга вранья. Полная практическая энциклопедия. М.: Астрель, 2012. 1088 с.
2. Николаева Е. Как и почему лгут дети? Психология детской лжи. СПб.: Питер, 2012. 176 с.
3. У ключика у гремучего: Дальневосточный фольклор / сост. Л. Свиридова. Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1989. 255 с.
4. Фольклор Дальнеречья / сост. Л.М. Свиридова. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1986. 288 с.

Г.С. Поповкина

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА СЛАВЯН И ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ МЕДИЦИНЫ

Православие оказало колоссальное влияние на все сферы жизни русского народа и в настоящее время остаётся живым и востребованным явлением. Полагаем, что и в формирование медицины в России оно внесло свой вклад. Каким был и остаётся сейчас этот вклад, попробуем разобраться в данной статье, проследив пути развития российской медицины от зарождения до наших дней и выявив, какую роль в них играло христианство.

Среди трудов по истории отечественной медицины известна работа Л.Я. Скороходова, вышедшая в свет в 1926 г. и переизданная в 2010 г. Исследователь отмечает, что уже в XI в. при монастырях строились некие «богадельни», находятся подвижники, известные своей целительской помощью, переводятся первые медицинские книги. Однако он полагает, что «первым в настоящем смысле слова больничным учреждением в России нужно считать приёмный покой для раненых, устроенный в 1612 г. монахами Троице-Сергиева монастыря». И хотя автор не мог не заметить, что к этому времени уже имелась «медицина народная и монастырская», по его мнению, не существовало «самостоятельной национальной русской медицины» вплоть до второй половины XIX в. (Скороходов 2010: гл. 1, 2). Подобной точки зрения придерживается и Н.А. Богоявленский, утверждающий, что больницы при монастырях «обеспечивали в первую очередь интересы социальной верхушки и никогда не были филантропическими учреждениями для социальных низов» (Цит. по: Мирский 2005).

Однако видный историк медицины М.Б. Мирский, напротив, считает, что «подобные идеологизированные представления не соответствуют объективной истине», а с организацией на

Руси монастырей стали появляться и больницы, которые «были специальными учреждениями, где работали опытные лечы — „врачи-профессионалы“» (Мирский 2005). Действительно, до принятия Православия на Руси существовала народная, княжеская и ремесленная медицинская помощь. Врачи-ремесленники брали плату за свои услуги, потому этот вид медицинской помощи, как и княжеская медицина, не был доступен широким слоям населения (Черкасова 2004: 60). Знахари также лечили «по требованию» — индивидуально каждого обратившегося. Способы их лечения совмещали позитивно-рациональные и магические приёмы. Принятие Русью Православия, конечно, внесло внешние изменения в практику знахарей, однако по существу их методы врачевания остались преимущественно магическими, а не православными, и, конечно же, не организованными в какие-либо медицинские центры.

Возникновение организованной медицинской помощи связано, прежде всего, с созданием и развитием Киево-Печерского монастыря, при котором существовал больничный корпус («больничный монастырь») — «...значительное для того времени учреждение с отдельным, специально закреплённым штатом монахов. Больничный монастырь всегда находился под общим управлением лавры» (Черкасова 2004: 58—59). Больницы существовали при многих известных монастырях: Троице-Сергиевом, Кирилло-Белозёрском, Ново-Девичьем и др. (Черкасова 2004: 58). Долгое время монастырские больницы оставались единственным видом организованной медицинской помощи населению. Так, характеризуя взаимодействие медицины и религии в России, А.Е. Черкасова говорит о монастырском периоде продолжительностью со второй половины XI в. до 1844 г. (Черкасова 2004: 74). Для сравнения: в Европе начало организованной медицинской помощи, так называемое рождение клиники, относится к первым десятилетиям XIX в.: «...следовало бы создать медицину, в достаточной степени связанную

с государством, чтобы она могла в согласии с семьёй осуществлять постоянную, всеобщую, но дифференцированную политику помощи. Медицина становится национальной задачей» (Фуко 1998: 47). До этого времени «естественным местом болезни» было «естественное место жизни: семья» (Фуко 1998: 44), а, например, организация в России с 1865 г. земской медицины являлась делом новым, не имеющим примеров за границей (Пристанскова 2006: 70—73).

Следует отметить, что до образования Киево-Печерского монастыря на Руси были и другие монастыри, тем не менее открытие первой общественной больницы состоялось именно в нём. По всей видимости, это связано с тем, что в данной обители впервые на Руси Феодосий Печерский ввёл общежительный устав, воспринимавшийся в русской церковной традиции как устав Студийского монастыря или как устав преподобного Феодора Студита. Позднее он был принят всеми русскими монастырями и сохранялся в качестве единственного устава церковной жизни вплоть до второй половины XIV в., когда начался длительный процесс его замены на устав Иерусалимский (Пентковский 2001: 218).

Студийский устав известен наличием в нём особой главы «О больнице и странноприимстве», регламентирующей основные принципы организации и функционирования лечебниц при монастырях: игумену следовало «тщатися» о больных, как живущих в монастыре, так и приходящих. В монастыре должен быть врач, заботящийся о больных («но врачом убо в монастыре якоже речено есть быти и потщатися: устроити же ему пластырь и масло и ино еже подобает уготовати на тех издание от хранительника подаемое») («О больнице и странноприимстве»). Используемые в лечении «зелия», мёд и т.д. предписывалось готовить заранее. Больного и бездомного странника наказывалось обеспечить всем необходимым, обустроив его пребывание в «недужном храме, пока излечится», а потом дав всё нужное

в дорогу. «Старым и всякия помощи не имущим» следовало поставить «одры равночисленны» и снабдить их всем «потребным» («О больницы и странноприимстве»).

Весьма вероятно, что именно избрание студийского устава для Киево-Печерского монастыря явилось для преподобного Феодосия Печерского, тщательно следившего за чётким соблюдением монашеских заповедей Феодора Студита и устроившего жизнь в своём монастыре строго по избранному уставу, идейным вдохновением и руководством по организации монастырской больницы. Феодосий Печерский первый понял и воплотил в жизнь идею социальной, общественно значимой работы Церкви, используя для этого византийский опыт обустройства монастырей. Примечательно, что, несмотря на замену Студийского устава Иерусалимским во второй половине XIV в., некоторые главы, в числе которых и глава о больницах и странноприимцах, переиздаются практически в неизменном виде в составе Церковного устава (Типикона) и в современных изданиях. По справедливому замечанию А.М. Пентковского, это свидетельствует о непрерывности традиции, начало которой положил преподобный Феодосий Печерский (Пентковский 2001: 222).

В Киево-Печерском монастыре особый больничный корпус обслуживался, как мы отмечали выше, специальным штатом монахов, которые, по всей видимости, проходили послушание, ухаживая за больными. Православное врачевание предполагает использование медикаментозных средств и лечение при помощи молитв, святой воды, просфор, церковных таинств (например, Таинства Соборования) и т.п. В монастырях собирался и обрабатывался опыт народной медицины, о чём свидетельствуют сохранившиеся, хотя и в небольшом количестве, «лечебники».

Кроме этих методов, в церковной практике допускалось исцеление по благодати или лечение по молитве святого, обла-

давшего благодатным даром чудотворений. Киево-Печерская Лавра прославлена прижизненными чудесами таких святых, как Феодосий, Алипий, Агапит, Дамиан: по их молитве исцелились тяжело или неизлечимо больные люди. Однако исцеление по благодати не могло применяться в больничных условиях, так как дар чудотворений — это личный (а потому непредсказуемый) дар Бога человеку. В условиях стационара же пациентам требовалась определённая, систематическая помощь. Тем не менее присутствие в монастыре подвижника, известного чудесным даром, с одной стороны, видимо, привлекало в монастырь желающих исцелиться, с другой — давало больным дополнительную возможность избавления от недуга.

Медицинская помощь страждущим — одна из форм социального служения Церкви: массовое больничное обслуживание населения в России выросло именно из церковных лечебниц. Так, в Москве первая в городе больница с аптекой для бедных открылась при Феодоровском монастыре в начале XVII в., ранее такие блага были доступны только знатным особам (Лебедева). С созданием государственных аптек связано появление и развитие государственной медицинской службы (Власов 1986). В 20-х гг. XVII в. был основан Аптекарский приказ, в чьи задачи входили разведение и сбор лекарственных растений в аптекарских огородах (садах), известных в Москве ещё со времён Ивана III. Сбор лекарственных трав возлагался на податные сословия в качестве обязательной повинности. Существовал и целый штат особых сборщиков — «травников». Лекарственное сырьё поступало на особые склады, т.н. аптекарские двory. При Петре I аптекарский огород, находившийся у кремлёвской стены, перенесли в Мещанскую слободу, в 1805 г. он перешёл в собственность университета и стал называться Ботаническим садом. Аптекарский приказ создал довольно стройную по тем временам систему сбора лекарственных растений (Власов 1986).

Позднее были организованы общины сестёр милосердия, основанные на христианских принципах любви и сострадания ближнему. Первая — в 1844 г. — Свято-Троицкая община, ознаменовавшая возникновение явления более значимого в социальном отношении, чем монастырские больницы (Черкасова 2004: 61). Наибольшее развитие сестричества получили при создании во время Крымской войны по инициативе Великой княгини Елены Павловны Крестовоздвиженской общины сестёр милосердия, первым руководителем которой был Н.И. Пирогов. Сёстры милосердия носили как отличительный знак общины золотой крест на голубой (Андреевской) ленте, символизирующий единство во имя общей христианской цели (Захаров 1997). На кресте были надписи: «Возьмите иго Моё на себя» и «Ты, Боже, крепость моя». Свой выбор Елена Павловна объяснила так: «...только в смиренном терпении крепость и силу получаемы от Бога» (Ермакова 2007). Большую известность получила Марфо-Мариинская обитель, учреждённая Великой княгиней Елизаветой, причисленной Церковью к лику святых. Служению в качестве сестёр милосердия посвящали себя и царственные особы. А.Е. Черкасова отмечает, что в подготовке сестёр уделялось внимание «приучению их к религиозно-нравственному попечению о больных и раненых воинах» (Черкасова 2004: 61). Это, на наш взгляд, ещё раз подтверждает мысль о том, что именно христианские принципы служения ближнему стали духовным обоснованием для создания общин. В 1990-х гг., после долгого перерыва, вызванного Октябрьской революцией, возрождение общин сестёр милосердия происходило именно в лоне православных приходов (Общины сестёр милосердия).

Несмотря на появление государственных лечебных учреждений, традиция помощи нуждающимся в лечении сохранялась в монастырях вплоть до Октябрьской революции. Так, учреждённый в Приморье в 1894 г. Свято-Троицкий Николаевский мужской монастырь, несмотря на то, что отстраивался

«с нуля», содержал собственную больницу: «Вблизи лавочки построен дом, в коем в настоящее время помещается больница на несколько кроватей... при больнице имеется очень хорошая аптека с лучшим подбором лекарств: ни одна из сельских аптек Приморской области не обладает таким ассортиментом лекарств, какая имеются здесь. Аптека и больничные палаты содержатся весьма аккуратно, в образцовом порядке и чистоте» (Далёкая обитель на краю Руси 2008: 31). Весьма продолжительное время монастырь был опорой сельскому населению в «нуждах духовных и телесных»: «...заболеет ли кто из семьи или занеможет скотина — лошадь, корова — всякий идёт в монастырь с просьбою помочь его горю» (Далёкая обитель на краю Руси 2008: 93). После Октябрьской революции монастырь был закрыт. Его восстановили лишь в 1995 г., и в настоящее время он обустраивается на новой территории.

Социальное служение Церкви, связанное с медицинской поддержкой нуждающихся, осуществляется и в настоящее время. Так, во Владивостоке при Покровском кафедральном соборе по благословению архиепископа Владивостокского и Приморского Вениамина в феврале 2004 г. при приходе храма св. пр. Иоанна Кронштадтского создан душепопечительский центр реабилитации нарко- и алкоголезависимых. Уже с июля 2004 г. при приходе действует стационар, где круглосуточно находятся нарко- и алкоголезависимые, это люди разного социального статуса в возрасте от 19 до 50 лет. Максимальное количество одновременно проходивших реабилитацию — 42 чел., режим пребывания — круглосуточный, дневной стационар, амбулаторный. Реабилитация «основана на православном мировоззрении и включает в себя всё, что обычно используют в своей жизни христиане, стремящиеся стать истинными последователями Христа» (Душепопечительский центр реабилитации). С 2006 г. реабилитация воспитанников центра осуществляется также на подворьях на о. Русском и в с. Новодевица

Хорольского района Приморского края, где они занимаются сельскохозяйственными работами: выращивают овощи и фрукты, разводят домашний скот, птиц, пчёл, благоустраивают территорию, ремонтируют жилое здание. Центр содержится на целевые пожертвования и средства прихода (Душепопечительский центр реабилитации).

Деятельность этого душепопечительского центра замечена и высоко оценена Управлением службы наркоконтроля по Приморскому краю: в декабре 2011 г. протоиерей Александр Талько, активно работающий в деле реабилитации наркозависимых, был награждён памятным знаком «За заслуги» (Руководитель епархиального центра...). В марте 2012 г. Владивостокской епархией и Управлением Федеральной службы РФ по наркоконтролю подписано Положение о Попечительском совете, который будет содействовать Душепопечительскому центру по реабилитации нарко- и алкоголезависимых при Покровском кафедральном соборе (При Владивостокской епархии...).

Но не только идеи социального служения, а с ними больницы и аптеки, пришли в медицину вместе с христианством. Необходимо упомянуть также о тех нравственных принципах, о той главной идее служения и любви, которые усвоила российская медицина у Православия. Как нельзя лучше об этом сказано в письме близкого друга, семейного врача великого русского философа И.А. Ильина, который говорил об этом человеке: «Он лечил своих пациентов иначе, чем иностранные доктора, лучше, зорче, глубже, ласковее и всегда с большим успехом» (Ильин 2007: 826). Неизвестный друг философа пишет о том, что для российской медицины долгое время были характерны соответствие «прочной и сознательной русской медицинской традиции», соотнесённость с Православием, понимание того, что деятельность врача есть дело служения, а не дело дохода, любовь и чуткость к больному, понимание его индивидуальности: «Служение врача есть служение *любви*

и *со-страдания*; он призван любовно обходиться с больным... Эти правила... укоренены в традициях русской духовной и медицинской культуры и должны быть переданы по возможности новым подрастающим поколениям русских врачей» (Ильин 2007: 726, 735).

Однако сегодня одним из важных недостатков лечения стал формализм, иногда даже ориентированность на доходность. Думается, что современная медицина находится в серьёзном нравственном кризисе, ей недостаёт как раз внутреннего стержня, этической основы, способной стать опорой и ориентиром в сложившейся сложной ситуации. Нельзя не сказать о тех врачах, которые пытаются приблизиться к упомянутой выше традиции русского врачевания, но нередко приходят к скорому эмоциональному выгоранию, психологической усталости и, как следствие, к равнодушию и отвлечённости от пациента. Ещё одна категория медицинских работников, замечая эти особенности своей профессии, пытается бороться с ними, изыскивая пути утверждения нравственных принципов и здоровой психологической разгрузки.

Нередко соотносить профессиональную деятельность с духовными исканиями медработников побуждают религиозные убеждения: в нашей стране существует Общество православных врачей России (ОПВР), имеющее во многих городах свои отделения. ОПВР было образовано по решению представителей 49 епархий Русской православной церкви, участвовавших в I Всероссийском съезде православных врачей, который проходил в Белгороде 29—30 сентября 2007 г. 12 октября 2007 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей благословил деятельность Общества православных врачей России, присвоив ему имя святителя Луки, архиепископа Симферопольского — исповедника и врача (ОПВР).

Основными задачами этой организации являются привнесение христианских ценностей в российскую медицину, а также

улучшение медицинской помощи и качества здоровья населения России. Общество основывается как на духовном врачевании, осуществляемом священнослужителями Русской православной церкви, так и на оказании членами региональных обществ посильной безвозмездной профессиональной медицинской помощи, понимаемой православными врачами как служение страдающему человеку. В ОПВР входят православные верующие, работающие по медицинской специальности. Как правило, региональные отделения общества возглавляются священниками, которые до принятия сана были врачами.

Яркий пример — Общество православных врачей Владивостока (святителя Луки Войно-Ясенецкого), созданное в городе в апреле 2004 г. Одними из главных своих целей оно полагает «объединение врачей православного вероисповедания для сохранения традиций русской медицины», «содействие восстановлению церковной и монастырской медицины», а также «организацию системы квалифицированной диагностической, лечебной и профилактической помощи священно- и церковнослужителям православных храмов на базах лечебно-профилактических учреждений г. Владивостока Приморского края, где работают православные врачи». Члены общества осуществляют просветительскую, лечебно-консультативную (в случаях, когда требуется помощь врача православного вероисповедания), миссионерскую, благотворительную деятельность, работают в службах милосердия, координируют действия братств, сестричеств, обществ, а также отдельных мирян при оказании врачебной помощи бедным и социально незащищённым слоям населения (ОПВ).

Ещё один вариант поиска нравственных оснований медицинской деятельности — когда врач поступает именно как представитель профессионального сообщества (не исключая и личных причин). Образцом таких поисков может послужить деятельность врачей Приморского отделения Российской общественной

организации Ассоциации гинекологов-эндокринологов, одним из приоритетных направлений работы которой является пропаганда семейных традиций.

Ассоциация воссоздаёт и в течение 10 лет отмечает традиционный праздник «Бабы каши». Это единственная общественная организация Владивостока, проводившая празднование Дня семьи — дня Святых Петра и Февронии Муромских — 8 июля 2008 г. и продолжающая отмечать его и в последующие годы.

Однако и данная организация старается продвигать этические ценности, основанные на православной культуре. Рассмотрим это на примере воссозданного ими традиционного праздника «Бабы каши».

Праздник «Бабы каши» проводится ассоциацией с января 2005 г. Обращение современных врачей к православной культуре и традиции бабьих каш продиктовано, по-видимому, потребностью обрести корни в народной культуре, ощутить себя звеном уходящей вглубь веков традиции повитух. Атмосфера праздника всегда очень дружественная, можно сказать, домашняя, чувствуется желание организаторов придать торжеству традиционное звучание: исполняются народные песни, приглашаются ансамбли народной музыки, проводятся народные игры, устраиваются хороводы. Угощение тоже напоминает традиционную обрядовую еду: гостям предлагаются пироги, блины и, конечно, каша. Этому блюду на празднике отводится особое место: обязательно проводится конкурс на лучшую кашу, приготовленную современной повитухой (врачом), шуточные конкурсы для гостей (например, на знание пословиц и поговорок про кашу). В организации праздника получила отражение православная символика: часто с приветственным словом выступает православный священник, присутствуют иконы (в выступлениях ансамбля «Традиция»), происходит их вручение гостям праздника, особенно тем, кто ждёт малыша в наступающем году, и даже в гимне повитух поётся

о том, как «...младенца как Святого Духа ждут». Всё общение ведётся благочинно (присутствие священника вовсе не выглядит некоей данью моде) и не напоминает корпоративную вечеринку. В ряде постановок, слайд-шоу и выступлений отчётливо звучит неудовлетворённость врачей медико-биологическим пониманием процесса деторождения и потребность его этического осмысления. На одном из таких мероприятий было показано слайд-шоу, посвящённое материнству и детству, сопровождавшееся воображаемым диалогом ещё не родившихся близнецов о жизни после рождения, в котором ясно просматривалась отсылка к православной концепции (и сомнениям в ней неверующих) о жизни после смерти (Личный архив автора. «Бабы каши»).

Связано это с тем, что в организацию входят люди, если и не воцерковлённые, то «православно-ориентированные» и, возможно, задумывающиеся о необходимости воцерковления. Но главное — ценности, объединяющие участников праздника (семья, забота о детях, милосердие), носят отчётливо православный характер. И церковь, и медицина имеют то общее, что создаёт благоприятные условия для принятия православной культуры в качестве морально-этического базиса современной медицины. Факт наличия у этого праздника уже десятилетней истории свидетельствует, что обращение к православным концепциям и, в их русле, к традиционным представлениям достаточно успешно восполняет образовавшуюся лакуну в этической основе научной медицины.

Итак, можно сделать вывод, что организованная медицинская служба появилась в России в связи с укреплением и распространением Православия. Вплоть до революции 1917 г. нравственным образцом для российской медицины были его идеи и принципы. В настоящее время в поисках морально-этического основания своей деятельности медики также нередко обращаются к живой православной традиции.

Приложение 1

О ПРИЗВАНИИ ВРАЧА

«Этот способ лечения соответствует прочной и сознательной русской медицинской традиции... деятельность врача есть дело служения, а не дело дохода; а в обхождении с больными это есть не обобщающее, а индивидуализирующее рассмотрение; и в диагнозе — мы призваны не к отвлечённой „конструкции“ болезни, а к созерцанию её своеобразия. Врачебная присяга, которую приносили врачи и которою мы все обязаны русскому православию, произносилась у нас с полною и благоговейною серьёзностью... Но... главное — то, что молчание предполагалось как несомненное. Именно — любовь. Если этого нет, то нет главного двигателя, нет „души“ и „сердца“. Тогда всё вырождается, и врачебная практика становится отвлечённым „подведением“ больного под абстрактные понятия болезни и лекарства. Но на самом деле пациент совсем не есть отвлечённое понятие, состоящее из абстрактных симптомов: он есть живое существо, душевно-духовное и страдающее, он совсем индивидуален по своему телесно-душевному составу, совсем своеобразен по своей болезни. Именно таким должен врач увидеть его, постигнуть и лечить... Эти правила... укоренены в традициях русской духовной и медицинской культуры и должны быть переданы по возможности новым подрастающим поколениям русских врачей».

Источник: Ильин И. Путь к очевидности. Гл. 12. О призвании врача // Ильин И. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М.: Эксмо, 2007. С. 826—835.

Приложение 2

РАЗГОВОР НЕРОДИВШИХСЯ МЛАДЕНЦЕВ

В животе беременной женщины разговаривают двое младенцев. Один из них — верующий, другой — неверующий.

Неверующий младенец:

— Ты веришь в жизнь после родов?

Верующий младенец:

— Да, конечно. Всем понятно, что жизнь после родов существует. Мы здесь для того, чтобы стать достаточно сильными и готовыми к тому, что нас ждёт потом.

Неверующий младенец:

— Это глупость! Никакой жизни после родов быть не может! Ты можешь себе представить, как такая жизнь могла бы выглядеть?

Верующий младенец:

— Я не знаю все детали, но я верю, что там будет больше света и что мы, может быть, будем сами ходить и есть своим ртом.

Неверующий младенец:

— Какая ерунда! Невозможно же самим ходить и есть ртом! Это вообще смешно! У нас есть пуповина, которая нас питает. Знаешь, я хочу сказать тебе: невозможно, чтобы существовала жизнь после родов, потому что наша жизнь — пуповина — и так уже слишком коротка.

Верующий младенец:

— Я уверен, что это возможно. Всё будет просто немного по-другому. Это можно себе представить.

Неверующий младенец:

— Но ведь оттуда ещё никто никогда не возвращался! Жизнь просто заканчивается родами. И вообще, жизнь — это одно большое страдание в темноте.

Верующий младенец:

— Нет, нет! Я точно не знаю, как будет выглядеть наша жизнь после родов, но в любом случае мы увидим маму и она позаботится о нас.

Неверующий младенец:

— Маму? Ты веришь в маму? И где же она находится?

Верующий младенец:

— Она везде вокруг нас, мы в ней пребываем и благодаря ей движемся и живём, без неё мы просто не можем существовать.

Неверующий младенец:

— Полная ерунда! Я не видел никакой мамы, и поэтому очевидно, что её просто нет.

Верующий младенец:

— Не могу с тобой согласиться. Ведь иногда, когда всё вокруг затихает, можно услышать, как она поёт, и почувствовать, как она гладит наш мир. Я твёрдо верю, что наша настоящая жизнь начнётся только после родов.

Источник: Личный арх. автора. Папка «Бабы каши». Файл «Притча»

ЛИТЕРАТУРА

1. Агапит Печерский. Официальный сайт святой Успенской Киево-Печерской Лавры. URL: http://www.lavra.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=58 (дата обращения: 03.07.2015).
2. Власов П.В. Из истории московских больниц — аптекарский приказ // Здоровье, 1986. № 11.
3. Далёкая обитель на краю Руси. Владивосток, 2008.
4. Душепопечительский центр реабилитации // Сайт покровского Кафедрального собора Владивостока. URL: <http://pokrovadv.ru/index.php/component/k2/item/184-dpts> (дата обращения: 19.06.2014).
5. Ермакова З. Великая княгиня Елена Павловна // Московский журнал, 2007. № 5. URL: <http://mj.rusk.ru/show.php?idar=801320> (дата обращения: 15.09.2014).
6. Ильин И. Путь к очевидности. Гл. 12. О призвании врача // Ильин И. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М.: Эксмо, 2007. С. 826—835.
7. Лебедева Е. Храм святого Феодора Студита. Интернет-журнал Средненского монастыря. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/culture/svmos-fedorstudit.htm> (дата обращения: 03.07.2015).
8. Личный арх. автора. Папка «Бабыи каши». Файл «Притча».
9. Мирский М.Б. Медицина России X—XX веков: очерки истории. М.: РОССПЭН, 2005. URL: http://www.booksite.ru/ancient/reader/work_1_02.htm (дата обращения: 01.07.2015).
10. «О больнице и странноприимстве» // Типикон. М.: Издание Свято-Троице-Сергиевой лавры, 1992.
11. Общество православных врачей (ОПВ). URL: http://www.pokrovadv.ru/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=13&Itemid=5 (дата обращения: 03.07.2015).
12. Общество православных врачей России (ОПВР). URL: <http://www.orvr.ru/> (дата обращения: 03.10.2014).
13. Общины сестёр милосердия // Благотворительность в России. URL: <http://charity.lfond.spb.ru/sisterhood> (дата обращения: 03.07.2015).
14. Пентковский А.М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001.
15. Преподобный Алипий Печерский. URL: http://www.saints.ru/a/30_Alipiy.html (дата обращения: 07.07.2015).

16. При Владивостокской епархии создан Попечительский совет для поддержки недугующих наркоманией. URL: <http://vladivostok.eparhia.ru/news/2012/?ID=6408> (дата обращения: 19.06.2014).
17. Пристанкова Н.И. Организация земской медицины в Российской империи в XIX веке // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Вып. № 23. Т. 5. 2006. С. 70—73.
18. Руководитель епархиального центра помощи наркозависимым награждён памятным знаком Наркоконтроля. URL: <http://vladivostok.eparhia.ru/news/eparchy/?ID=5540> (дата обращения: 19.06.2014).
19. Скорородов Л.Я. Краткий очерк истории русской медицины / науч. ред. и коммент. М.В. Супотницкого. М.: Вузовская книга, 2010. 430 с. URL: <http://supotnitskiy.ru/book/book7.htm> (дата обращения: 07.07.2015).
20. Фуко М. Рождение клиники. Археология врачебного взгляда. М.: Смысл, 1998.
21. Черкасова А.Е. Взаимодействие медицины и религии (на примере российской медицины и русского православия). М.: Софт Издат, 2004.

В.А. Тураев

**РУССКИЕ СТАРОЖИЛЫ
НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ СИБИРИ:
ОСОБЕННОСТИ ХОЗЯЙСТВА, КУЛЬТУРЫ,
ЯЗЫКА И ИДЕНТИФИКАЦИИ**

Движение русских людей на восток, начавшееся ещё в XVI в., к середине XVII в. достигло берегов Тихого океана. За неполные сто лет русские служилые и промышленные люди прошли громадное расстояние. На бескрайних пространствах тайги и тундры возникли зимовья, остроги и острожки, пролегли первые дороги-тропы. Началось формирование постоянного русского населения — будущих «кержаков», «бухтарминцев», «кударинцев», «семейских», «убинцев», «чикойцев», известных ныне чаще всего как «сибиряки».

В отличие от старожильческих групп русских в Сибири, Россия до конца XIX в. практически ничего не знала о своих гражданах, заброшенных судьбой на её дальневосточные окраины. Участники первых экспедиций, оказавшись в этих местах, удивлялись их жителям: они не знали о существовании колеса, спрашивали, как растёт мука, изумлялись, узнав, что землю пашут, что собак держат просто так, для забавы. Дальность пути они измеряли древними «днищами» (расстояние, которое можно пройти на лодке вниз по течению под вёслами за один день) или временем, необходимым для того, чтобы в чайнике вскипела на костре вода (Биркенгоф 1972: 7). Керосиновая лампа, которую привёз с собой в 1912 г. сосланный на Индигирку эсер В.М. Зензинов, потрясла её жителей не меньше, чем если бы посреди полной ночи вдруг выглянуло солнце (Чикачев 1990: 4).

Своеобразным оазисом русской старожильческой культуры на Дальнем Востоке изначально были бассейны северовосточных рек — Яны, Колымы, Индигирки, Анадыря, Гижиги, Камчатки. Десятки их больших и маленьких притоков вот уже

несколько столетий носят русские названия: Берёзовка, Ожогина, Ясачная, Рассоха, Еловка, Струкова, Богданиха. Открытие и заселение этих мест русским человеком началось одновременно с их присоединением к российскому государству. Огромную роль в данном процессе сыграло промысловое предпринимательство. К сожалению, об этой стороне сибирской одиссеи русского человека мы знаем не так уж много. Охотники-промысловики, проникавшие на новые земли зачастую задолго до появления там казачьих отрядов, как правило, не писали по этому поводу никаких «скасок». Больше того, чтобы не платить пошлину за добытую пушнину, они предпочитали вообще не «светиться» перед местными властями. Об их истинной роли можно судить по косвенным данным, в частности, по статистике русского населения в Якутии. В первые годы существования Якутского (Ленского) воеводства число промышленных и торговых людей там превышало служилое население в 5—6 раз (Гурвич 1963: 73, 76).

Русские промысловики концентрировались вдали от воеводской власти — в бассейнах отдалённых рек (Оленёка, Яны, Индигирки, Колымы, Алазеи, Анадыря). По мере того, как истощались промысловые ресурсы, часть промышленников покидала северо-восточные реки, другая оседала на постоянное жительство. О многих из них власти, судя по всему, даже не подозревали. В 1735 г. участник Великой северной экспедиции В. Прончищев обнаружил в устье реки Оленёк неизвестное русское селение, в котором проживало 12 промышленников. Неизвестные властям русские заимки были в Хатангском заливе. К XIX в. только на Колыме и Индигирке имелось несколько десятков русских поселений (Ожогино, Полоусное, Кузьмичёво, Русское Устье, Станчик, Керетово, Мархаяново, Кабачково, Походск и др.), жители которых вели своё происхождение от казаков и промышленников XVII в. В начале XX в. на севере Якутии насчитывалось около 2 тыс. русских старожилов. В на-

стоящее время их потомки (чуть более 1 тыс. чел.) проживают в сёлах Русское Устье, Походск, в посёлках Чокурдах и Черский (Чикачев 2007: 16).

В каждой старожильческой общине существовали свои версии происхождения. Самая экзотическая и неправдоподобная — история появления русских на Индигирке. Согласно устным преданиям русско-устынцев, их предки достигли устья Индигирки морским путём «прямо из России» чуть ли не в царствование Ивана Грозного. Высказывались предположения, что русско-устынцы — потомки сосланных на Север бояр, которые со временем перебрались на кочах по Ледовитому океану далее на Восток. Как бы ни были привлекательны подобные версии, всё на самом деле гораздо проще и обыденнее. Основателями первых русских поселений на Индигирке, Колыме, Алазее и других северных реках являлись служилые и промышленные люди, и начался данный процесс уже в 40-х гг. XVII в. Об этом убедительно свидетельствуют многие фамилии русско-устынцев, ожогинцев, колымчан. Они в точности соответствуют фамилиям казаков, мореходов, промышленных людей, известным по русским документам того времени. Позднее к этим коренным, или, как говорили на Индигирке, «досельным» фамилиям, добавлялись новые «присельщики». В частности, после ликвидации Анадырского острога часть казаков была отправлена на Колыму, чтобы спустя полвека вновь вернуться на Анадырь, положив тем самым начало ещё одной старожильческой общине русских — марковцам. Не подлежит сомнению, что от казаков — первых открывателей и покорителей Камчатки — ведут своё происхождение и её русские старожильческие общины.

Русское служилое население состояло из двух категорий: «сменяемых погодно» и «жилых». Сменяемые (приказчик, целовальник, толмач, несколько казаков, сопровождавших обычно ясачную казну), отправляясь на службу, оставляли семьи в Якутске. «Жилые» служилые люди находились на местах службы

постоянно. Как правило, они брали в жёны местных женщин, имели детей. Именно из этой категории и формировалось постоянное русское население на Северо-Востоке, где в первые десятилетия XVIII в. общая численность «жилых» служилых людей вместе с семьями составляла около 800 чел. (Гурвич 1966: 120).

Тесно связанные брачными отношениями с местными народами, русские постепенно сближались с юкагирами, эвенями, коряками, ительменами, положив начало формированию широко известных групп русского старожильческого населения — индигирщиков, колымчан, гижигинцев, камчадалов. Уже второе поколение этих русских, состоявшее по большей части из метисов, мало чем отличалось от коренных народов. В своё время русский философ В.В. Розанов писал: «В нормальном укладе жизни не столько жена переходит в род мужа, сколько муж вступает в род жены». Именно так и происходило на Северо-Востоке, казаки и промышленники, вынужденные жениться на женщинах местных народов, рано или поздно попадали под культурное влияние родственников своих жён.

В отличие от США, ряда других стран, где метисация воспринималась крайне негативно, на борьбу с ней привлекались административные, политические и социальные ресурсы, а сами метисы превращались в изгоев, на российском Дальнем Востоке как для самих аборигенов, так и для европейских поселенцев это явление не затрагивало социальных основ аборигенных обществ. Малочисленность русского населения, преобладание мужчин, стабильный состав способствовали тому, что в браках казаков и крестьян с женщинами местных народов, ставших обычным явлением уже в XVII в., дети были желанны и любимы. Они становились связующим звеном между двумя культурами. Дети-метисы в таких семьях пополняли русскую общину, поскольку приписывались к сословию отцов. По облику они зачастую мало напоминали русских, однако русское этническое самосознание сохранялось.

Особенно интенсивно эти процессы шли в бассейнах Колымы, Анадыря, в долине рек Большая и Камчатка, где располагались основные русские поселения. На большое число метисов в камчатских острогах уже в 30-х гг. XVII в. обращал внимание С.П. Крашенинников. Об их численности на Камчатке в середине XVIII в. можно судить по таким цифрам: в 1756 г. в трёх камчатских острогах насчитывалось 308 чел. казачьего сословия, в т.ч. 190 «казачьих детей» (61,6%), среди которых были и взрослые мужчины (Народы Северо-Востока 2010: 209). Совершенно очевидно, что практически все эти «казачьи дети» родились на Камчатке от местных женщин.

По данным А.С. Сгибнева, в 1774 г. численность смешанного по происхождению русско-ительменского населения на Камчатке достигала почти 1700 чел. (Сгибнев 2005: 82). Интересные цифры, характеризующие этот процесс на Северо-Востоке в целом, содержатся в материалах первой Всероссийской переписи: в 1897 г. здесь насчитывалось 3 тыс. «чистых» русских и 6 тыс. «обруселых» аборигенов (Патканов 1912: 888, 897, 906—907, 912).

Точно так же с участием разных этнических групп формировались русские старожильческие общины на Колыме, Индигирке, Анадыре, Пенжине. На Индигирке первостепенную роль сыграли якуты, в меньшей степени — эвены (ламуты) и юкагиры. На Колыме русские старожильческие группы сформировались с участием эвенов, юкагиров и чуванцев, на Анадыре — с участием чуванцев, эвенов и коряков. Почти все семьи гижигинцев образовались в результате браков русских с эвенками.

При сравнении антропологических вариантов русских старожильческих популяций Северо-Востока с вариантами европейской части страны специалисты выделяют их в особый тип русского народа с несколькими подтипами. Если в забайкальских русских популяциях смешанного происхождения доля «инородческой» (главным образом бурятской) крови достигала

40%, то в русских популяциях Северо-Востока она была значительно выше, все они почти полностью имеют метисное происхождение (Русские старожилы Сибири 1973: 173—174).

По мере разрастания общин и увеличения их численности браки стали заключаться преимущественно в старожильской среде. Так, например, русские на Индигирке старались жениться или выдавать своих невест за колымских или устьянских русских старожилов. Русские в Маркове были связаны брачными отношениями со старожильческими общинами Гижиги или Пенжино на Камчатке.

Численность русских старожильческих общин была разной. На Индигирке она в XVIII—XX вв. не превышала 500 чел. В Колымском округе в начале 20-х гг. XIX в. насчитывалось 325 русских крестьян, мещан и казаков, ведущих своё происхождение от служилых Анадырского острога и ссыльных. За исключением нескольких человек, несущих караулы, казаки уже не состояли на действительной службе. Главной их обязанностью было сопровождение колымского исправника во время его ежегодной поездки на Анюйскую ярмарку (Врангель 2010: 171—172). К середине XIX в. численность русских на Колыме выросла до 750 чел., причём на средней Колыме они вели преимущественно городской образ жизни (жители Среднеколымска), а в низовьях реки предпочитали жить по заимкам и деревням, собираясь в Нижнеколымске лишь к приезду туда торговцев.

На Охотском побережье русское население преобладало в Охотске и Гижигинске. Значение Охотска в XIX в. постепенно уменьшалось, соответственно сокращалась и численность населения. Если в 1805 г. там проживало 1319 чел., то в 1844 г. — 876. С переводом морского порта и военной флотилии в Петропавловск Камчатский Охотск окончательно утратил своё значение. В 1855 г. в нем оставалось 207 жителей (Сафронов 1978: 189, 193, 194). Центром огромного края, протянувшегося от Охотска до Камчатки, после упразднения Анадырского

острога стал Гижигинск. В 1783 г. он был объявлен городом. В 1805 г. там проживало 773 чел. — в большинстве своём казаки, чиновники, купцы и мещане.

Самым крупным «русским» городом на Северо-Востоке был Якутск, насчитывавший в начале XIX в. около 4 тыс. жителей. Основу его русского населения кроме казаков и военнослужащих составляли духовенство, местное чиновничество и представители торгового капитала. Численность купцов и их приказчиков особенно возрастала с началом навигации по Лене. Во всей русской общине Якутска, по замечанию Ф.П. Врангеля, не было ни одного ремесленника. «Напротив того, здешние якуты, занимавшиеся некогда только звериной ловлей и скотоводством, принялись ныне за разные ремёсла и доставляют своим бывшим учителям, русским, всё нужное, получая от того значительную прибыль» (Врангель 2010: 136).

Самое известное русское поселение в бассейне Анадыря — Марково. Этнический состав марковцев оценивался по-разному. Марковский житель, автор широко известного сочинения об Анадырском крае, А.Е. Дьячков характеризует их как инородцев. А.В. Олсуфьев рассматривал всех жителей села и соседних с ним выселков как русских. По его данным, в 1893 г. в Марково и окрестных посёлках проживало 456 чел., которые составляли 5 самостоятельных «обществ»: самое многочисленное чуванское — 256 чел., юкагирское — 65 чел., ламутское — 39 чел., мещанское — 84 чел. и крестьянское — 12 чел. Как видно из этих данных, большая часть марковцев продолжала официально считаться инородцами. Но и обруселые инородцы, и обинородничавшиеся русские представляли собой единое целое. «Все живут одной жизнью, все знают друг друга, в беспрестанных разъездах часто видятся между собой и не знают другого языка кроме русского» (Олсуфьев 1896: 30, 34).

Аналогичной была ситуация в Нижнекамчатске, являвшемся долгое время своеобразной «столицей» Камчатки. Его жители,

«хотя и русского происхождения по нравам и обычаям едва отличаются от камчадалов. Одежда, жилище, пища, все привычки здешних русских почти совершенно тождественны с камчадалскими. Они только говорят несколько более чистым русским языком, чем камчадалы» (Дитмар 2009: 246).

Природная среда порождала однотипность трудовой деятельности новопоселенцев и аборигенов, формировала общую культуру жизнеобеспечения. Русские переняли наиболее эффективные способы охоты на диких животных и заготовки рыбы, научились ездить на собаках, заимствовали у аборигенов зимнюю одежду и обувь. Отсутствие привычных для русского человека материалов побуждало использовать местные: нитки из сухожилий; одеяла и подушки из заячьих или песцовых шкур; детская подстилка изо мха; бревно с зарубками вместо лестницы; льдина вместо стекла и т.п. В силу природно-климатических особенностей территории многие старожильческие общины вынуждены были отказаться от домашнего животноводства. Его повсеместно заменило собаководство. Собака долгие годы была единственным домашним животным. Русские индигирки в память о домашнем животноводстве, которым занимались их предки на родине, даже называли её «скотиной».

Из всех хозяйственных занятий, характерных для коренного населения Северо-Востока, русскими (не только старожилками!) за всё время их пребывания в регионе не было воспринято лишь одно — оленеводство. Эта отрасль явно не вписывалась в традиционные представления русского человека о хозяйственном укладе, не соответствовала самому образу жизни. Примечательна история, о которой упоминает А.Г. Чикачев. В 1938 г. русскоустьинскому колхозу пришло указание завести оленей. Долго думали мужики, как выполнить директиву. Наконец придумали — купили оленей у юкагиrow и их же наняли пастухами. Затея закончилась конфузом. В один прекрасный день, когда

возле села появился большой табун оленей, колхозники в охотничьем азарте перебили собственное стадо, приняв его за дикое (Чикачев 1990: 57—58).

В значительной степени видоизменилась, приобретя новые черты, и материальная культура. Характерно в этом отношении декоративно-прикладное искусство. В русской вышивке заметны заимствования геометрических мотивов у чукчей, коряков и юкагиров, а также некоторых технических приёмов. Широкое распространение получили вышивка белым подшейным волосом оленя, украшение изделий кусочками светлой или тёмной кожи, тонкими кожаными ремешками. Появился новый вид декоративного искусства — изделия из меха: орнаментированные меховые ковры, оторочки меховых парок (подзоры и опуваны) и др. По характеру декоративной отделки русские меховые изделия почти не отличаются от корякских, эвенских и юкагирских. Органичной составной частью русского орнамента на Северо-Востоке стали реалистичные или стилизованные фигурки животных, а обычным элементом орнамента — фигурно вырезанные берестяные накладки.

Русские перенимали у аборигенов не только формы хозяйства и элементы материальной культуры, но и нравы. Все, кому довелось побывать в русских старожильческих селениях, неизменно отмечали у старожиллов такое качество коренных народов, как весёлая беззаботность («голодные, но весёлые») и традиции аборигенного гостеприимства. Менялись поведение и нравы женщин. В противоречии с русским женским кодексом поведения девушки в старожильческих сообществах пользовались добрачной половой свободой. «На появление добрачных детей здесь не обращают внимания, это даже не считается, как в русских деревнях, грехом, который надо покрыть» (Олсуфьев 1896: 80—81). «Незамужняя девушка с двумя-тремя детьми считается лучшей невестой, — писал о русских Колымы Г.Я. Седов, — её наперебой сватают лучшие женихи». По данным

В.Г. Богораза, незаконнорождённые дети составляли у русских на Колыме почти 30% от всех новорождённых. Русские старожилы на Анадыре соблюдали юкагирский обычай избегания — свёкор и деверь (брат мужа) не разговаривали с невесткой, брат не общался с братом. Марковцы, как чукчи, после выздоровления от тяжёлой болезни меняли свои имена, считали, что умершие могут возвращаться с того света в виде новорождённых младенцев. Старожилы забывали свой язык, обращались к язычеству, полигамии, шаманизму.

Яркий образ такого русского нарисовал в рассказе «Сон Макара» В.Г. Короленко, отбывавший в 80-х гг. XIX в. ссылку в Якутии: «...Пока отцы и деды Макара воевали с тайгой, жгли её огнём, рубили железом, сами они незаметно дичали. Женясь на якутках, они перенимали якутский язык и якутские нравы. Характерные черты великого русского племени стирались и исчезали... Макара иногда ругал других „погаными якутами“, хотя, правду сказать, сам он не отличался от якутов ни привычками, ни образом жизни. По-русски он говорил мало и довольно плохо, одевался в звериные шкуры, питался в обычное время одною лепёшкой с настоем кирпичного чая, а в праздники съедал топлёного масла именно столько, сколько стояло перед ним на столе. Он ездил искусно верхом на быках, а в случае болезни призывал шамана, который, беснуясь, старался выгнать из Макара засевшую хворь» (Короленко 1987).

Заметным исключением из общей картины растворения русских в аборигенной среде были старожильческие общины низовой Индигирки. В хозяйственном отношении они также подходили на соседние народы, но в отличие от других русских «островков» Северо-Востока не утратили своего этнического облика. Главным фактором устойчивости этнических черт русских Индигирки была их территориальная обособленность и отдалённость как от основных районов расселения коренных народов, так и от всего русского. В условиях изоляции, в отсутствие дру-

гих культурных образцов исходные культурные черты не только бережно сохранялись, но сознательно консервировались, передавались из поколения в поколение, составляя тем самым духовную основу существования. Это упорство в сохранении всего русского не могло не оказать соответствующего влияния и на их ближайших соседей — якутов, юкагиров и эвенов, среди которых русский язык получил гораздо большее распространение, чем у их единоплеменников в других районах Северо-Востока.

Этнокультурное взаимодействие не могло не вызвать разнообразных лингвистических явлений и в русской среде. В русский язык вошло довольно много слов аборигенного происхождения. Одни из них (яранга, унты, чум и др.) постепенно вошли в русский литературный язык и стали широко известны на территории всей страны. Другие бытуют в языке местных русских. Одновременно из речи переселенцев исчезали слова, для которых в новой реальности не было предметной опоры, и появлялись заимствованные, обозначающие новые для русских явления. Раньше всего заимствовались названия бытовых предметов, которые вошли в жизнь русских: *аргабас* — ветхая одежда (як.), *алгажни* — скребок для обработки шкур (из юк.), *недресь* — шкура оленя (эвенк.), *агеды* — дорожные сапоги (юк.), *ураса* — жилище конусообразной формы, *хотон* — помещение для скота (якут.) и т.п. (Аникин 2000).

Одним заимствованным предметам русские давали свои названия (дундук, бродки, куклянка), у других оставляли первоначальное обозначение, лишь видоизменив на свой лад произношение: *эгедэ* — агеды; *утэннэ* — утунга (торф); *варзин* — вардина (жердь); *кенур* — кинара (ремень); *мавут* — маут (аркан); *макун* — макун (багор, крючок) и т.п. (Чикачев 1998: 20—21). Ещё один вид заимствований — названия реалий чужой культуры, с которыми русские столкнулись в аборигенной среде (*нимат*, *шаман* и др.), особенно если вместе с названиями заимствовалась и их содержательная сущность. Так, например, название

тунгусского обычая коллективного распределения охотничьей добычи (*нимат*) вряд ли вошло бы в язык русско-устыинцев, если бы не получил широкого распространения сам обычай. Охотник, убивший оленей или гусей, половину добычи всегда отдавал встретившемуся в тундре товарищу (Чикачев 1990: 57).

В результате взаимодействия русского и местных языков сложились, как своеобразный языковый компромисс, говоры русских старожилов. На Северо-Востоке выделены четыре группы русских говоров: нижнеколымская, среднеколымская, анадырско-охотская и индигирская — каждая из которых имеет свои особенности (Зотов 1984: 88). Характерная черта нижнеколымского говора, возникшего в результате взаимодействия русского и юкагирского языков, т.н. сладкозвучие. Оно выражается в произношении [л] и [р] перед гласными как [й]: *гойова* вместо голова, *хойосо* вместо хорошо, *ййба* вместо рыба; [р] перед твёрдыми согласными и гласными произносится как [й]: *дойога* вместо дорога, *найта* вместо нарта; мягкие гласные, следующие за [р], превращаются в ряде случаев в твёрдые: *робаты* вместо ребята (Рябков 1887: 16).

В низовьях Индигирки под воздействием юкагирского и эвенского языков сложился шаркающий говор: вместо свистящих [с] и [з] произносят шипящие: *вешело* вместо весело, *жипун* вместо зипун. Мягкий согласный [т'] заменяется [ч], а шипящие звуки — свистящими: *чело* вместо тело, *чихо* вместо тихо, *сапка* вместо шапка, *живот* вместо живот. Под воздействием чуванского (юкагирского) языка на Чукотке сформировался марковский говор. По своим особенностям он близок колымским говорам, что, скорее всего, связано с переселением части колымских жителей на Анадырь в начале XIX в. Особенности марковского говора — выпадение интервокального [е]: *знашь* (знаешь), *быват* (бывает); а также — мягкое цоканье: *цяй* (чай), *целовек* (человек). Весьма характерны такие словесные выражения, как *солить рыба*, *зажечь свечка*.

У старожильского населения Камчатки сформировался т.н. камчадалский язык. Исследователи выделяют в нём четыре говора: елизовский, долины реки Камчатки, большерецкий и тигильский (Браславец 1968: 92, 114). На камчадалском языке до конца XIX в. говорили и даже писали многие камчатские жители. Им широко пользовались даже привилегированные семьи русских офицеров и чиновников. К. Дитмар характеризовал камчадалский язык как «необыкновенно неуклюжую русскую речь» с выражениями и словами, свойственными старинному русскому языку: *дивно* вместо много, *шибко* вместо очень, *мало-мало* вместо так себе (Дитмар 2009: 251). Ещё одной особенностью камчадалского языка было наличие вводных слов *однако*, *видишь ты*, а также повсеместное употребление частицы *ка*: *здесь-ка* вместо здесь, *тама-ка*.

Важной особенностью этноязыковых процессов у русского населения стало широкое распространение якутского языка. В конце XIX в. Майнов писал о русских крестьянах Амгинской слободы, что они «не могли с полной свободой выражать свои мысли иначе, как по-якутски, сохранившихся в их памяти русских слов было достаточно только для простейших торговых сделок или для объяснения с начальством» (Майнов 1898: 166). Лучше, чем родной, знали якутский язык русские жители Среднеколымска. По сообщениям И.А. Худякова, русские крестьяне в Верхоянском округе «совсем позабыли русский язык и ни слова не понимают по-русски» (Худяков 1969: 235). В 1897 г. во время первой Всероссийской переписи русские усть-оленёкского крестьянского общества, владевшие только якутским языком, показали свою этническую принадлежность как «крестьяне». Родной язык и культурные особенности они утратили ещё в XVIII в. В начале XIX в. перешли на якутский язык русские усть-янского крестьянского общества. Вместе с языком к моменту переписи 1897 г. у них стали исчезать и русские имена: Семён стал Мокколоном, Гавриил — Сыллыхом, Григорий — Кубагаем и т.п. (Гурвич 1966: 196—197).

Широкое распространение получил якутский язык среди русских в Якутске. По свидетельству Врангеля (20-е гг. XIX в.), там в высших кругах русского общества этот язык играл такую же роль, как французский в российских столицах. Распространению якутского, по мнению Врангеля, способствовали особенности воспитания русских детей: «ребёнка с малолетства отдают обыкновенно какой-либо якутке, которая, вскормив поильно и по крайнему своему разумению, года через два или три возвращает воспитанника, конечно, уже несколько объякученного, родителям» (Врангель 2010: 136—137).

Несмотря на общность хозяйственной жизни, бытовой культуры, этнические границы между русскими и аборигенными сообществами не только не исчезали, но и специально конструировались. Ничем не отличаясь от камчадалов, русские крестьяне Милькова, по замечанию Дитмара, «очень напирают на своё русское происхождение». Их «русскость» проявлялась даже в терминологии: своё поселение они называли деревней, а не острожком, главу своего общества — старостой, а не тойоном, как в камчадалских селениях (Дитмар 2009: 159). Русские старожилы верховьев Индигирки, живущие в якутских юртах, упорно называли их избой, необычайно гордились знанием русского языка, хотя между собой изъяснялись обычно по-якутски, наиболее ценную рыбу (нельму, муксуна) неизменно именовали «русаками», в то время как остальную — «якутами» или «ламутами» (Биркенгоф 1972: 23).

Главным показателем «русскости» нижекамчатских жителей было посещение по праздникам церкви в национальном русском платье. В Марково по праздникам женщины также ходили из дома в дом с поздравительными визитами по «русской моде» — в пёстрых ситцевых платьях, повязанные пунцовыми шёлковыми платками, в то время как мужчины во всех случаях жизни носили местную одежду (Кеннан 1896: 261—262). Важным этническим идентификатором русских в Марково была на-

родная медицина, имевшая высокий престиж просто в силу её русского происхождения. Последнее, впрочем, не мешало русским марковцам лечиться якутским и юкагирским способами (Сокольников 1912: 20). На Индигирке заболевшие русские также обращались за помощью к якутским и эвенским шаманам, но лишь в том случае, если не помогали свои средства народной медицины.

Свои русские корни старожилы подчёркивали в брачных ритуалах, сопровождаемых старинными свадебными песнями, хотя их смысл уже не был понятен поющим. Эту же функцию выполнял фольклор русских старожилков. Былины и исторические песни, занесённые на Северо-Восток казаками в XVII в. и уже во многом не доступные для понимания молодёжи, бережно сохранялись и переходили из поколения в поколение. Стойко сохранялись русские демонологические поверья (Гурвич 1966: 200).

Своеобразным этническим маркером, разграничивавшим русские и аборигенные сообщества, были отличия в приготовлении пищи. Основу пищевой модели у тех и других составляла рыба, а вот готовили из неё в русских семьях исконно русские блюда — пироги, супы, котлеты, рыбу жарили, коптили, фаршировали. Одним из наиболее ярких примеров использования рыбы для сохранения русской пищевой модели может служить приготовление *тельного* — рыбной лепёшки, которая заменяла хлеб, необходимый элемент русской крестьянской культуры. Как справедливо заметил по этому поводу Н. Вахтин (Вахтин 2004: 179), хлеб должен был присутствовать на столе хотя бы символически. На протяжении столетий строго соблюдались крестьянские правила приёма пищи — молитва перед едой, еда всей семьёй из одной чашки, молчание во время трапезы и т.п.

Хлеб, символизирующий русскую культуру и являющийся индикатором русскости, в повседневной жизни русских старожилков

не играл существенной роли. В. Маргаритов писал в конце XIX в.: «Природный камчатский житель (будет ли это камчадал или русский, родившийся в Камчатке в 3-м, 4-м поколении) до сего времени смотрит на хлеб как суррогат, без которого ему легко обойтись, и если любит его и даже падок к нему, то как к лакомству, а не как к пище, требуемой свойственными его организму особенностями... Ни один камчадал не останется зимовать без юколы (сушёная рыба), без которой для его организма наступает голод, без хлеба же большинство живёт, не жалуясь» (Маргаритов 1899: 125).

По мере формирования русских старожильческих ареалов смешанного происхождения у их жителей на первый план выходили не этнические, а территориальные идентификации — колымчане, индигирщики, гижигинцы и т.п. Бытовали и более дробные — по селу или местности, где люди жили: русскоустьинцы, походчане, марковцы. Территориальная идентичность постепенно заменяла этническую. В официальных документах они значились русскими, но сами себя чаще всего русскими не считали. «Гижигинцы, — писал С. Бацевич, долго работавший в Гижиге, — считают русскими только приезжих, прибывших из России, про себя же говорят, что мы не русские, а гижигинцы» (Цит. по: Гурвич 1966: 205).

В советский период этническая идентификация старожильческих групп складывалась по-разному. Индигирщики и колымчане с самого начала были признаны русскими и сохраняли такую этническую принадлежность в официальных документах и переписях населения на протяжении всего советского времени. Однако по мере того как старожильческие общины разбавлялись приезжими русскими, в обиход стало входить новое наименование старожилов — *местные, местнорусские*. Инициаторами такого отграничения были приезжие, столкнувшиеся с непонятной для них группой старожилов, которые, как и они, считались русскими, но отличались внешностью, языком,

элементами бытовой культуры. Занимавшие в сельской жизни ключевые управленческие позиции приезжие смогли фактически узаконить это название. Оно стало использоваться в хозяйственных книгах, трудовых книжках, библиотечных формулярах и других местных документах. Скоро этот термин стали использовать по отношению к русским старожилам коренные народы, да и сами старожилы, осознающие свою непохожесть на «настоящих» русских (Вахтин и др. 2004: 124). Характерно, что до конца 60-х гг. XX в. двойственным было и государственное отношение к старожильческому русскому населению. С одной стороны, на него не распространялись льготы, предусмотренные для тех, кто приезжал работать на Крайнем Севере и приравненных к нему районах, т.е. русские старожилы приравнивались к народам Севера. С другой — на них не распространялись и меры поддержки, предусмотренные государством для народов Севера.

Смешанное население в бассейне Анадыря и на Охотском побережье претерпело несколько идентификационных трансформаций, которые во многом были связаны с административным подчинением этой территории. После её вхождения в состав Камчатской области (1909) её жителей по аналогии со смешанным населением Камчатки стали называть камчадалами. Экзоним камчадал начал исчезать в Марково, после того как изменилось его административное подчинение. Став частью Чукотского национального округа, марковцы в большинстве своём стали превращаться в чуванцев. Эту трансформацию старожилы села объясняют так: «приехал командированный из Анадыря и сказал, что теперь они должны считаться чуванцами».

Смена устоявшегося этнонима под административным воздействием оказалась далеко не безболезненным делом. Характерна в этом отношении ситуация с охотскими камчадалами. В начале 1980-х гг. здесь развернулась административная кампания по замене паспортов у жителей, считавших себя

камчадалами. Поскольку этноним камчадал в тот период официально не признавался, всем, кто считал себя камчадалами, местные власти предложили стать ительменами на том основании, что именно камчадалами назывались в прошлом ительмены. Это предложение, однако, было встречено негативно.

«Народ у нас упёртый, — вспоминает жительница села Эвенск Л.В. Черникова. — У моей тётушки был инфаркт из-за того, что её заставляли записаться ительменом. И не одна такая была моя тётка, которая упёрлась, что она камчадал. Многие старики не получали паспорта только потому, чтобы остаться камчадалом» (Сирина 2010: 55).

Территориальные идентификации русского старожильческого населения Северо-Востока не исчезли и поныне. Так, например, в переписных листах Всероссийской переписи 2002 г. среди вариантов самоназваний по-прежнему встречаются колымчане — 46 чел., колымские — 15 чел., индигирщики — 7 чел., марковцы — 2 чел., затундренные крестьяне — 8 чел., якутяне — 46 чел. и т.п.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири. М.; Новосибирск: Наука. 2000. 768 с.
2. Биркенгоф А.Л. Потомки землепроходцев. М.: Мысль, 1972.
3. Браславец К.М. Диалектологический очерк Камчатки. Южно-Сахалинск, 1968.
4. Вахтин Н.Б., Головкин Е.В., Швайтцер П. Русские старожилы Сибири: Социальные и символические аспекты самосознания. М.: Новое издательство, 2004. 292 с.
5. Врангель Ф.П. Путешествие по Сибири и Ледовитому морю 1820—1824. М.: Эксмо, 2010. 480 с.
6. Гурвич И.С. Русские на Северо-Востоке Сибири в XVII веке // Сибирский этнографический сборник. Т. 5. М., 1963. С. 71—91.

7. Гурвич И.С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М., 1966.
8. Дитмар К. Поездки и пребывание в Камчатке в 1851—1855 гг. Исторический отчёт по путевым дневникам. Ч. 1. Петропавловск Камчатский: «Новая книга», 2009. 566 с.
9. Зотов Г.В. К проблеме диалектологии на Крайнем Северо-Востоке // Русские говоры Дальнего Востока. Хабаровск, 1984.
10. Кеннан Г. Кочевая жизнь в Сибири. СПб., 1896.
11. Короленко В.Г. Избранное. М., 1987.
12. Майнов И.И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края // Труды ВСО РГО. Т. 13. Вып. 2. Иркутск, 1898. 214 с.
13. Маргаритов В. Камчатка и её обитатели // Записки ПО ИРГО. Хабаровск, 1899. Т. 5. Вып. 1. 145 с.
14. Народы Северо-Востока Сибири. М.: Наука, 2010. 773 с.
15. Олсуфьев А.В. Общий очерк Анадырской округи, её экономическое состояние и быта населения. СПб., 1896. 245 с.
16. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав Сибири, язык и роды инородцев. Т. III. СПб., 1912. 1002 с.
17. Русские старожилы Сибири. Историко-антропологический очерк. М.: Наука, 1973. 190 с.
18. Рябков П. Полярные страны Сибири (Заметки и наблюдения в Колымском округе) // Сибирский сборник. СПб., 1887. С. 1—42.
19. Сафронов Ф.Г. Русские на северо-востоке Азии в XVII—середине XIX в. М.: Наука, 1978.
20. Сгибнев А.С. Исторический очерк главнейших событий в Камчатке с 1650 по 1856 г. // Вопросы истории Камчатки. Вып. 1. Петропавловск-Камчатский, 2005.
21. Сирина А.А. От совхоза к родовой общине: социально-экономические трансформации у народов Севера в конце XX века. М., 2010. 185 с.
22. Сокольников Н.П. Болезни и рождение человека в селе Марково на Анадыре // Этнографическое обозрение. 1912. Кн. 90/91. № 3/4.
23. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969. 440 с.
24. Чикачев А.Г. Русские на Индигирке. Новосибирск: Наука, 1990. 189 с.
25. Чикачев А.Г. Юкагирские и эвенские слова в говоре северных русских старожилы Якутии // Языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1998. С. 19—22.
26. Чикачев А.Г. Русские в Арктике: полярный вариант культуры. Историко-этнографические очерки. Новосибирск: Наука, 2007. 303 с.

Л.Е. Фетисова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН НА ДАЛЬНЕВОСТОЧНОМ ФРОНТИРЕ

Когда говорят о *Славянском мире*, представленном в Азиатско-Тихоокеанском регионе населением России, то главным образом имеют в виду восточных славян (русских, украинцев, белорусов), которые внесли основной вклад как в экономическое, так и в культурное развитие российского Дальнего Востока, особенно его южной части. Их активное переселение в Приамурье и Приморье началось во второй половине XIX в. после воссоединения этих территорий с Россией по Айгунскому и Пекинскому договорам (1858, 1860 гг.). Участие в данном процессе выходцев из разных губерний страны способствовало сложению на восточной окраине своеобразного культурного ландшафта, базирующегося на наиболее устойчивых и продуктивных традициях. Особенно показательна фольклорная составляющая народно-бытовой культуры, поскольку устное творчество имеет в своей основе характеристики, восходящие к былой восточнославянской общности. В связи с этим трансформацию пространства культуры восточных славян на территории позднего заселения целесообразно рассмотреть на материале фольклора, получившего распространение в Приамурье и Приморье.

Известно, что освоение Дальнего Востока осуществлялось как аграрная колонизация. Именно в сельской местности формировалось постоянное население, что и определило специфику регионального фольклорного фонда, который отнюдь не являлся механическим смешением разнородных культурных традиций.

По подсчётам исследователей, историков и демографов, в пореформенный период, с 1861 по 1901 г., в Дальневосточный край прибыло 116 616 чел., среди них 81,8% (95 398 чел.) приходилось на крестьян. К началу XX в. казаки, представляв-

шие на ранних этапах передовой отряд засельщиков региона, составляли 9% (10 512 чел.), а на неземледельческое население, наименее стабильную часть дальневосточных жителей, приходилось 9,2% (10 706 чел.) (Крестьянство... 1991: 41). С открытием в 1880-х гг. морского сообщения Одесса — Владивосток в переселенческих потоках стали заметно преобладать выходцы из украинских губерний. Всего в 1883—1905 гг. на Дальний Восток переселилось 172 876 душ обоего пола. На долю представителей Малороссии приходилось 109 510 чел. Первое место занимали губернии Левобережья — 65 957 чел. (38,15%); Правобережная Украина дала 30 470 чел. (17,63%), Новороссия — 13 083 чел. (7,57%) (Кабузан 1973: 121). Мигранты из Сибири, составлявшие основу первых потоков, утратили численное преимущество, что сказалось на общей этнокультурной ситуации в регионе.

В годы Русско-японской войны (1904—1905 гг.) переселение на Дальний Восток почти прекратилось. Новый поток мигрантов, в основном малоземельных и безземельных крестьян, прибыл в первые годы столыпинской реформы. В 1906—1917 гг., как и в предшествующий период, начиная с 1883 г., освоение юга Дальнего Востока осуществлялось преимущественно за счёт Украины, откуда переехало 296 520 чел., но население Амурской области по-прежнему пополнялось в значительной степени за счёт сибирских губерний. Вслед за Украиной и Сибирью шёл Центрально-Земледельческий район (в основном Воронежская и Курская губ.) (Кабузан 1973: 121—123).

Первоначально реальное пространство культуры, которое принято называть «русским», существовало в виде множества локальных традиций. Однако уже во втором поколении потомков первопоселенцев народно-бытовая культура обнаруживает стремление к унификации, к сложению в единый региональный фонд, общий для значительной части дальневосточников. Процесс этнической самоидентификации в условиях территории

нового освоения, значительно удалённой от исторической родины, нередко подменялся определением государственной принадлежности — «русский». Для переселенцев было психологически важно ощущать свою значимость как представителей государства на восточных рубежах империи. Русификаторская политика в этих процессах играла не самую важную роль, поскольку на начальных этапах заселения региона не оказывала существенного влияния на бытовое сознание мигрантов.

К ранее сказанному необходимо добавить, что термин «русский» в нашей стране издавна являлся объединяющим «политонимом», тогда как для обозначения каждого из трёх восточнославянских народов использовались официальные наименования: «великороссы», «малороссы», «белорусы». Более того, на местах выхода первопоселенцев в крестьянской среде даже во второй половине XIX в. не была принята чёткая самоидентификация по этническому признаку, а преобладали географические определения по месту проживания.

Для первопоселенцев сохранение культурного наследия было важно, т.к. создавало ощущение непрерывной связи с исторической родиной, модель которой они стремились воссоздать на новом месте. В области хозяйственной деятельности колонисты сразу столкнулись с определёнными трудностями, тогда как сфера духовной жизни оказалась более благоприятной не просто для сохранения, но для известной канонизации и, как следствие, консервации материнских традиций, служивших связующим звеном между новосельческими землями и территорией выхода. В таком контексте становится понятной особая роль фольклора, который всё ещё оставался неотъемлемым компонентом народной культуры, как обрядовой, так и необрядовой, и в таком качестве являлся важным звеном исторической памяти.

На достаточно обширном пространстве народно-бытовой культуры Приамурья и Приморья функционировали как продуктивные явления, так и ряд архаических структур, духовно

значимых для мигрантов. Такие структуры составляли фундамент фольклорно-этнографического комплекса всех групп восточных славян, но ко времени массового заселения региона на них наслоились также этносословные (крестьяне; казаки) и этноконфессиональные (последователи официального православия; старообрядцы; представители старорусского сектантства) показатели, получившие закрепление в художественном творчестве.

Народная культура не существует как некий «монолит», но функционирует в виде множества локальных вариантов и версий. Поливариантность является единственно возможным способом реализации фольклорной традиции. Нарушение сложившихся внешних границ контактной зоны неминуемо ведёт к трансформации её внутреннего содержания. Переселение из земледельческих губерний Российской империи на её восточную окраину разорвало прежние связи между носителями локальных традиций и поставило их перед необходимостью принять новое культурное окружение и приспособиться к нему.

Украинцы изначально были настроены на сохранение традиционной хозяйственной деятельности и потому селились компактными группами в благоприятных для земледелия районах. Как правило, в одном селе оказывались не только уроженцы двух-трёх украинских губерний, но и представители других восточнославянских народов. Сохранение земледельческого комплекса как основы жизнедеятельности было связано с опорой на традиционный аграрно-календарный цикл. Однако в иной природной среде хозяйственные навыки и сопутствующие им обряды не могли иметь прежней практической значимости. В таких условиях обращение к аграрной обрядности и календарному фольклору носило исключительно культурно-адаптивный характер: культурное наследие позволяло поддерживать духовную связь с исторической родиной и одновременно укрепляло психическую стабильность сообщества новосёлов.

Востребованность элементов традиционно-бытовой культуры, способных стабилизировать общественные и семейные отношения, наиболее ярко проявилась в свадебной обрядности. При этом ритуальная основа местной свадьбы отражала былую восточнославянскую общность, но фольклорное сопровождение имело существенные различия, указывая на конкретные места выхода переселенцев. На территории недавнего заселения при недостаточном числе церквей свадебные ритуалы выполняли свою древнюю правовую функцию, скрепляя союз молодых перед лицом сельского сообщества.

Отсутствие в дальневосточной свадьбе импровизированных причитаний невесты соответствует общей тональности брачной обрядности, характерной для юга России, Украины и Белоруссии, но, кроме того, по-видимому, связано также с малочисленностью женщин, что в значительной степени повлияло на возможность свободного выбора брачного партнёра. Разнообразные корильные песни («дражнилки»), обращённые к каждому из основных участников брачной церемонии, оказались самым стабильным элементом местного обрядового комплекса. Определяющими в этой сфере были украинские традиции, где господствующими являлись игровые моменты. Эти традиции постепенно вытеснили своеобразную белорусскую свадьбу и севернорусский брачный ритуал (Фетисова, Ермак, Сердюк 2004: 94—121). Но самое большое влияние украинский фольклор оказал на формирование регионального фонда необрядовой лирики. Эти песни охотно перенимали и русские, и белорусы, признавая их общим достоянием (Фетисова, Ермак, Сердюк 2004: 143—150).

Этнические группы коренных русских (великороссов), первоначально двигавшиеся из Сибири, заселили Амурскую область и превратили её в «житницу Дальнего Востока». Прибывавшие в конце XIX — начале XX в. небольшие потоки крестьян из Центрально-Чернозёмных губерний (Курской, Воронежской,

Тамбовской) размещались в одних сёлах с ранее приехавшими выходцами из Украины и Белоруссии, что определило развитие активных интеграционных и ассимиляционных процессов. Там, где земледелие возможно было в ограниченных размерах, переселенцам приходилось искать дополнительный заработок в строительстве, на лесоразработках, шахтах, заниматься гоньбой и пр. Всё это предопределило дисперсный характер расселения великороссов и привело к утрате ими исконно крестьянских культурных традиций. В результате приходится констатировать, что русский репертуар был представлен преимущественно жанрами позднего происхождения: городским романсом и новой балладой, а также литературными текстами, адаптированными устной традицией («Кого, кого я полюбила»; «При белой ноченьке прекрасной»; «По серебряным волнам»; «На муромской дорожке»; «Ах, зачем эта ночь так была хороша»; «Окрасился месяц багрянцем»; «Чернобровая Катя-пастушка»).

Вместе с тем необходимо отметить, что весьма важную роль в формировании единого фольклорного фонда сыграли монострофические припевки — частушки. Исследования показали, что в конце XIX в. они не занимали заметного места в репертуаре первопоселенцев, но уже в начале XX в. получили повсеместное распространение (Азадовский 1914: 43). Частушки исполнялись на русском языке всеми группами восточных славян. Профессор Дальневосточного университета А.П. Георгиевский писал: «По составу населения Приморья число украинцев немного меньше, чем русских. Однако частушка — песенка по преимуществу русская» (Георгиевский 1929: 251). Именно в тематике этого жанра нашла наиболее яркое отражение дальневосточная специфика, однако продуктивность частушки начала угасать к последней четверти XX в.

Главным образом в русской редакции бытовала также воинская лирика (Фетисова, Ермак, Сердюк 2004: 134—139). Значительная часть произведений была посвящена гибели на поле

брани («Чёрный ворон», «Забелели снежки», «Ой поля, вы поля» и др.), но примечательно, что героем, который отправлял к родным своего коня с известием о смерти хозяина, являлся не просто «воин» или «солдат», а чаще всего «казак», что не удивительно: закрепление российского присутствия на Дальнем Востоке было связано с казачьей колонизацией региона. Представители этого воинского сословия особенно остро осознавали свою миссию русского авангарда на дальневосточном фронтире.

На новой границе с Китаем были созданы Амурское (1858 г.) и Уссурийское (1889 г.) казачьи войска. Первый этап переселения казаков на юг Дальнего Востока начался в 1855 г. До 1862 г. на Амуре и Уссуре основали 96 станиц и посёлков. Второе казачье переселение, целью которого являлось укрепление позиций России в Южно-Уссурийском крае, фактически осуществилось в течение одного 1879 г. Примерно половина казаков, проживавших по Уссуре, переместилась в новый район, заняв территорию вдоль российско-китайской границы. Всего было образовано 10 новых посёлков. Последующие перемещения носили внутренний характер и мало влияли на общую картину.

1895-й год положил начало новому этапу переселения казаков из европейской части страны, охватившему целое десятилетие. На Дальний Восток прибывали донцы, оренбуржцы, кубанцы, уральцы. Пополнялось главным образом Уссурийское войско. Казаки должны были обеспечивать охрану территории вблизи строящейся Китайско-Восточной железной дороги (Ермак 2004: 28—35).

Специфика казачьего менталитета, согласно которому «своей» становилась земля, омытая кровью, нашла воплощение в историко-героических сюжетах. Фольклор дальневосточных казаков отразил историю Приамурья, а затем и Приморья второй половины XIX — начала XX в.: первые амурские сплавы 1854—1855 гг., «китайскую» 1900 г. (участие России в подавлении «боксёрского восстания» в Китае) и Русско-японскую 1904—1905 гг. войны.

В середине XIX в. возвращение России Приамурья послужило основанием для создания новых произведений, в частности исторической песни о сплаве по Амуру и защите залива Де-Кастри от англо-французской эскадры. Высадка английского десанта на сушу была предотвращена благодаря небольшому отряду казаков во главе с есаулом П.П. Пузино, что и зафиксировано в тексте «казачьей эпопеи» (Азадовский 1916: 171). К середине XIX в. эпическое творчество, реализовавшееся в форме развёрнутых исторических песен, уже утратило продуктивность и хранилось лишь в памяти отдельных представителей старшего поколения в качестве культурных реликтов. По-видимому, «Песнь о переселении на Амур» можно считать одним из последних образцов традиционного эпического творчества.

В фольклоре дальневосточного казачества событиям, происходившим в регионе, придавался государственный масштаб, что, в общем, соответствовало действительности. Например, гидроним Амур в казачьем сознании был столь же значимым, как Дунай, Дон, Волга: «Амур река большая», «Течёт речка невеличка / Ко Амурскому полку», «Из походу удалого едут амурцы домой» и др.

Воинские песни, являясь изначально продуктом мужского творчества, со временем вошли в женский репертуар и стали сначала его неотъемлемой частью, а затем достоянием всего регионального фольклорного фонда. Казачий фольклор, создававшийся на восточной окраине России, включал эту территорию в общее «пространство национальной памяти», расширяя его географические и тематические границы. В значительной степени благодаря женщинам эти произведения не исчезли бесследно после того, как в 1930-х гг. сословие подверглось репрессиям.

Среди восточных славян, засельщиков региона, особого внимания заслуживают компактно поселившиеся группы белорусов. В Приморской области, по данным дореволюционной статистики, их насчитывалось 10 761 чел. Учёту подлежали выходцы из

Белоруссии и Литвы, прибывшие с 1850 по 1916 г. Их удельный вес возрос в 1907—1910 гг., достигнув примерно 7% (Кабузан 1985: 146—148). Казалось бы, доля этнических белорусов в общей массе населения была столь незначительна, что их влиянием на региональный культурный фонд можно было бы пренебречь, однако в сельской местности, особенно на юге Приморья (в Партизанской, Шкотовской, Артёмовской долинах, в таёжной зоне Дальнеречья, частично в Приханковье) ещё в 60—70-х гг. XX в. отчётливо прослеживался белорусский культурный пласт. Причём носители этой культуры, сохранившие особенности родной речи и специфику фольклорного репертуара в наиболее архаических его разделах, своей исторической родиной называли «Расею», а себя именовали «рускими», используя термин, восходящий к периоду восточнославянской общности (Аргудяева 1993: 15—16). Явные черты белорусской фольклорной культуры наблюдались у потомков переселенцев из северо-западных и западных районов Черниговщины, территория которой заслуживает специального описания.

Черниговская губерния, располагавшаяся на левобережье Днепра, была образована в 1802 г. в результате раздела Малороссийской губернии на Полтавскую и Черниговскую. По переписи 1897 г. последнюю населяло 2 298 000 чел. По губернии в целом доля малороссов составляла 66,4%, великороссов — 21,6%, белорусов — 6,6%. Однако в отдельных уездах, давших Дальнему Востоку значительное число переселенцев, картина была несколько иной. В частности, в Мглинском уезде 78,2% приходилось на русских и 14,2% — на белорусов, в Новозыбковском русские составляли 94,2%, в Стародубском — 92,9%, а в Суражском уезде перепись 1897 г. вообще не зафиксировала украинцев, зато 24,9% населения назвали себя русскими, а основная масса, 69,4%, — белорусами.

Сложная этническая ситуация привела к последующим изменениям в административном делении этой территории. В 1919 г.

четыре северных уезда со смешанным русско-белорусским населением отошли к Гомельской губернии РСФСР, а в 1923—1926 гг. их передали Брянской губернии. Черниговская область была образована в 1932 г. на основной части территории бывшей Черниговской губернии (Черниговская губерния). Таким образом, некорректно причислять к малороссам всех уроженцев Черниговщины, как это нередко делается в наши дни.

Белорусы, обосновавшиеся в благоприятных для земледелия районах, практически не выделялись в области хозяйственной деятельности из массива проживавших рядом украинцев и русских. Зато в сфере духовной культуры даже потомки первопоселенцев продолжали сохранять ряд специфических черт, указывающих на их былую этническую принадлежность. Исследователями отмечено наличие архаических фольклорных форм в стержневых моментах свадебной и календарной обрядности, а также в балладном фонде. Наиболее показательно песенное сопровождение весеннего обрядового комплекса, в котором отчётливо видны следы древних мифологических представлений, общих для всех восточных славян, но сохранённых именно белорусами.

В регионе зафиксирован своеобразный послепасхальный репертуар, сформированный выходцами из бывшего Суражского уезда. Их песенная традиция сохранила так называемое укanye / гуkanye — протяжное «у-у-у» при повторе строки, в чём просматривается рудимент древнего закличания сил природы (Фетисова 2002: 76—112). На уровне типовых напевов материал имеет аналоги как в украинском фольклоре (особенно полесском), так и в русском (на Смоленщине, Брянщине, Псковщине), однако на юге Дальнего Востока в этой сфере заметно доминировали белорусские традиции. Те же тенденции отмечены и в сибирских селениях, основанных в начале XX в. (Традиционная культура... 2013: 167—246). Не случайно отечественные учёные подчёркивали особую консервативность белорусского

этноса, чья культура долго сохраняла архаические черты, в том числе восходящие к периоду восточнославянской общности (Этнография восточных славян... 1987: 396). Сохранение данного компонента древнего весенне-летнего цикла можно считать вкладом белорусов в дальневосточный песенный фонд.

Общий фольклорный репертуар, в котором коммуникативную функцию выполняли продуктивные жанры, не связанные с архаическими обрядовыми комплексами, начал складываться во втором-третьем поколении дальневосточников. Со сменой поколений в культурно-бытовой сфере происходило обобщение локальных форм, вырабатывалась их относительная однородность. Этнически маркированные явления, относившиеся к глубинным слоям народной культуры, не входили в единый репертуар, оставаясь достоянием отдельных семей или землячеств.

К настоящему времени основной массив необрядовой лирики, прежде всего любовной, представлен украинскими песнями, хотя и частично русифицированными: «Зелёный дубочек на яр похилился», «За туманом ничего не видно», «Посияла огирочки», «Черноморец» и др. То же можно сказать о чумацких песнях: их исполняют не только этнические украинцы, но также русские и белорусы. Вероятно, это связано с тем, что тема гибели чумака вдали от дома перекликается с распространённым русским сюжетом о смерти ямщика, и вместе они образуют некое сюжетное единство, сближающее песенную культуру родственных народов. Наши информанты учились в советской школе, их родным языком является русский, но украинские песни они стараются исполнять на языке оригинала, так, как слышали от старшего поколения.

Следует сказать, что процесс украинизации песенного фольклора не начался на восточной окраине, ещё ранее он был отмечен в европейской России. Этнографы писали о заметном воздействии украинской культуры, прежде всего музыкально-поэтической, на песенный фольклор пограничных областей

России и Белоруссии: Воронежской, Курской, Брянской, Смоленской, Могилевской, Гомельской (Этнография восточных славян... 1987: 59). Не случайно в середине XIX в. З. Радченко свой сборник, содержащий фольклор Речицкого уезда Гомельской губернии, озаглавила «Гомельские народные песни (белорусские и малорусские)». Она обратила внимание на широкий ареал бытования этих песен (Радченко 1888: 17): близкие варианты встречались как в соседних белорусских губерниях (материалы П. Шейна, Е. Романова, П. Бессонова), так и в украинских (собрания П. Чубинского, А. Метлинского). Аналогичная картина наблюдалась на территориях, жители которых считали себя «великороссами»: это Смоленщина и северные районы Черниговщины.

Думается, причину популярности украинской лирики у всех групп восточных славян можно видеть в специфике её музыкально-поэтического строя. Длительные культурные контакты с западным миром привели к тому, что в песенном творчестве малороссов довольно рано утвердилась силлабо-тоника, свойственная книжной поэзии, но при этом в качестве основной основы использовались древние мифопоэтические формулы, придающие текстам художественное своеобразие. Кроме того, изменения произошли и в структурной организации текста, который приобрёл куплетную форму, когда отдельные строфы связаны между собой по смыслу, но каждая автономна в структурном отношении. Таким образом, можно сказать, что музыкально-поэтическое наследие украинцев в значительной степени сформировало фольклорный облик южных районов Дальнего Востока.

Как видим, если для мигрантов первого поколения адаптационную функцию выполняли этнические традиции в их локальных вариантах, которые создавали привычную культурную среду и помогали снять стресс от переселения, то для поколений, рождённых на новом месте, аналогичную роль стали играть

традиции, принявшие «надэтнический характер» независимо от реальной этнической принадлежности их носителей.

К настоящему времени перемена самосознания в пользу титульного этноса зафиксирована документально. Основная часть населения юга Дальнего Востока (около 90%) идентифицирует себя как «русские». Согласно переписи 2010 г., в Амурской области русские составляли 92,04%, украинцы — 3,49%, белорусы — 0,87%; в Приморском крае, соответственно, — 89,89%; 4,54%; 0,56%; в Хабаровском крае — 89,82%; 3,38%; 0,62% (Амурская область; Приморский край; Хабаровский край).

Произошедшие изменения выводят проблему сохранения восточнославянской социокультурной идентичности на новый уровень. Исследователи справедливо полагают, что важным условием обеспечения национальной безопасности в глобализирующемся мире является учёт базовых «стереотипов и архетипов культурно-генетического кода восточного славянства и их возможностей трансформироваться в систему ценностей, необходимых для успешного цивилизационного развития» (Барсук 2012: 31).

Безусловно, фольклорное наследие лишь одна из составляющих восточнославянской культуры, но, надо признать, весьма существенная составляющая. Понятно и то, что фольклорно-этнографическая среда современной России не может быть «слепком» прежнего культурного пространства, обладавшего определённым единством, поскольку оно создавалось и воспроизводилось основным сословием Российской империи — крестьянством. Однако и в наши дни в сельской местности пространство традиционно-бытовой культуры разрушено ещё не полностью. В связи с этим специалисты говорят о возможности возрождения фольклорных традиций в условиях сельского социума (Хренов 2013: 74—75). Сложившаяся ситуация выдвигает на первый план необходимость решения практических задач в просветительской и образовательной сферах. Одной из важнейших задач

гуманитаристики учёные считают обеспечение жизни явлений художественной культуры в публичном пространстве. Таким образом, возвращение в нашу жизнь культурного наследия предков переносится в сферу деятельности профессионалов — учёных, деятелей искусства и литературы, педагогов, которые осознают всю меру своей ответственности перед будущими поколениями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азадовский М.К. Отчёт о поездке по Амуру // Отчёт о деятельности Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук за 1914 г. Пг., 1914. С. 41—44.
2. Азадовский М.К. Песнь о переселении на Амур // Сибирский архив. Минусинск. 1916. № 3—4. С. 155—175.
3. Амурская область // WORLDGEO.RU: информационный портал «Всемирная география». URL: <http://worldgeo.ru/russia/reg28> (дата обращения: 03.09.2014).
4. Аргудяева Ю.В. Белорусы-литвины в Приморье (конец XIX — начало XX вв.) // Проблемы культуры Дальнего Востока: Науч. конф. (тезисы докл.). Владивосток, 1993. С. 15—18.
5. Барсук И.А. Проблема сохранения социокультурной идентичности восточных славян в глобализирующемся мире // История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему: Материалы Международной научно-практической конференции. 25—26 ноября 2012 г. Пенза — Колин — Белосток: Научно-издат. центр «Социосфера», 2012. С. 26—32.
6. Георгиевский А.П. Частушка Приморья // Записки Владивостокского отдела Государственного русского географического общества. Владивосток, 1929 / Отд. оттиск. С. 246—272.
7. Ермак Г.Г. Семейный и хозяйственный быт казаков юга Дальнего Востока России. Вторая половина XIX — начало XX века. Владивосток: Дальнаука, 2004. 173 с.
8. Кабузан В.М. Дальневосточный край в XVII — начале XX в. (1640—1917): историко-демографический очерк. М.: Наука, 1985. 260 с.
9. Кабузан В.М. Как заселялся Дальний Восток (вторая половина XVII — начало XX в.). Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1973. 192 с.

10. Крестьянство Дальнего Востока СССР. XIX—XX вв. (Очерки истории). Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1991. 415 с.
11. Приморский край // WORLDGEO.RU: информационный портал «Всемирная география». URL: <http://worldgeo.ru/russia/reg25> (дата обращения: 03.09.2014).
12. Радченко З. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). СПб., 1888. 315 с.
13. Традиционная культура белорусов во времени и пространстве. Минск: «Беларуская навука», 2013. 579 с.
14. Фетисова Л.Е. Белорусские традиции в народно-бытовой культуре Приморья. Владивосток, 2002. 239 с.
15. Фетисова Л.Е., Ермак Г.Г., Сердюк М.Б. Традиционный восточнославянский фольклор на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX — начало XX в.). Адаптационный аспект. Владивосток: Дальнаука, 2004. 192 с.
16. Хабаровский край // WORLDGEO.RU: информационный портал «Всемирная география». URL: <http://worldgeo.ru/russia/reg27> (дата обращения: 03.09.2014).
17. Хренов Н.А. Традиционная культура в ситуации модернизации // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. научных статей. М., 2013. С. 55—76.
18. Черниговская губерния // RU.WIKIPEDIA.ORG: свободная энциклопедия «Википедия». URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Черниговская_губерния (дата обращения: 09.09.2014).
19. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М.: Наука, 1987. 557 с.

О.И. Чарина

ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО ФОЛЬКЛОРА РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ В ЯКУТИИ

На современном этапе изучения русского фольклора, при значительной утрате его традиционных жанров, следует отметить жизнеспособность фольклора в отдалённых местах проживания носителей русского языка — на северо-востоке Якутии, в бассейне рек Колымы и Индигирки. Русские начали селиться в Якутии с XVII в. и длительное время не вступали в контакт с юкагирами, эвенами и чукчами. Фольклор русских старожилов данных мест представляет особую часть русского фольклорного наследия. В начале XXI в. Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН провёл ряд фольклорных экспедиций на этих реках.

На Индигирку пришли жители европейского севера России, Колыму с конца XVII в. заселяли мещане. Село Русское Устье, расположенное при впадении Индигирки в Северный Ледовитый океан, является местом паломничества исследователей традиционной русской духовной культуры, поскольку обособленная жизнь русскоустыинцев долго оставалась нетронутым и самобытным явлением в окружении других этносов. Село Походск находится при впадении в океан реки Колымы. Чуть выше по течению располагались г. Нижнеколымск (сейчас это почти заброшенное поселение) и ряд деревень на основе участков и мест проживания русских старожилов.

А.Г. Чикачёв пишет: «Русскоустыинцы и походчане с незапамятных времён поддерживали между собой экономические и родственные связи. Их песцовые ловушки располагались между Колымой и Индигиркой, по берегу Ледовитого океана. Ездили друг другу в гости за 700 км, обменивались невестами» (Чикачёв 2007: 26).

В пос. Чокурдах и с. Походск Нижнеколымского района носители фольклора, повествуя о прошлом, время от времени

используют якутскую лексику. Но в их лексиконе её немного, значительно меньше, чем, например, в русских фольклорных произведениях потомков ямщиков в Приленье.

В научной литературе довольно подробно сообщается о времени записи былин на Колыме и Индигирке, указываются имена собирателей. В сборнике «Фольклор Русского Устья» Ю.Н. Дьяконова, рассказывая о фольклоре Русского Устья, пишет о записях текстов на Индигирке: в конце XIX — начале XX в. — И.А. Худяковым, В.М. Зензиновым, Травиными, М.А. Кротовым; в середине XX в. — Н.М. Алексеевым, Н.А. Габышевым, С.И. Болло; в конце XX в. — комплексными экспедициями, в частности той, в которой участвовали С.Н. Азбелев и сама Ю.Н. Дьяконова. «Как известно, — сообщает она, — первые записи устного народного творчества в низовьях Индигирки были сделаны И.А. Худяковым. Им записаны песни: „Со вьюном я хожу“, „Хороню я, хороню“, „Ходил царь круг Нова-города“, восемь сказок, две былины („Алёша“ и „Царь Елизар“), отрывок исторической песни о Милославском. Известны записи фольклора В.Г. Богораза на Колыме в 1895—1898 гг. Далее в 1912 г. произведения фольклора на Индигирке записывал В.М. Зензинов. Он отметил самобытную особенность фольклорных произведений старожилов Индигирки» (Дьяконова 1986: 9).

Л.П. Кузьмина, З.А. Миронова в статье «Современный русский фольклор на Крайнем Севере» делают подробный отчёт об экспедиции Института общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения АН СССР под руководством Л.Е. Элиасова. «Большой интерес представляет репертуар традиционных произведений, записанных в посёлках Полярный и Походск. За очень короткий срок были сделаны записи хорошо сохранившихся текстов исторических песен, сказок, легенд, преданий и даже былин, хотя и в отрывках. Очень интересен цикл песен о Степане Разине: „Вниз по матушке по Волге“, „Песня про Степана Разина“, „Из-под камешка речка проливается“ и др. За-

писано несколько вариантов песни „Соловей кукушку уговаривал“ и такие редко встречающиеся сейчас песни, как „Монашенка“ (вариант записи В.Г. Богораза-Тана), „Скакал Скопин с горы на гору“, а также лирические песни с оригинальными мелодиями „У зори-то, у зореньки“, „Куда идти, тоску нести“, „Ханочка“, „Соловей во саду“ (Кузьмина 1979: 183). В этот период, по замечанию исследователей, «традиционный фольклор живёт полнокровной жизнью»: экспедиция, возглавляемая Л.Е. Элиасовым, ещё застала традиционный фольклор в живом бытовании.

Но уже после большой совместной экспедиции Института языка, литературы и истории Якутского филиала СО АН СССР и Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР в 1977 г., в ходе подготовки академического издания «Фольклор Русского Устья», Дьяконова отмечала, что и в этих краях «выветривание традиционного фольклора... в наше время не менее интенсивно, чем на Севере Европейской России» (Дьяконова 1986: 13).

Ю.И. Смирнов в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» также пишет об исполнителях и собирателях фольклора и подытоживает: «Русские первопоселенцы, как видно, обосновывались в устье Индигирки поодиночке или мелкими группами. Поэтому общий фольклорный материал у них формировался постепенно, по мере установления тесных, зачастую родственных связей друг с другом». Что касается записей фольклора на Колыме, то Смирнов также указывает собирателей, а относительно местного репертуара пишет: «Как и в других местах Сибири, эпический репертуар Колымы и Анадыря по происхождению — смешанный. Самой заметной частью его являются былины и исторические песни, также, наверное, занесённые из восточной части Русского Севера...» (Русская эпическая поэзия... 1991: 36).

Исследователь Ю.А. Новиков отмечает следующие особенности. Прежде всего он останавливается на фигуре сказителя:

«В конце XIX — начале XX столетия такие сказители, как Л.Г. Тупицын или Михаил Соковиков, были в Сибири редким явлением, но их искусство по-прежнему притягивало людей. Михаила Соковикова прозвали на Колыме „Кулдарем“ — так принято называть колодцы в Средней Азии: старины и сказки текли из уст былинщика как из чудесного источника „кулдара“, живительной влагой утолявшего путников» (Новиков 2000: 23).

В другой книге Ю.А. Новиков, рассматривая магию слова, пишет: «По свидетельству Н.А. Габышева, жители Русского Устья на реке Индигирке придавали магическое значение исполнению былины о Садко, считая, что она благоприятно влияет на погоду (РУ, 320)». В связи с этим исследователь задаётся вопросом: «Не приписывалась ли когда-то магическая сила и знаменитой былинной концовке „Синему морю на тишину...“, зафиксированной в разных районах бытования русского эпоса — от Кижей до Печоры и Урала (Гильф., № 6; Онч., № 20; КД, № 3 и др.)?» (Новиков 2000: 37). Речь идёт об «Онежских былинах» Гильфердинга, «Печорских былинах» Ончукова, «Древних российских стихотворениях, собранных Киршею Даниловым».

Важно упомянуть здесь также то, что Ю.И. Смирнов в сборнике «Русская эпическая поэзия» вначале приводит текст былины о Садко, записанный В.Г. Богоразом на Колыме от М. Соковикова. Затем относительно следующего варианта былины «Садко», записанного от Ф.М. Гольженского, он сообщает, что «Н.М. Алексеев и Н.А. Габышев получили достаточно определённые сведения о бытовании этой былины среди русскоустинцев в качестве заговора от дурной погоды. Будучи на Индигирке летом 1982 г., мы настойчиво опрашивали об этом едва ли не всех пожилых жителей. Так, стало ясно, что раньше они использовали былинку как заговор для того, чтобы прекратилась пурга или перестал дуть очень сильный, пронизывающий ветер. Наряду с этим индигирцы, что и отметил Т.А. Шуб, избе-

гали петь былину в хорошую погоду, чтобы пением не вызвать пургу или ветер» (Русская эпическая поэзия... 1991: № 85: 398).

Ю.А. Новиков пишет об отражении местного колорита в былинах: «О снеге говорится также в двух записях из Русского Устья (Алёша Попович молится, чтобы нанесло „тучу грозную, с тема белыми снегами... дождями со мокрыми“ и подмочило перед боем бумажные крылья Тугарина — *РУ*, 100, 101)» (Новиков 2000: 47). Так, проводя комплексный анализ по огромному своду былин, Ю.А. Новиков наметил важные особенности, проявившиеся в русскоустыинских былинах Якутии.

Л.Н. Скрыбыкина в своей монографии «Былины русского населения северо-востока Сибири» также сообщает о собирателях и исполнителях былин на «Оленёке, Яне, Индигирке, Колыме, Анадыре». Она останавливается на именах исследователей, которые не побывали непосредственно на северо-востоке Сибири, но тем не менее занимались текстами былин из Якутии и Чукотки, это В.Ф. Миллер, А.М. Астахова, Т.С. Селюкова, Г.Л. Венедиктов и др. (Скрыбыкина 1995: 3, 4—5).

В.Л. Кляус и С.В. Супряга провели сравнительный анализ фольклора семейских Забайкалья и русскоустыинцев. Они использовали опубликованные материалы и нотные записи, которые предоставили новосибирские музыковеды. Исследователи отметили и характер добрачных половых отношений, и смешанные браки, и, конечно, «влияние аборигенных традиций на обрядовую жизнь русскоустыинцев» (Кляус 2006: 13).

В нашей работе при выявлении имён собирателей особенно важны два из них — В.Г. Богораза и Д.И. Меликова. О первом пишет Ю.И. Смирнов: «Едва попав на Колыму... он в 1985—1896 гг. объехал почти все поселения, где, между прочим, занимался собиранием фольклора и лексики колымчан... В.Г. Богораз, по существу, стремился представить отдельными образцами возможно более широкий круг фольклорных произведений, бытовавших среди русских старожилов» (Русская эпическая

поэзия... 1991: 33). Им записано более 150 произведений фольклора разных жанров: 19 былин, балладных и исторических песен, игровые, плясовые, детские песни, свадебные, любовные и семейные, 10 разбойничьих и 13 песен, называемых «улишные, андыльщины».

Очень обстоятельны и крайне интересны путевые записи этнографического характера, которые сделал в рамках сибиряковской экспедиции, продвигаясь по Нижнеколымскому краю, Д.И. Меликов. Он писал, что на Колыме: «...среди жителей много певцов импровизирует. Певцы-импровизаторы, куда бы ни поехали, идут и поют, связывают различные истории и мысли, без всякой связи, стараются чтобы только подходило под какой-нибудь размер». Меликову помогал среднеколымчанин Власов Семён Герасимович. Ими записано 13 произведений русского фольклора, из них две былины про Добрыню Никитича и Змея («Оставалось у Никиты всё житьё-бытьё») и про малолетнего богатыря Михаила Даниловича («Тит Харафонтъевич»), три исторические песни: про Михаила Скопина («Скопину-то родна матушка выговаривала»), про сынка Степана Разина («Заявился в камен город детинушка»), про Захара Чернышёва и прусского короля («Ты талан, ты мой таланчик»), балладная песня про Ваньку-ключника («Про ключника»), шесть лирических песен: «Прощай, радость, жизнь, веселье», «Солнце красное, катися за леса», «На заре было на зореньке», «Течёт речка, течёт быстра», «Сказали про молодца», а также три андыльщины (Меликов 1893: 204—211).

Что касается сборника «Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока», его составители обращаются к записям В.Г. Богораза, Н.А. Габышева, Ю.И. Смирнова: записано четыре варианта «Виноградья» и одна песня из сборника «Фольклор Русского Устья» — «Уходили, походили коледушечки» (Русский календарно-обрядовый фольклор... 1997: 559).

Составители сборника «Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока» привлекли в качестве материала из сборника «Фольклор Русского Устья» пять песен: «У Сарфеи, у премудрой», «Не вылетай, утка, из острова», «Хорош был жемчуг в ожерельях», «Ой вы, улички, метитесь», «Во дворе, дворе» (Русский семейно-обрядовый фольклор 2002: 452).

Вторая волна заселения (конец XIX и начало XX вв.) пришла на места промышленного освоения Якутии и создала свой фольклорный репертуар, который в меньшей степени испытывал влияние якутского и других языков народов, населяющих Республику Саха.

В свою очередь нельзя не отметить явное влияние русской культуры на якутский, эвенкийский, эвенский, юкагирский и др. фольклоры, которое также проявляется в языке, поэтике и даже жанрах фольклора. Яркие примеры заимствования в якутском фольклоре русских частушек, а в колымском и индигирском русском фольклоре — андыльщин изучает Т.С. Шенталинская (Шенталинская 1996: 97—111). В меньшей степени эти явления исследовали А.Г. Чикачёв (Чикачёв 2002: 52; 2003: 7—8) и Ж.К. Лебедева (Лебедева 1995: 36—48).

При этом почти все прозаические жанры, кроме, конечно, потаённых, подвергаются некоторым изменениям, проявляющимся в композиции, образной системе, языке. Например, русские заговоры определённо не имеют влияния якутского языка, следы которого постоянно наблюдаются в меморатах, сказках, легендах, быличках, песнях, частушках.

Далее заметны языковые заимствования, прежде всего в лексике (повсеместно по Якутии). Так, в Чокурдахе Конукова говорила: «А раньше жили вместе, называлось „дукаки“, это, наверно, из юкагирского пришло», — уверяла она нас. Тем не менее, «дьюкаах» — из якутского — «сосед, живущий в этом же помещении». Поскольку в родне у них были эвены и юкагиры, то своих знахарей они легко называли шаманами,

хотя нельзя сказать, что эти шаманы являлись такими же, что и якутские, юкагирские и эвенские шаманы.

Быт колымчан и индигирцев был прост, незатейлив. Много сил уходило на добычу еды, поддержание тепла в доме. Женщины шили одежду, например «кукашки» (верхняя одежда) из оленьей шкуры, и обувь, например «брони» из нерпичьей кожи — для работы в воде. В доме и вокруг него было много тёмной силы, домового так же называли «домовой», или «пужанка», лешего так же — «леший», а тундрового — «сэндушный».

Р.В. Каменецкая относительно сендухи пишет: «Сендуха, часто в литературе понимаемая как синоним тундры, — понятие более широкое: это весь окружающий индигирщика простор» (Русская эпическая поэзия... 1991: 354).

По-видимому, В.Л. Кляус был прав, считая, что «образ *сендушного*, хозяина тундры, как его описывают индигирцы... возник на пересечении русских и аборигенных представлений о мифологических существах, распоряжающихся зверями и птицами, благосклонность которых обеспечивает благополучие и достаток в жизни» (Кляус 2006: 15).

Как В.Г. Богораз, так и Д.И. Меликов с удовольствием отмечают особую любовь колымчан к пению. Д.И. Меликов пишет: «При разговоре с обывателями, какие у них бывают развлечения в долгие тёмные зимы, они объяснили, что никаких развлечений нет, только ходят друг к другу в гости, собираются и поют. Действительно, в Среднеколымске и Нижнеколымске нет чиновника, который бы не имел хорошего голоса и не пел. В Нижнеколымске поют ещё больше. Среди жителей много певцов импровизирует» (Меликов 1893: 204).

В.Г. Богораз в свою очередь пишет: «Сохранению песни более всего способствовала певучесть поречанина. Среди монотонной полярной скуки, чуждой всякого духовного интереса, лишённой разнообразия и развлечений, русский человек (и даже обрусевший инородец) хватается за пение как за единствен-

ный возможный для него способ нарушить хоть на минуту тишину окружающей его безбрежной тюрьмы и вызвать перед собой видение иной полузабытой, более привольной и счастливой жизни» (Богораз 1901: 165—166).

Если рассматривать песни с точки зрения привнесения в текст якутизмов, то таких заимствований больше в частушках. Эти короткие песенки поют протяжно, не спеша. Особенности лексики в русскоустыинских частушках проявляются в следующем примере:

Из сордонок кров текот (течёт),
Барабанчики пэкот (печёт),
Барабанчик пригорел,
Васька старсой одурел.

(Фольклор Русского Устья 1986: 295)

Здесь «сордонка» — щука (от якутского *сордон*), «барабанчик» — жареная пресная лепёшка.

Использование взаимного двуязычия обусловлено прежде всего средой: все слушатели — билингвы, но бытовая речь у якутов и русских Хангаласского и части Олёкминского улусов — якутская. Поэтому исполнитель должен был, ориентируясь на аудиторию, исполнять произведения в расчёте на определённого слушателя. Использование второго языка в речи русских на Колыме и Индигирке обусловлено необходимостью поддерживать контакт и укреплять взаимопонимание, что немаловажно в условиях близкого проживания разных этносов.

Яркая особенность сказок русских северо-востока Якутии — отражение в их образной системе окружающего мира (сендуха, село, юрты), соседей (чукчи, эвены, юкагиры). Почти все исполнители Русского Устья и Походска указывали, что действие сказок происходит рядом, недалеко. Юрта — основное место действия, место, куда стремится главный герой. Указания на поселения мы встречаем и у Марии Татариновой: «глядят:

руйты большие», и у Марии Вилигиной: «передня руйта стоит чёрный чум» (Богораз 1901: 335, 345).

Многие герои заходят в юрту и у С.П. Киселёва — Хуная, — и у его сына, Е.С. Киселёва, и у Н.И. Чикачёва, и у других исполнителей. Молодые на то время исполнители также помещали своих сказочных героев в привычный мир сендухи, селили в юрты, герои перемещались на нартах, боялись пужанки. Например: «Яхал, яхал, яхал, вдруг видит — стоит юрта» (Фольклор Русского Устья 1986: № 3); «стоит юртушка-землянка» (Фольклор Русского Устья 1986: № 4), «повёз старик старухину-то девку-то в юрту» (Фольклор Русского Устья 1986: № 44), «сабе юртушку» (Фольклор Русского Устья 1986: № 47). Особенно занимательно звучат строки «стоит юрточка, на курьих ножках вертится», «юрточка остановилась к лесу задом, ко мне передом» (Фольклор Русского Устья 1986: № 5). При этом в словаре В.Г. Богораз сообщает: «руйта (вместо юрта) — шатёр, шалаш. *Чукотска, ламутска руйта*. Но у якутов — юрта» (Богораз 1901: 126). Далее он объясняет слово «юрта» — «жилая постройка или амбар из коротких брёвен, приставленных друг к другу на четырёх столбах. В юртах живут обыкновенно якуты, хотя амбары для предупреждения воровства и они делают в виде сруба. Русские ставят юрты только на местах летнего промысла и стараются всё-таки заменять их балаганами» (Богораз 1901: 162).

У М.Ф. Дружининой уже нет различий между руйтой и юртой. Она приводит несколько примеров употребления слова «юрта»: «юрта рубленая» в значении «изба»; «юрта стоячая» в значении «балаган, переносная ураса»; «юртёнка» в значении «небольшая»; «юрточка» в значении «маленькая»; «юртёшка» в значении «заброшенная» (Дружинина 2007: 161). Мария Фёдоровна также приводит примеры «юртишка», «юртошка», «юртушка», «юртышка» — здесь значение слов более всего связано с чувством тоски по дому (Дружинина 2007: 162).

Действие многих сказок происходит в сендухе: «Сыграл — по сей сендухе ласно гром пошёл» (Фольклор Русского Устья 1986: № 13), здесь «ласно» — «словно» (Дружинина 2007: 46); «зяли отпустили — сендуху ушла» (Фольклор Русского Устья 1986: № 15); «на шендуху поедет» (Фольклор Русского Устья 1986: № 41), «и уехал сам в сендугу» (Фольклор Русского Устья 1986: № 43). Встречаются мифологические образы тундры и заброшенных домов: «она про sibя имела, сто дочерь-то съел пужанка» (Фольклор Русского Устья 1986: № 44). «Пужанка или пуженка. Чёрт, нечистая сила, леший» (Дружинина 2007: 236). «Чудинка — домовой, нечистая сила» (Богораз 1901: 156).

Таким образом, исследование традиционного русского фольклора в Якутии началось с его собирания в конце XIX — начале XX в. и связано с именами некоторых собирателей начала XX в.: И.А. Худяковым, В.М. Зензиновым. Последовательное изучение русского фольклора на севере Якутии связано с изданием академических сборников: «Фольклор Русского Устья» (1986), «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» (1991). Основными направлениями изучения являются вопросы жанрового состава, поэтики и особенностей языка в фольклорном репертуаре этой локальной группы старожилов. Также важны особенности взаимовлияния в языке и фольклоре русских и аборигенных народов Севера (эвенов, юкагиров, якутов).

Вероятно, с течением времени обстоятельства жизни русских старожилов Колымы способствовали тому, что сказка (как и в других областях России) утратилась, песня приобрела самостоятельность, а также размерность и лиризм.

К сожалению — и это неизбежно — русский традиционный фольклор Колымы и Индигирки утрачивается. В ряде произведений прозаических жанров появляются иные слова, меняются образы, сюжеты и некоторые жанры заимствуются у соседей — эвенов, юкагиров, якутов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богораз В.Г. Областной словарь колымского русского наречия: сб. Отделения русского языка и словесности Импер. Академии Наук. Т. LXVIII, прил. № 4. СПб.: Типогр. Импер. Акад. Наук, 1901. 346 с.
2. Былины Печоры. Свод русского фольклора. СПб., М., 2001.
3. Дружинина М.Ф. Словарь русских старожильческих говоров на территории Якутии. Якутск, 2007. 189 с.
4. Кляус В.Л., Супруга С.В. Песенный фольклор русскоустыинцев Якутии и семейских Забайкалья: материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. Курск, 2006. 213 с.
5. Кузьмина Л.П., Миронова Э.А. Современный русский фольклор на Крайнем Севере // Современный русский фольклор Сибири. Новосибирск, 1979. С. 177—205.
6. Лебедева Ж.К. Песенная традиция субэтносов полярного ареала северо-востока Сибири // Культурное взаимодействие народов Республики Саха (Якутия): история и современность. Якутск, 1995. С. 36—48.
7. Меликов Д.И. Путевые записки в Гижигу через Колымск. 1893 // Арх. ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 18. Ед. хр. 1. Л.-вкладыш; ед. хр. 2. Л. 202—212.
8. Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. 373 с.
9. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / сост. Ю.И. Смирнов. Новосибирск, 1991. 524 с.
10. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока / сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова. Новосибирск, 1997. 605 с.
11. Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть / сост. Р.П. Потанина, Н.В. Леонова, Л.Е. Фетисова. Новосибирск, 2002. 551 с.
12. Скрыбыкина Л.Н. Былины русского населения северо-востока Сибири. Новосибирск, 1995. 104 с.
13. Фольклор Русского Устья / сост. С.Н. Азбелев, Г.Л. Венедиктов, Н.А. Габышев и др. Л., 1986. 382 с.
14. Чикачëв А.Г. Андыльщина: к вопросу о взаимодействии русской и юкагирской культуры // Взаимодействие культур народов Якутии в XVII—XXI вв. Якутск, 2003.
15. Чикачëв А.Г. Русские в Арктике: полярный вариант культуры: историко-этнографические очерки // Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Т. 12. Новосибирск, 2007. 303 с.
16. Шенталинская Т.С. Андыльщина (жанр-эндемик) // Экспедиционные открытия последних лет. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970—1990-х гг.: статьи и материалы. СПб., 1996. С. 97—111.

III. КУЛЬТУРА КОРЕННЫХ НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ В КОНТЕКСТЕ КОНТАКТОВ СО СЛАВЯНАМИ

Р.В. Гвоздев

ВЛИЯНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ФАКТОРА НА ТРАДИЦИОННУЮ ФИЗИЧЕСКУЮ КУЛЬТУРУ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

В связи с некоторыми современными процессами, сопровождающимися стремлением к возрождению национального самосознания, остро встаёт вопрос роли цивилизационного фактора в сохранении культурного потенциала коренных этносов Дальнего Востока России. На примере традиционной физической культуры рассмотрим как положительные, так и отрицательные стороны этого процесса.

Праздники и сопровождавшие их игры составляли существенную часть жизни племён, населявших территорию современного Дальнего Востока. Народы, занимавшиеся оленеводством, охотой и рыбной ловлей, в поисках средств пропитания зачастую вынуждены были рассеиваться отдельными семьями или группами родственных семей. Лишь зимой и в довольно короткий промежуток времени летом они могли собираться большими группами. На праздниках рождалась дружба между членами разных родов, организовывались военные союзы против

враждебных народов, устраивались соревнования шаманов для испытания могущества их духов-защитников, происходил обмен информацией. Игры и состязания, сопровождавшие праздники, были полифункциональными, значение традиционной физической культуры выходило за рамки овладения специальными промысловыми навыками. В программу праздничных соревнований входили поднятие тяжестей, стрельба из лука, различные виды борьбы.

Помимо прикладных навыков и навыков владения оружием существовали разные виды общей физической подготовки, которая также традиционно считалась частью тренировки богатырей. На это указывают многочисленные фольклорные данные и сохранившиеся до наших дней соревнования по различным национальным видам спорта. Знания эти имели некоторую региональную специфику и зависели во многом от хозяйственной деятельности этносов. Безусловно, военно-физическая подготовка скотовода-оленовода отличалась от подготовки охотника-рыболова. Несколько отличались также виды вооружения и предпочтения, связанные с ними. Например, скотоводы более широко применяли аркан, а охотники — копьё. Но во всех случаях наблюдается общая тенденция: происхождение военных навыков определялось главным образом условиями труда и быта.

Орудия охоты и войны тоже во многом совпадали. Успешная хозяйственная деятельность развивала навыки, важные и для сражений. Выносливость, умение выслеживать добычу, преследовать её, метко стрелять делали тунгусо-маньчжура смелым и сильным воином. Герой многочисленных преданий, богатырь выступает не только как воин, но прежде всего как удачливый охотник или пастух. Таким образом, трудно порой различить тренировки производственных и военных навыков. Обучение проводилось как индивидуально, так и коллективно. Современными отголосками военно-хозяйственного обучения являются

спортивные состязания, которые до недавнего времени составляли неотъемлемую часть всех народных обрядовых празднеств. Состязания в различных видах воинских дисциплин давали возможность, не прибегая к кровопролитию, выявить самого сильного и ловкого. В наши дни они стали одним из видов спортивных развлечений молодёжи.

Одним из основных методов обучения как хозяйственным, так и военным навыкам была игра. Даже этимология слов «играть» и «воевать» сходна. Например, у тунгусо-маньчжурских народов для действий «плясать», «играть», «состязаться» и «упражняться в воинской практике» существовал один и тот же термин *эви* или *икэ* (Сравнительный словарь... 1975: 301; 1977: 434). От этого термина образованы понятия: эвенкийское *эвикит*, негидальское *эвикэкун*, ороческое *эвинки* (Сравнительный словарь... 1977: 434—435). Данные слова обозначают всю совокупность воинских искусств и физических упражнений. Тот же термин использовался в названии специальной площадки для воинских упражнений и проведения народных игр. В ходе игры в простой, ненавязчивой и доступной форме происходило первоначальное знакомство и освоение базовых знаний. Игровая форма — и сейчас наиболее распространённый во всём мире способ обучения детей различным навыкам. Поэтому традиционная физическая культура народов Дальнего Востока не утратила актуальности.

В связи с коренными изменениями в социальной структуре и способах ведения хозяйства в XX в. практически все специальные навыки охотника, воина, промысловика либо оказались утрачены, либо трансформировались в национальные виды спорта. Как мы знаем, в современном обществе проблемы, связанные с национальной культурой коренных малочисленных народов Дальнего Востока, не имеют значительного веса, находятся вне поля зрения широкой общественности.

Привлечение общественного внимания, как известно, приводит к повышению значимости того или иного явления в социуме. Соответственно, возникший общественный резонанс способен побудить к действию государственные и социальные институты и существенно повлиять на ситуацию. Кроме того, в условиях глобализации общественность может оказывать влияние на комплексы этических и эстетических представлений, к которым относятся изменения в культурной политике государственных институтов, а также трансформация стереотипов и поведенческих практик в сфере культуры.

В случае с традиционной физической культурой народов Дальнего Востока видится необходимым создание (по уже известной в мире схеме) общественных и государственных проектов, опирающихся на методы сбора и анализа информации. В данный момент традиционная культура (в том числе и физическая) коренных народов Дальнего Востока интересна лишь им самим и небольшой части представителей общественных организаций и научного сообщества.

В решении проблем традиционной физической культуры имеет смысл привлечение широко известных спортсменов, особенно уроженцев данного региона, а также деятелей культуры. Эта практика по отношению к организации мероприятий в разных сферах не нова и пользуется большим успехом, нежели привлечение политиков и государственных чиновников. (С той лишь оговоркой, что участие таких представителей власти придаёт более высокий статус мероприятию.)

Если говорить об увеличении популярности традиционной культуры, то, безусловно, нельзя обойти такое понятие, как «имидж». Он непосредственно влияет на мысли и действия широкой аудитории. Что сейчас знает общественность о традиционной культуре коренных народов Дальнего Востока? По большому счёту, ничего. Сведения крайне расплывчаты, что на фоне

анекдотов «про чукчу» и «борьбы нанайских мальчиков» не способствует созданию положительного имиджа. Однако в России очень велика популярность традиционной культуры североамериканских индейцев, по многим внешним признакам соизмеримой с традиционной культурой наших дальневосточных народов (предметы охоты и быта, национальная одежда и орнамент). Проводятся фестивали и слёты людей, которым интересна эта, казалось бы, чуждая культура. Причём важно отметить, что такие мероприятия носят массовый характер, привлекают общественное внимание и подробно освещаются в СМИ. Также показателен пример с традиционной русской культурой. Во второй половине 90-х гг. XX в. наблюдался упадок интереса ко всему отечественному. Однако в последние годы, конечно, не без участия государства, заметен подъём интереса к традиционному русскому или считающемуся таковым. Парадоксально, но даже головные платки в русском стиле, ставшие популярными среди модниц, или костюмы олимпийской сборной, как лакмусовая бумажка, свидетельствуют об улучшении имиджа русской культуры в глазах обывателя. Из старого и полузабытого она начинает превращаться в современное и популярное явление.

Чтобы не быть голословными, обратимся к конкретным примерам из области традиционной физической культуры коренных малочисленных народов Дальнего Востока. Один из самых широко распространённых видов традиционной физической подготовки в мире и у рассматриваемых народов в частности — это борьба. Она являлась обязательным элементом в системе подготовки воина и охотника. У некоторых народов даже был распространён особый вид охоты, когда на медведя выходили только с ножом в руке. В удобный момент схватки охотник должен был вонзить нож под левую лопатку зверя. Практически каждый этнос имеет в своём арсенале какую-либо разновидность борьбы. В состязаниях могли участвовать как

взрослые, так и дети. Как правило, состязания устраивались во время больших праздников, хотя бороться могли и без особого повода. Распространены спортивные разновидности борьбы: борьба на поясах, в обхват, на руках и в вольном стиле. В большинстве вариантов схватки ведутся только в стойке. У народов Приамурья, Приморья и Сахалина наиболее популярна борьба на поясах или в обхват. Присутствие корня *ва* в слове *вачамачи*, обозначающем борьбу у нанайцев, возможно, указывает на военно-прикладное значение борьбы: глагол *ва* в тунгусо-маньчжурских языках имеет значение *сражаться, воевать, убивать* (Сравнительный словарь 1975).

У каждого этноса существовало по несколько видов борьбы, при этом имелись свои региональные особенности. С конца XIX в., особенно во второй половине XX в., отмечается упадок в развитии национальных видов борьбы народов Сибири и Дальнего Востока. Впрочем, это касается и многих других элементов культуры. В 30-е гг. XX в. различные приёмы, взятые из разных традиционных видов борьбы, вошли в состав спортивного раздела системы самбо. Сейчас продолжают попытки энтузиастов сохранить борьбу как национальное достояние, проводятся соревнования, приуроченные к праздникам и дням национальной культуры. Борьба могла бы стать важным элементом физического воспитания молодёжи, особенно в сельской местности. Для сохранения и развития национальных видов борьбы делались попытки объединить несколько видов в один, унифицировать правила. Эти меры, а также создание федераций были призваны способствовать увеличению количества желающих заниматься данным видом спорта. С середины 1980-х гг. под влиянием моды на боевые искусства Японии, Кореи и Китая в Сибири и на Дальнем Востоке энтузиасты начали возрождать национальные боевые искусства, создавали аналоги восточных систем в национальной интерпретации. Однако сколько-нибудь

значительного распространения ни одна из таких систем не получила (Гвоздев 2006). Но, с другой стороны, есть ли смысл унифицировать правила, создавать аналоги других систем? С точки зрения популяризации и привлечения внимания иногда следует как раз подчеркнуть самобытность, а не сглаживать различия. Например, соревнования турецких борцов — *пехлеванов* — проводятся по традиционным правилам: они натираются маслом, чтобы усложнить противнику выполнение захватов. Эта особенность сыграла большую роль в увеличении популярности и выделила национальную турецкую борьбу из ряда других. Подобные особенности есть и в национальных видах борьбы наших народов, например, на северо-востоке России боролись на моржовых шкурах, у этносов Нижнего Амура существовала борьба на коленях и т.п. Явное положительное влияние цивилизации можно усмотреть в систематизации различных видов национального спорта. Однако в условиях утраты традиционного уклада жизни излишняя систематизация лишает культуру многочисленных самобытных элементов. Обратимся за примером к национальной борьбе удэгейцев. Она проводилась по праздникам или в иное свободное время и имела несколько разновидностей. *Мосони* — вариант, при котором борцы, обхватив друг друга за поясницу, стараются приподнять соперника и бросить на землю. В отдельных разновидностях *мосони* делать подножки или сваливание через ноги считалось неправильным, например, у некоторых групп самаргинских удэгейцев; у иманских, наоборот, подножки разрешались. Иногда применялось и удержание соперника на земле (Надаров 1887). Борьба бикинских удэгейцев, называвшаяся *мосонаты*, могла включать даже опасные приёмы — броски через себя или удары ногой по ноге. У бикинских удэгейцев *мосонаты* был наиболее разнообразен в техническом отношении: разрешались броски через бедро, броски с захватом руками ног соперника и др. (Прокопенко 2009). Можно

сказать, что фактически в каждой местности существовали свои нюансы и разновидности борьбы. Заслуга цивилизации и современного подхода к физической культуре и спорту заключается в значительной систематизации элементов традиционной физической культуры. Создание же общих правил на основе существующих позволило расширить арсенал приёмов и способствовало росту популярности национальной борьбы. И если раньше соревнования носили локальный характер, ограниченный местами проживания того или иного рода, теперь даже представители различных этносов могут выявить самого ловкого, сильного и быстрого: проводятся своеобразные чемпионаты («Игры народов Севера»). Соревновательный обмен опытом, как правило, содействует повышению мастерства участников состязаний.

У народов, обладавших богатой историей спортивных состязаний и самобытными способами воинской подготовки, естественно, были специальные места для тренировок, поединков, ритуальных игр — открытые площадки (иногда огороженные забором либо камнями) или крытые помещения. У эвенков они назывались *эвикит* (Сравнительный словарь 1977), это были ровные площадки, в некоторых случаях огороженные, где проводили тренировки *сонинги* и воины из их окружения, а также юноши, готовившиеся стать воинами. У орочей подобные площадки назывались *эвинки* (Сравнительный словарь 1977). В национальных сёлах, местах компактного проживания значительной части коренных народов оборудование дорогостоящих спортивных сооружений не всегда возможно и зачастую не целесообразно. В то же время создание спортивных площадок в традиционном варианте представляется разумным, недорогим и легко реализуемым решением.

Ещё одна из положительных сторон влияния цивилизации на традиционную физическую культуру — применение современных спортивных методик подготовки. Разминка, игровые трениров-

ки, тренировки с отягощениями, скоростно-силовые упражнения, наличие плана — всё это реалии и веяния современного спорта, успешно применяемые и в национальной борьбе (Роббек 1997).

В России также есть положительный опыт сохранения и популяризации элементов традиционной культуры: в последние десятилетия приобрёл размах и популярность татарский праздник Сабантуй. Он стал известен широким массам населения, не относящимся к татарской диаспоре, освещается центральными средствами массовой информации. Состав участников праздника многонационален. В традиционной физической культуре коренных малочисленных народов Дальнего Востока также имеются оригинальные и аутентичные особенности, способные привлечь внимание широких слоёв общественности. Например, метание аркана — *мавута*, перепрыгивание через нарты, фехтование на палках — *мукэче*, необычные коллективные игры типа тунгусо-маньчжурского *чахпана*.

Итак, традиционная физическая культура народов Дальнего Востока была обусловлена хозяйственной деятельностью и потому органично вписывалась в жизнь общества. Теперь, со сменой форм хозяйствования, она как бы утратила естественные основы. Однако в эру глобализации, унификации и универсализации возрастает ценность всего самобытного, отличного от другого. Кроме того, традиционная культура, в том числе и физическая, является одним из способов этнической самоидентификации — как борьба у народов Кавказа, верховая езда у кочевников Алтая и Забайкалья, гонки на собачьих упряжках у народов Севера. Но для того чтобы повысить популярность традиционной культуры в массовом сознании и добиться реальных положительных сдвигов в вопросах поддержки её со стороны государства, требуется использование новаторских, современных методик популяризации культуры. И варианты подобного использования уже опробованы как в России, так и в мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гвоздев Р.В. Воспитательная роль единоборств коренных народов Сибири и Дальнего Востока в конце XIX—XX вв. // 9-я Дальневосточная конференция молодых историков: сб. материалов. Владивосток: ДВО РАН, 2006. С. 273—283.
2. Надаров И.П. Северо-Уссурийский край // Зап. ИРГО по общей географии. Т. 17. № 1. СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1887. 170 с.
3. Прокопенко В.И. Традиционное физическое воспитание и игры удэгейцев. Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2009. 252 с.
4. Роббек Г.Ф. Традиционные игры и состязания эвенов. Якутск, 1997. 69 с.
5. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологическому словарю. Т. 1. Л.: Наука, 1975. 672 с.
6. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологическому словарю. Т. 2. Л.: Наука, 1977. 992 с.

В.В. Подмаскин

О РУССКИХ ВЛИЯНИЯХ НА ОРОКСКИЙ (УЙЛЬТИНСКИЙ) ЯЗЫК (ПО МАТЕРИАЛАМ ЛЕКСИКИ)

Ороки (уйльта) — один из коренных малочисленных народов юга Дальнего Востока России (346 чел., по данным переписи 2002 г.). В настоящее время в основном проживают в Сахалинской области. По территориальному признаку и особенностям языка различаются две локальные группы этого этноса — северная и южная. Северная группа живёт на территории северной части Сахалина, но главным образом — в Охинском и Ногликском районах. Южные ороки сосредоточены в Поронайском районе, но главным образом — в г. Поронайске. Небольшая группа этноса проживает также на севере о-ва Хоккайдо (Япония).

Орокский язык относится к южной (приамурской) подгруппе тунгусо-маньчжурской группы алтайской языковой семьи. Диалектного членения в настоящее время он не имеет, однако в прошлом существовали два говора в соответствии с двумя локальными группами ороков: северный (говор охотников и оленеводов, кочевавших от северной оконечности Сахалина до р. Поронай) и южный (говор рыболовов и охотников, занимавших территории от р. Поронай до г. Анива).

Письменность на родном языке ороки получили поздно. Только в 2008 г. вышел первый букварь уйльта, составленный японским профессором Хоккайдского университета Дзиро Икегами. Он подготовил объёмный словарь, сделал тщательное описание морфологии орокского языка и глагола как части речи. С 1981 уч. г. введено обучение уйльтинскому языку в подготовительных классах национальных школ Сахалинской области. Сейчас он преподаётся до третьего класса в школах посёлков Ноглики, Вал, в г. Поронайске. В старших классах в тех же школах проходит факультатив, осуществляется кружковая работа по

изучению родного языка. Также введено преподавание уйльтинского языка в детских садах указанных населённых пунктов, разработана программа для старшей группы детского сада. В системе высшего образования курс орокского языка читается на факультете народов Севера в Российском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург).

Усилия по возрождению культуры и языка ороков особенно активизировались в последние годы. На Сахалине с 1990 г. издаётся газета; с 1991 г. ведётся радиопередача на уйльтинском языке. Художественная литература ороков развивается в двух формах — на русском и орокском языках. В репертуаре художественной самодеятельности на уйльтинском языке получили развитие песенно-танцевальный фольклор и образцы устного народного творчества.

Наиболее подвижная и изменчивая часть в общей структуре языка — словарный состав. Он быстро реагирует на возникновение новых явлений в жизни общества появлением новых слов или новых значений слов, связанных с новыми понятиями, отражая условия жизни народа, уровень его развития, характер занятий. Наиболее древней и устойчивой частью словарного состава является основной словарный фонд, куда входят слова, жизненно необходимые для характеристики экономической и духовной жизни, культурного уровня общества.

Словарный состав изменяется путём пополнения новыми словами, возникшими в результате историко-культурных связей. В словаре ороков появилось много новых слов. Такое вхождение иноязычных элементов имеет свою социально-историческую обусловленность. Нас интересует, как в заимствованиях отразились отношения русской официальной государственности к орокам и те прогрессивные влияния, которые оказали русские на этот народ.

Словарный состав традиционного орокского языка обладает значительными средствами для передачи понятий, напрямую

связанных с общественно-производственной деятельностью ороков и существовавшим у них бытовым укладом. В частности, детально разработаны разделы, относящиеся к таёжной охоте, рыболовству, морскому промыслу, оленеводству (Петрова 1968: 189). Вместе с тем слабо были представлены разделы, связанные с культурой и техникой города, с письменностью и литературой, с государственностью и общественно-политической терминологией, которые отсутствовали в практической деятельности и не были свойственны традиционному обществу.

Известно, что язык народа, имеющего большой опыт социального и экономического развития, обладающий более широкой системой значений, сильнее тяготеет к отражению общественной практики всего человечества.

Развитие мышления, развитие функций языка ведёт к тому, что имеющиеся языковые средства перестают соответствовать в достаточной мере своему назначению. Таким образом, необходимость функционального сдвига от отражения преимущественно национального опыта к отражению опыта человечества встречается с преградой в виде системы языковых средств, обладающей относительной самостоятельностью.

Историко-культурные связи этноса с русскоязычным населением повлияли на развитие и обогащение лексики орокского языка. Новые слова входили в уйльтинский не одновременно, а усваивались в различные исторические периоды. В течение ряда столетий ороки жили в пределах русского государства, и по мере приближения к современности всё больше крепили и упрочивались разнообразные связи двух народов, усиливалось влияние русских, что нашло своё отражение в орокском языке.

Слова, вошедшие в уйльтинский из русского, органически дополнили словарный состав родного языка ороков, получили свойственные ему оформление и фонетическую окраску, преобразовались в соответствии со звуковыми и грамматическими

нормами. При этом изменение заимствованных слов, подчиняясь звуковым особенностям орокского языка, шло различными путями. Здесь необходимо сказать об истории изучения языка уйльта, его фонетических особенностях, историко-лингвистических изменениях в его современных наречиях, о грамматике и её особенностях, о морфологическом и синтаксическом строе (Петрова 1968: 174—188).

Под влиянием новых условий экономики и общественно-политической жизни происходило развитие орокского языка, совершенствование его грамматического строя и, в первую очередь, обогащение его лексического состава.

С 1872 по 1921 г. ороки были крещены, что способствовало аккультурации, сближению их по вере с русским народом (Миссонова 2006: 68). Вошли в быт новые понятия и слова: поп, церковь, икона, крест, священник, креститься (в семье хранили православную икону и носили кресты). Появились русские фамилии и имена, а также новые запреты; так, замужняя женщина должна была всегда ходить с покрытой платком головой, а незамужняя — без него. Тому, кто сорвал платок с головы женщины, грозили расправа и штраф (Пилсудский 1989: 26). После революции в России начали проводить антирелигиозную политику, поэтому запреты скоро потеряли своё значение, а слова стали архаичными и выпали из словарного состава языка.

Особенно существенные изменения экономических и общественных условий жизни ороков произошли с установлением хозяйственных и торговых связей с русскими. Об этом свидетельствуют целые лексические пласты, созданные средствами уйльгинского языка, но, несомненно, под влиянием развившихся связей с русскими, поскольку данными словами обозначаются новые, неизвестные до этого орокам понятия.

Влияние на словарный состав уйльгинского языка хозяйственных и торговых сношений с русскими шло в двух направлениях. С одной стороны, оно проходило по линии колониального

режима, который был создан для «инородцев» царским самодержавием. С другой — на развитие лексики оказывали благотворное влияние всё более укреплявшиеся и развивавшиеся хозяйственные и культурные связи с русским народом, благодаря которым ороки усваивали элементы русской культуры, приобщались к ней.

Первое направление обусловило возникновение в лексике уйльтинского языка таких понятий, как: *часу* (час), *часовой* (часовой), *часы* (часы), *туруба* (труба), *тупли* (туфли), *тапочки* (тапочки), *патрон* (патрон), *сукина* / *суккуна* (сукно), *гумаска* (деньги, от «бумажка»), *гильдии* / *гильза* (гильза), *тисэ* (тиски, зажим), *турупу* / *сурупу* (шуруп), *танку* (танк), *металлу* (металл), *машина* (машина), *поезду* (поезд), *мелу* (мел), *метру* (метр), *металлу* (металл), *врач* (врач), *купесе* (купец), *сеха герипта* (грипп), *сэпэ* / *сиэпэ* (соболь), *сэпэскэ* (соболиная шкурка, вероятно, ясак) (Озолиня, Федяева 2003: 234, 290; Сем Ю., Сем Л., Сем Т. 2011: 114, 132, 134, 136).

В результате влияния русской культуры в уйльтинском возникли слова, обозначающие новые, не известные ранее орокам орудия труда, предметы посуды и утвари, а также продукты. Они создавались как путём расширения значения бытующих в языке слов, так и путём описательным. Лишь незначительная часть была образована с помощью калькирования.

Появилась новая лексика, связанная с пищей, несмотря на то, что традиционная система питания сохраняется прочнее, чем большинство других форм материальной культуры (одежда, жилище, утварь и др.). В ней наблюдается всё больше иноэтнических заимствований, своеобразно преобразуемых и обживаемых этносом (Миссонова 2006: 134). Почти повсеместно распространено потребление кофе, чая, алкогольных и газированных безалкогольных напитков, табака. Всюду можно встретить употребление хлеба, сыра, колбасы, мясных, рыбных, овощных и фруктовых консервов, макаронных и кондитерских изделий.

На зиму стали заготавливать картофель и овощи, солёную рыбу. Покупные пряности — чёрный перец, лавровый лист — вошли в кулинарный обиход относительно недавно. В наши дни питание стало несравненно богаче и обильнее, широкое распространение получили блюда из картофеля, котлеты, борщи, плов. Расширяя спектр питания, ороки заимствовали от русских термины, связанные с продуктами и блюдами. Хлеб *клепу* и *лепескэ* (современные дрожжевые лепёшки) они также научились готовить у русских (Миссонова 2006: 209). В уйльтинском появились русские адаптированные или неизменённые названия, относящиеся к блюдам, овощам, фруктам, напиткам: *салату* (салат), *картоска* (картофель), *капустя* (капуста) *овоцил* (овощи), *яблоко* (яблоко), *сета* / *сату* (сахар, мёд, сахарный песок), *водка* (водка), *чаяя* / *чаи* (крепкий чай), *молоко* (молоко) и др. (Озолиня, Федяева 2003: 225, 236, 246, 272).

Сегодня у ороков бытует посуда русского образца, которая вытеснила крайне примитивную местную деревянную и берестяную кухонную утварь. Теперь пользуются эмалированными или алюминиевыми ковшами, тарелками, чашками, вилками. В бытовой лексике орокского языка господствующими стали слова: *часика* / *чаи курускани* (чашка), *чаника* / *санника* (чайник), *тэрэликэ* (тарелка), *сидэ* (сито), *путиликэ* (бутылка), *литра* (литр), *столу* (стол), *стулу* (стул), *тумбочка* (тумбочка), *шкафу* (шкаф) (Озолиня, Федяева 2003: 232, 279, 280, 284, 292; Сем Ю., Сем Л., Сем Т. 2011: 149).

Под влиянием русского языка возникли календарные названия: *понедельнику* (понедельник), *четвергу* (четверг), *пятница* (пятница), *суббота* (суббота), *месясу* (месяц) и др. (Озолиня, Федяева 2003: 235, 259, 266).

Известно, что новые, заимствованные у русских слова значительно обогатили повествовательный фольклор ороков различными грамматическими формами и словарным материалом (Петрова 1967: 126—153).

Одновременно с расширением словаря путём создания новой терминологии на материале самого орокского языка лексический состав уйльтинского значительно обогащается за счёт слов, входящих в него из русского языка, очень богатого и разнообразного по своему словарному составу, отражающему богатство культуры великого *Славянского мира*. Слова эти послужили для обозначения новых явлений, понятий и представлений, возникших под влиянием новых общественно-политических, экономических и хозяйственных явлений.

Показателен в этом отношении значительный ряд лексических заимствований, весьма широко бытовавших в советский период: совет, власть, социализм, коммунизм, государство, конституция, партия, комсомол, пионер, делегат, фабрика, завод, колхоз, совхоз, бригада, писатель, бригадир, слёт, кооператив, план, машина, электричество, авиация, автомобиль, поезд и др.

Возникли слова новейшего времени, связанные с развитием культуры и средств массовой информации: *клуб* (клуб), *театру* (театр), *кино* (кино), *билету* (билет), *телевизори* (телевизор), *телефону* (телефон), *почта* (почта), *газета* (газета), *радио* (радио), *спорту* (спорт), *футболу* (футбол) и др. (Озолиня, Федяева 2003: 278, 288).

Большое количество слов, связанных с различными видами деятельности, со школьным обучением и жизнью детей в интернате, преобразованием природы, домашним обиходом, также было заимствовано ороками из русского языка. При этом заимствуются не только слова предметного значения, но и прилагательные. Например: советский, социалистический, коммунистический, партийный, комсомольский, пионерский, колхозный, совхозный, рыночный и др.

В ряде случаев наблюдается одновременное бытование двух названий какого-либо предмета или действия, одно из которых создано средствами родного языка, а другое воспринято

из русского. Например: *сэлэмэ гидаламзи* — вертолёт (досл.: «железная стрекоза»), *амбалатту* — самолёт (досл.: «вешалка злого духа»), *мераядавури* — мерить (в дополнение к значению «измерять»), *даривури* — мерить ручной саженью) (Озолина, Федеяева 2003: 41, 234). При этом чаще в речи употребляется слово, воспринятое из русского языка.

В период глобализации большую роль в усвоении заимствованных слов из русского играет письменность как на орокском, так и на русском языках. В 1993 г. в Институте языкознания РАН был утверждён проект письменности для ороков на основе кириллицы, разработанный японским профессором Дзиро Икегами. Весной 2008 г. в результате многолетней работы коллектива авторов под его руководством вышел букварь уйльтинского языка (Толдова, Брыкина 2009: 45). В связи с этим ороки, заимствуя из русского языка новые слова, усваивают их и на слух, и с помощью зрительного восприятия. В процессе обучения учащиеся приобретают навыки произношения этих слов по нормам русской орфоэпии.

В результате у ороков, овладевающих русским языком, в особенности у молодёжи и интеллигенции, наблюдается стремление к произношению усваиваемых слов в соответствии с фонетическими нормами русского языка. Например: книжка, доктор, газета, золото, деньги, рынок, конфета и др.

Происходящие в уйльтинском языке изменения с полной очевидностью свидетельствуют о его прогрессивном развитии и совершенствовании. Орокский язык, как и другие ранее бесписьменные языки коренных малочисленных народов, сохраняя во всём существенном свой основной словарный фонд и грамматический строй, обогатил свой словарный состав и получил возможности дальнейшего развития. Процесс этот идёт как за счёт интенсивного развёртывания всех элементов, заложенных в уйльтинском, так и благодаря влиянию русского языка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Миссонова Л.И. Уйльта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа. М.: Наука, 2006. 295 с.
2. Озолия Л.В., Федяева И.Я. Орокско-русский и русско-орокский словарь. Южно-Сахалинск, 2003. 295 с.
3. Петрова Т.И. Язык ороков (уйльта). Л.: Наука, 1967. 155 с.
4. Петрова Т.И. Орокский язык // Языки народов СССР: монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. Т. 5. Л.: Наука, 1968. С. 172—190.
5. Пилсудский Б. Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 г. Препр. Южно-Сахалинск, 1989. 75 с.
6. Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь // Труды ИИАЭ ДВО РАН. Т. 14. Этнографические исследования. Владивосток: Дальнаука, 2011. 155 с.
7. Толдова С.Ю., Брыкина М.М. Документация уйльтинского языка: что предлагает XXI век? // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск, 2009. С. 44—53.

А.П. Самар

ОТРАЖЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ В ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОМ ИСКУССТВЕ УЙЛЬТА

Традиционное искусство ороков представляет собой слияние разнообразных традиций, наиболее очевидно нижнеамурское и тунгусское влияние. Это обобщение близких, но различающихся культурных традиций позволило орокам создать на стыке культур неповторимый, оригинальный орнамент. Разделение этноса уйльта по территориальному принципу — на северных и южных, — а также влияние новой культурной среды и ряд других, не менее значимых причин стали основой для возникновения нового искусства с характерными этнокультурными особенностями. Эти и другие обстоятельства отразились в многообразии орнаментов уйльта. Включённость амурских, айнских или эвенкийских элементов во многих образцах искусства ороков легко угадывается, при этом они усиливают акценты и гармонично дополняют друг друга.

Благодаря славянским исследователям-собирателям музейных коллекций по материальной и духовной культуре и искусству ороков, общественности представилась возможность оценить многообразие и красоту декоративно-прикладного искусства этого народа. Публикации С.В. Иванова, Б. Пилсудского, Л.В. Озолина, Т.П. Роон и др. российских учёных в той или иной мере осветили декоративные, функциональные особенности искусства уйльта. Со времени включения Сахалина в состав России славянское влияние на традиционную культуру уйльта отразилось во вхождении в обиход многих элементов европейской культуры: одежды, орудий труда и т.д. Уйльта перешли на использование в творчестве русских тканей, цветных ниток для вышивки, вместе с комплексом одежды славянского происхождения в вышивке на верхней одежде уйльта появились заимствованные элементы русской вышивки.

В то же время орнамент ороков сохранил очевидные черты эвенкийского влияния, что нашло отражение в бытовании северного типа орнамента с обилием геометрических мотивов. Будучи рыбаками, морскими охотниками, оленеводами и охотниками, собирателями в тайге, ороки широко используют в качестве материала для пошива одежды и её украшения рыбью кожу, шкуры нерпы, усы сивуча, в вышивке и мозаике — тёмный и светлый мех оленя, олений волос и сухожильные нитки (ИЭА Сибири 1961: 377). Белый собачий мех использовался в тех случаях, когда отсутствовал олений (Архив МАЭ. Оп. 41. Д. 14. Л. 15).

Традиция украшать орнаментом изделия из ткани, меха и кожи стала неотъемлемой частью декоративно-прикладного искусства уйльта. Ровдуга, рыба́я кожа, белый олений или лосиный волос, внутренняя плёнка лосиной или оленьей аорты, сухожильные нитки служили основой для орнамента ороков. Эти материалы поставляли традиционные виды деятельности ороков: оленеводство, охота и рыболовство. Собирательство помогло орокам оценить природные качества растительного сырья для изготовления утвари из древесной коры, корневищ, лозы, раскрыть рецепты приготовления растительных красителей для окрашивания ткани, кожи и берёсты.

Одной из отличительных особенностей искусства амурских и сахалинских мастериц является вырезание узоров на специальной доске *худэ(н)* (Кочешков 2009: 142) (Рис. 1). Для резьбы на ней орокские мастерицы использовали нож *гисуру*, для тиснения — кривой костяной нож *пэсикку* (*пэсину*), женский костяной нож



Рис. 1. Доска для вырезания орнамента худэ(н).
Источник: ХККМ. Б.н.

јавраку (*јураку*) (ТМС. Т. I. 1975: 154, 296). Для нехитрых операций пользовались обушком рукояти, тыльными сторонами клинка и пр. Нередко рукоятки ножей *гесюпосене* причудливо украшались орнаментом (Рис. 2). Материалом для шаблонов, заготовок орнамента традиционно служила берёста. Она обладает достаточной прочностью и долговечностью — часто орнаменты на одежде были идентичны узорам на изделиях из берёсты (Рис. 3). Для составления сложных комбинаций из тканей разных окрасок



Рис. 2. Рукоятки ножей гесюпосене.

Источник: СОКМ 2338-9



Рис. 3. Шаблон заготовок орнамента из берёсты.

Источник: МАЭ 1318-22 б

ороки использовали цвета: *силлэи* (*силэи*) — розовый, оранжевый; *сагари* (*сари*) — чёрный (Кочешков 1995: 56, 85); *н'оог'до* — зелёный, синий, голубой (ТМС. Т. I: 602).

Распространённым сырьём для изготовления одежды в Амурсо-Сахалинском регионе была рыба́ья кожа, в искусстве уйльта появление изделий из неё стало своеобразным маркером вхождения в новую культурную среду. Для женского халата из рыба́ьей кожи *аорومي* (*аруми*) вырезали фрагменты орнамента (Рис. 4). В комплексе декора верхней одежды в искусстве уйльта прослеживаются как эвенкийские, так и амурские элементы. Так, верх голенища праздничной обуви украшали орнаментом *билэ* (орок), часто выполненном в смешанном стиле. Стилизованный орнамент на перчатках, выполненный в технике тамбурного шва, повторял очертания кисти, на рукавицах имел более упрощённые формы (Рис. 5).

Вышивка оленьим волосом *ниивэлтэ* (*н'иивэлтэ*) (ТМС 1975: 551) у ороков Сахалина — сугубо оленеводческая традиция. Примером традиционной вышивки оленьим волосом у ороков является фрагмент орнамента на ровдуге. В подобной технике выполнен орнамент на кожаных поясах (Рис. 6). У ороков была распространена роспись по ровдуге *дэвэ* [ТМС. Т. I: 228]: её



Рис. 4. Фрагмент орнамента халата с вышивкой оленьим волосом.

Источник: МАЭ 138-88_1



Рис. 5. Орнамент на перчатках.

Источник: МАЭ 1156-43_2



Рис. 6. Орнамент на кожаном поясе.

Источник: МАЭ 1156-40_2

разнообразными сюжетами украшали шаманский костюм, головные уборы. Старинные эвенкийские элементы — дуги — сочетаются у ороков с орнаментами нижеамурского типа — спиралями (Иванов 1963: 379). Орокский кумалан из коллекции МАЭ выполнен в эвенкийской традиционной форме восьмёрки: шкура снята с головы двух оленей, на месте их сочленения набран геометрический орнамент из чередующихся светлых и тёмных фрагментов оленьей шкуры (Рис. 7).

Одной из характерных деталей декора эвенкийского происхождения являются меховые и суконные кисточки, кожаные ремешки и фигурно вырезанные ровдужные подвески, которыми украшены сумочки и кисеты (Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. 2011: 411). У ороков вслед за эвенками простейшие кисти и бахромы претерпели сложные метаморфозы — от простого элемента декора к сложным стилизованным изображениям животных и рыб, вписанных в орнамент (Рис. 8).



Рис. 7. Орокский кумалан.

Источник: МАЭ. Б.н.



Рис. 8. Орнамент с кистями на кожаных сосудах.

Источник: СОКМ 990

Для орокских декоративных элементов на сумочках из рыбьей кожи, коробках и вьючных сумках характерны чередующиеся полосы, окрашенные в чёрный и белый цвета. Изредка встречаются простые и усечённые треугольники: у ороков и нивхов — в мозаике из чёрных и светлых кусочков рыбьей кожи, у ороков же — в мозаике из светлого и тёмного нерпичьего или оленьего меха на круглых, обтянутых ровдугой коробках, вьючных ковриках и сумочках (Иванов 1963: 412).

Изделия из берёсты широко использовались в быту ороков. В коллекции МАЭ сохранилось несколько образцов таких берестяных изделий. Прямоугольная коробка из коллекции МАЭ по краю оплетена корнем тальника, стенки сосуда украшены спиралевидным орнаментом (Рис. 9). Они широко использовались



Рис. 9. Орнамент на берестяном сосуде.

Источник: МАЭ

как атрибут поясной одежды. Пояс — важный элемент комплекса одежды ороков, одна из его особых функций — крепление разнообразных поясных подвесок (Рис. 10, 11, 12). Кроме обязательного ножа, к поясу подвешивались разнообразные аксессуары: пороховницы, коробки разного назначения, кисеты и т.п. Поясная двухсоставная берестяная коробочка (Рис. 13) отличается небольшими размерами и оригинальной конструкцией. Аксессуары в таком стиле широко распространены у народов Амура и Сахалина. Подобные изделия из кожи осетровых рыб отличались особой прочностью, а присутствие естественных костяных вкраплений на поверхности и изогнутые в тугие спирали уголки коробочки вносили дополнительный декор. Направленные друг к другу, они говорят о необычайной популярности спирали в амуро-сахалинском искусстве.



Рис. 10. Кисти и бахрома на ритуальном поясе.
 Источник: МАЭ 1318-10



Рис. 11. Поясные аксессуары охотника.
 Источник: ХККМ. Б.н.



Рис. 12. Поясная коробка из берёсты.
 Источник: МАЭ 36-52 ав.

В резьбе по дереву у ороков наблюдается два типа влияния — эвенкийское и нижне-амурское. Амурские элементы прослеживаются в орнаменте, канонизированной пластике утвари, её декоре. Плоские лопасти ложек, сложносоставные ковши, ленточный, спиралевидный орнамент



Рис. 13. Поясные коробки: берёста, кожа калуги.
Источник: ХККМ. Б.н.

на их ручках — неотъемлемая часть этой культуры. Эвенкийское влияние заметно в деревянной утвари ороков, связанной с оленеводством. Орнамент с кругами, полукругами и вариациями геометрических элементов, бесспорно, является элементом северной традиции. Утварь функционально подразделяется на бытовую и ритуальную. На боковые выступы корытца, хранящегося в РЭМ, нанесён спиралевидный криволинейный орнамент в виде антропоморфной личины хозяина моря *Тэому* (Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. 2011: 43). Помимо корытцев, ороки широко использовали ритуальные ковши, как у нивхов и ульчей. Неотъемлемыми элементами декора на таких предметах являются скульптурные изображения духов тайги или моря, вписанные в ленточный орнамент. Такие ковши обычно имели большую объёмную чашу с нередко лопатообразной, выступающей вперёд лопастью, а также рукоять с орнаментом и часто с ажурными изображениями зооморфных сюжетов. Без выраженной символики представлен объёмный ковш из коллекции МАЭ с носиком для разлива жира и рукоятью со спирально-ленточным орнаментом (Рис. 14).



Рис. 14. ритуальный ковш для медвежьего праздника.

Источник: МАЭ 1318-1



Рис. 15. Зоантропоморфная ритуальная скульптура.

Источник: МАЭ 138-23_1



Рис. 16. Зоантропоморфная ритуальная скульптура.

Источник: МАЭ 138-1_3

Ритуальная скульптура ороков связана с обрядами жизненного цикла, промысловыми ритуалами и лечебной магией. Парное антропо-зооморфное изображение духа с рыбьим хвостом совмещает человеческие и звериные черты (Рис. 15). Более сложен в исполнении идол с антропоморфным туловищем с руками, переходящим в двигающийся сустав с элементом, имеющим подобие раздвоенного хвоста (Рис. 16). На Амуре фигуры ритуального назначения с неразъёмным звеном были связаны с лечебными функциями (Самар 1998: 295).

Влияние тунгусов отразилось в декорировании оленьих сёдел ороков. Неполные концентрические круги, дуги (полукруги), иногда незамкнутые узоры встречаются у ороков на луках детских оленьих сёдел *эмэ* (Иванов 1963: 358) (Рис. 17). Геометрическая резьба у ороков на изделиях из дерева называлась *ирг'ами* (ТМС, Т. I.: 218, 304).



Рис. 17. Деревянный декор на оленьих сёдлах.
Источник: СОКМ 2338-2

Изделия из кости у современных ороков потеряли функциональное и декоративное значение. С.В. Иванов обратил внимание на их исчезновение из быта данного этноса (Иванов 1963: 338). Ярким примером этого искусства у ороков являются костяные ременные пряжки. На них обычно наносили спиралевидный орнамент, вписанный в затейливые очертания неповторяющихся форм. Такие мотивы на плоскости пряжки полностью соотносятся с нижнеамурской культурой (Рис. 18, 19, 20). Орокский игольник украшен декором в виде спиралевидного орнамента. Дополнительные



Рис. 18. Костяная ременная пряжка.
Источник: МАЭ 36-25



Рис. 19. Костяная ременная пряжка.
Источник: МАЭ 138-39 17



Рис. 20. Костяная ремная пряга.

Источник: МАЭ 1156-40_5

элементы из кости, служащие ограничителями-блоками, «пробками», украшены геометрическими элементами орнамента в виде коротких и длинных насечек, выстроенных навстречу друг к другу (Рис. 21). Второй игольник не перегружен элементами, в сквозное отверстие продёрнут кожаный ремешок (Рис. 22). Игольник украшен спиралевидным орнаментом, состоящим из элементов плётки и спирали.

Изображение несложных геометрических мотивов на изделиях из кости принадлежит к древнейшей традиции. На немногих костяных предметах ороков встречаются мелкие точечные углубления или более крупные ямки, расположенные по горизонтали на одинаковом расстоянии друг от друга (Иванов 1963: 338).

На костяной детали оленьей упряжи чередующиеся завитки служили для фиксирования ремня и имели декоративное значение (Рис. 23). К поясным аксессуарам ороков относится коробка, сделанная из основания берцовой кости крупного копытного (лося, оленя). При изготовлении изделия пористую сердцевину удалили и получившуюся полость использовали для хранения инструментов. Коробка украшена спиралевидным орнаментом, состоящим из двух крупных спиралей, заканчивающихся в центре сдвоенным кругом (Рис. 24).



Рис. 21. Костяной игольник.
Источник: МАЭ 138-51



Рис. 22. Костяной игольник.
Источник: МАЭ 138-42



Рис. 23. Деталь оленьей упряжи.
Источник: 23 МАЭ 138-49



Рис. 24. Коробка из кости.

Источник: МАЭ 138-48

К комплексу поясных аксессуаров кроме берестяных относились и изделия из кости, т.н. развязыватели узлов. Для них характерно остриё конусовидной формы, концом которого развязывали узлы на ремнях, верёвках. Нередко на рукоять этого инструмента наносили спиралевидный орнамент, принадлежащий нижнеамурской культуре (Рис. 25).



Рис. 25. Узлоразвязыватель из кости.

Источник: МАЭ 138-62_1

Таким образом, изделия из кости, а главное — орнамент на них, были подвержены двум традициям: эвенкийской и нижнеамурской, они в разное время вошли в состав орнамента ороков и стали убедительной иллюстрацией произошедших перемен.

Изделия из металлов у ороков разделялись на две основные функциональные группы: украшения и орудия труда. Орнаментированные железные наконечники копий для охоты на медведя и тигра, ножи, женские нагрудные украшения типа гривны и некоторые другие предметы широко встречались в дореволюционное время, правда, в ограниченном количестве и стоили довольно дорого.

Особенно богато украшались наконечники копий. Наиболее частыми техническими приёмами орнаментации на них были инкрустация и линейная резьба. Мотивы орнамента на изделиях из железа (нивхские и нанайские копыя и ножи, орокские шейные украшения) разнообразны: «облачные» узоры, четырёхлепестковые и более сложные розетки, различные завитки, чешуйки, древовидные узоры, наконец, стилизованные изображения

рыб, парных птиц и животных. Все эти мотивы близки к нижнеамурским орнаментам (Иванов 1963: 339, 360).

Серебро было распространённым металлом для изготовления серёг, браслетов, подвесок. Декорировали серьги *си э* в технике линейной резьбы. Носовая серьга *си элу* была распространена у женщин тунгусо-маньчжуров, её особенность — форма разомкнутой спирали, один её конец крепился в перемычке носа (Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. 2011: 130). Среди металлических изделий, бытовавших у народов Нижнего Амура и Сахалина, есть разного рода медные и бронзовые подвески и бляшки, подвески к мужским поясам (Иванов 1963: 343).

Обширная специальная лексика, отражающая искусство уйльта, говорит о богатстве самобытной традиции и ярких проявлениях этнической индивидуальности. Многие стороны орнамента находят объяснение в сложных процессах этногенеза (как древних, так и более поздних), а также в культурных связях одних народов с другими (ИЭА 1961: 376). Декоративно-прикладное искусство уйльта раскрывает перед нами гармоничную картину смешения и переплетения элементов художественной культуры разных народов, отражавшую как культурно-исторические, так и этногенетические процессы, происходившие на территории Приамурья и Сахалина в прошлом. Тем не менее основополагающими источниками художественной традиции ороков стали три мощных этнокультурных пласта: нижнеамурский, тунгусский и автохтонный айнский, многие их элементы органично вошли в культуру и были успешно адаптированы, стали сугубо орокскими.

Современная история уйльта неразрывно связана со славянской культурой. Взаимное обогащение культур при тесном соприкосновении на протяжении длительного времени неизбежно отражается на традиционном искусстве, даёт ему возможность доступными, но выразительными средствами показать происходящие в культуре и повседневной жизни изменения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Историко-этнографический атлас народов Сибири / под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. М.; Л.: Наука, 1961. 496 с.
2. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. М; Л.: Наука, 1963. 499 с.
3. Кочешков Н.В. Декоративно-прикладное искусство народов Нижнего Амура Сахалина. Проблемы этнических традиций. СПб.: Наука, 1995. 150 с.
4. Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта, эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. 194 с.
5. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. I / отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука, 1975. 672 с.
6. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. II / отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука, 1977. 992 с.
7. Самар А.П. Лечебная скульптура нанайцев (середина XIX — начало XX в.) // Историко-культурные связи между коренным населением Тихоокеанского побережья Северо-Западной Америки и Северо-Восточной Азии. К 100-летию Джебуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции: материалы междунар. науч. конф. Владивосток, 1998. С. 292—300.
8. Самар А.П. Традиционное декоративно-прикладное искусство негидальцев // Приморье: народы, религии, общество. Владивосток, 2011. С. 102—111.
9. Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. Материалы по традиционной культуре фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь // Труды Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока. Т. XIV. Владивосток: Дальнаука, 2011. 154 с.
10. Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Т. II. СПб., 1899. 314 с.
11. Арх. ИИАЭ ДВО РАН.
12. Арх. МАЭ.

А. Ф. Старцев

ВЛИЯНИЕ РУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ НА РАЗВИТИЕ СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА АБОРИГЕНОВ ПРИАМУРЬЯ И ПРИМОРЬЯ

При освоении восточных районов Дальнего Востока русские землепроходцы столкнулись с рядом этнических недоразумений, военных конфликтов, с незнанием языков, непониманием обычаев местных жителей. Иначе говоря, произошло спонтанное столкновение двух цивилизаций, органически не воспринимающих друг друга. У русских имелись свои государственные органы управления, техническая оснащённость, определённая военная мощь и т.д. У аборигенов ничего из этого не было, однако в течение многих веков они адаптировались к суровым климатическим условиям своей территории обитания, успешно использовали пищевые ресурсы для эффективного продолжения жизни, в то время как русские землепроходцы терпели значительную нужду в обеспечении продуктами питания. Разница между землепроходцами и аборигенным населением Дальнего Востока в XVII в. заключалась и в непохожих моделях питания: у аборигенов его основу составляли рыба и мясо, а у русских — хлеб, молоко, овощи. Отсутствие традиционных продуктов вызывало у землепроходцев различные болезни, особенно губительной была цинга. Кроме этого, из-за военных столкновений с маньчжурами у русских казаков довольно часто вообще не было никаких продуктов, нередко им приходилось голодать, что отрицательно отражалось на освоении дальневосточных территорий.

Вопрос о снабжении продовольствием служивых и промышленных людей занимал особое место в правительственной политике за Уралом, в Сибири. Первоначально доставка продовольствия организовывалась в виде «сибирских отпусков». Тяглое население Поморья было обязано ежегодно зимой поставлять

строго определённое количество ржаной муки, круп, толокна и отвозить в Верхотурье. С наступлением весны припасы грузились на суда и развозились в различные места Сибири. Путь этот был невероятно труден. Крайняя медленность следования хлебных запасов и постоянные несчастья с судами и людьми регулярно ставили русское население перед угрозой голода, не говоря уже о высокой себестоимости «сибирских отпусков». Это побудило московскую администрацию приступить к развитию на восточных окраинах казённого и вольного земледелия. Однако все попытки долгое время не имели успеха, поскольку до середины XVII в. русские осваивали лишь ту часть Сибири, которая по климатическим и почвенным условиям являлась наименее пригодной для сельского хозяйства.

Даже в XIX в., когда Приамурье и Приморье были присоединены к России, среди первых переселенцев считалось, что край малопригоден для земледелия. Однако последующее изучение огородничества у аборигенов юга Дальнего Востока России показало, что земледелие и сельское хозяйство в крае может получить определённое развитие (Браиловский 1901: 43). Ф.Ф. Буссе отмечал, что коренные народы Приморья, живущие в непосредственной близости от русских, имеют с ними дружественные отношения, «они заходят друг к другу в гости, угощаются, и часто гость ночует у хозяина» (Буссе 1869: 118).

Однако ещё в конце XIX в. земледелие в крае для многих аборигенов из-за полукочевого образа жизни было недоступным. В 1880-е гг. И.П. Надаров отмечал, что из числа иманских и бикинских удэгейцев занимались земледелием только 2% аборигенов, ведущих оседлый образ жизни (Надаров 1884: 15). В 1890-е гг. оседлое земледельческое население удэгейцев значительно возросло. Так, например, только по р. Бикин из 15 семейств в 12 жили около 280 удэгейцев, которые занимались огородничеством и вели оседлый образ жизни. Здесь при каждом удэгейском селении было разработано от 1 до 2,5 десятин

земли, на которых выращивали картофель, кукурузу, лук, тыкву, капусту, огурцы и др. культуры. Некоторые бикинские и иманские удэгейцы держали мелкий рогатый скот, свиней и кур (Результаты... 1896: 28—30). С.Н. Браиловский, проанализировав уровень развития земледелия в Приморье, пришёл к выводу, что с падением охотничьего промысла аборигенам края придётся в скором будущем перейти к земледелию, если только они не желают окончательно исчезнуть с лица земли (Браиловский 1901: 44).

Земледелием занимались и верховские нанайцы. «Зерновые культуры, овощи и мясо домашней свиньи у „верхних“ нанайцев играли бóльшую роль, чем у других групп, так как именно у них существовали зачатки хлебопашества, огородничества и животноводства» (Народы... 1956: 800). По данным И.П. Лопатина, земледелие в виде огородничества существовало у сунгарийских и южно-уссурийских нанайцев. Считается, что нанайцы научились возделывать огороды и пахать землю от старых маньчжуров и китайцев, выращивали картофель, лук, капусту, морковь и другие овощи (Лопатин 1922: 143).

Анализ хозяйственной деятельности народов Дальнего Востока свидетельствует, что в конце XIX — начале XX в. земледелие и животноводство так и не стали повсеместным занятием коренного населения Дальневосточного края, потому что аборигены, желавшие заниматься земледелием, не имели пашенных угодий, а если и имели, то иногда вытеснялись с этих мест русскими переселенцами.

В 1892 г. в России издано «Положение об инородцах», в котором предусматривались особые формы управления у «кочевых инородцев». В Приамурском генерал-губернаторстве учредили управления старшин, непосредственно подчинявшиеся полицейским или волостным управлениям. Одновременно Министерство внутренних дел России разработало новое «Положение об управлении инородцами Приамурского края», которое

в 1916 г. было частично введено в действие. Согласно документу, большая часть народов южной части Дальнего Востока приравнивалась к крестьянскому сословию, однако сохраняющиеся национальные особенности коренного населения при этом не учитывались.

В начале XX столетия как внутри России, так и за её пределами произошли значительные социально-экономические и политические изменения, приведшие в ходе революции к свержению царского самодержавия, становлению и укреплению советской власти.

С образованием РСФСР правительство создало специальные органы управления — народные комиссариаты, которые занимались экономическими, политическими, культурными и другими вопросами. Одной из их насущных задач являлось приобщение аборигенов Дальневосточного региона к земледелию и животноводству.

Первый шаг к привлечению аборигенов в сельское хозяйство был сделан в апреле 1924 г. постановлением Дальревкома «О закреплении за коренными жителями Приамурья земельных угодий» (РГИАДВ. Ф. 623. Оп. 1. Д. 29. Л. 5; Д. 36. Л. 74 об. — 75). Организаторам потребительских кооперативов, культработникам, агитаторам и другим активистам рекомендовалось постоянно приучать коренных жителей к огородничеству, учить их обрабатывать землю, выращивать картофель, овощи, бобовые и другие сельскохозяйственные культуры.

Важная роль в преобразовании хозяйства и культуры малочисленных народов Дальнего Востока отводилась Комитету содействия народностям северных окраин (Комитет Севера), созданному 20 июня 1924 г. при Президиуме ВЦИК. Он не только организовывал советские формы управления в районах расселения аборигенов края, но и курировал деятельность всех кооперативных систем Сибири и Дальнего Востока, оказывал практическую помощь в организации коллек-

тивных хозяйств, распространении новых видов хозяйственной деятельности — огородничества и животноводства.

С организацией коллективных хозяйств советские и партийные органы Дальнего Востока поставили перед интегральной кооперацией задачу за короткий срок внедрить сельское хозяйство в жизнь всех аборигенов Приамурья и Приморья, хотя перспектив для его развития у коренных жителей практически не было: не имелось сельскохозяйственного инвентаря, удобных массивов пашенной земли и, главное, умения и желания обрабатывать большие площади посевов.

Сельское хозяйство для нанайцев, негидальцев, нивхов, орочей, удэгейцев, ульчей и других малочисленных народов юга Дальнего Востока было новым видом общественного производства. Его внедрение в жизнь народов Севера часто осуществлялось насильственным путём, поэтому развитие этой отрасли хозяйства зависело от целого ряда объективных и субъективных факторов, встречало немало трудностей, вызывало определённое недовольство со стороны аборигенов.

Насильственное внедрение сельского хозяйства в жизнь малочисленных народов Нижнего Амура и Приморья оправдывалось острой необходимостью как можно быстрее снабдить население продуктами питания, поскольку традиционное хозяйство аборигенов было подорвано последствиями революции и Гражданской войной в России. В правительственных и партийных кругах считалось, что охота и рыболовство не могут обеспечить сносную жизнь коренным жителям Дальневосточного региона (РГИА ДВ. Ф. 623. Оп. 1. Д. 36. Л. 74 об. — 75). Поэтому единственное спасение народов Севера от хронического голода советская власть видела в немедленном развитии сельского хозяйства. Однако, как показала практика, оно в экономике аборигенов никогда не играло ведущей роли.

Развитие земледелия у народов Нижнего Амура и аборигенов Приморья разделяется на четыре этапа. Первый связывался

с распространением огородничества среди коренного населения. Изначально им стали заниматься бикинские нанайцы, бикинские и иманские удэгейцы ещё в конце XIX — начале XX в. На своих небольших огородах аборигены выращивали преимущественно картофель и другие овощи (Браиловский 1901: 86). Для второго этапа характерно не только быстрое распространение личного огородничества, но и появление коллективных пахенных хозяйств. Со дня коллективизации до начала 1940-х гг. аборигены региона имели ещё малые пахотные площади и с энтузиазмом осваивали азы земледелия. Третий этап (от 1940 до середины 1950-х гг.) характеризуется разнообразием выращиваемых сельскохозяйственных культур и быстрым ростом пахенных угодий, который отрицательно сказывался на отношении аборигенов к дальнейшему развитию сельского хозяйства. На четвёртом этапе (конец 1950-х гг. и далее) наблюдается резкое снижение площадей пахотных угодий и нежелание коренного населения, за исключением иманских удэгейцев, работать в области растениеводства и животноводства (Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 246—247).

На первом этапе развития земледелия среди аборигенов юга Дальнего Востока появлению огородничества у народов Приамурья способствовали русские переселенцы, а развитие огородничества среди удэгейцев Приморья преимущественно осуществлялось под влиянием китайцев (Браиловский 1901: 86). Второй этап характеризуется не только повсеместным внедрением мелкого огородничества среди коренных жителей Нижнего Амура и Приморья, но и появлением национальных хозяйств, основанных на коллективной обработке земли. На этом этапе преимущественно молодые люди приобретали сельскохозяйственные навыки по обработке земли у русских, учились сажать растения и ухаживать за их всходами. Аборигены, ободряемые русскими жителями, надеялись, что земледелие быстро разрешит их экономические проблемы. Определённую роль в раз-

витии сельского хозяйства вообще и распространении личного огородничества в частности сыграла эпоха 1930-х гг., когда многие молодые люди страстно желали стать русскими или хотя бы быть похожими на них, потому что русские люди, как считали аборигены, экономически были независимыми от природы и являлись зажиточными.

Однако советские и партийные органы, не учитывая национальных особенностей аборигенов и игнорируя их энтузиазм относительно занятия сельским хозяйством на малых площадях, требовали от них расширения пахотных и сенокосных угодий за счёт лесных раскорчёвок, часто удалённых от национальных селений за 150—160 км (ГАПК. Ф. 1389. Оп. 1. Д. 12. Л. 31). Увеличение пахотных угодий и расположение их на значительном расстоянии от селений отвлекало аборигенов от традиционных занятий — охоты и рыболовства. Следствием стало стойкое нежелание аборигенов работать на колхозных полях. Коренные жители неосознанно затягивали сроки вспашки, сева и уборки урожая. Эти нарушения значительно уменьшали валовой сбор сельскохозяйственной продукции. Однако партийные и советские органы продолжали настойчиво внедрять сельское хозяйство в жизнь аборигенов и, надо сказать, преодолев их сопротивление, добились в этой области определённых результатов.

Требование советских органов увеличивать пахотные угодья аборигенами бассейна Амура и орочами воспринималось практически безропотно. Несколько иная картина наблюдалась у бикинских удэгейцев. Когда двум их колхозам исполком Пожарского района в 1940 г. запланировал освоить по 10 га целинных земель, а колхозу им. XVII партсъезда и артели им. П.Г. Смидовича указал засеять зерновыми 35 га и 30 га соответственно (ГАПК. Ф. 877. Оп. 4. Л. 100, 173—174), это требование вызвало большое недовольство бикинских удэгейцев и вынудило их обратиться с просьбой в Уссурийский областной Совет депутатов

трудящихся, чтобы этим артелям разрешили заниматься только охотопромысловой деятельностью. Однако и переход на устав охотопромысловых артелей не освободил их от занятий сельским хозяйством (Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 69).

В послевоенные годы (в начале 1950-х гг.) расширение пашенных угодий в колхозах Нижнего Амура в основном наблюдалось только в русских хозяйствах и рыболовецких колхозах Нанайского района. Тумнинские ороочи к 1947 г. сократили свои посадки на 25—27 га (ГАХК. Ф. 1898. Оп. 2. Д. 22. Л. 3; Д. 25. Л. 11 об.).

Сельское хозяйство у хорских, анюйских, самаргинских и др. удэгейцев тоже большого развития не получило. В послевоенный период, особенно в начале 1950-х гг., количество пахотных угодий в колхозах анюйских и хорских удэгейцев увеличилось за счёт таёжных раскорчёвок. Анюйские удэгейцы из колхоза «Красный удэ» довели свои пахотные угодья до 5 га, а хорские — до 18 га. Несмотря на это, развитие сельского хозяйства сильно отставало от охоты и других промыслов. Большинство удэгейцев сельским хозяйством занимались без особого желания, что отрицательно сказывалось как на производственной дисциплине, так и на производительности труда. В конечном итоге к концу 1950-х гг. пахотные угодья в удэгейских колхозах значительно сократились: у анюйских — в 2, у самаргинских в — 16,5 (было 50, осталось 3 га), а у хорских — в 24 раза (было 18 га, осталось 0,75 га) (Арх. ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 246).

В наши дни почти повсеместно политика советской власти подвергается резкой критике за то, что аборигенное население Дальнего Востока силой удерживалось в колхозах, вынуждено было выполнять работы, не связанные с традиционными промыслами. Однако полностью с этими обвинениями согласиться нельзя. Мы признаём, что сельское хозяйство среди коренного населения Нижнего Амура и Приморья не получило достаточного развития, но это не означает, что в 1930-е гг. внедрение

его в жизнь нанайцев и ульчей, негидальцев и нивхов, удэгейцев и орочей было ошибкой со стороны советских и партийных органов. В те годы традиционные виды хозяйственной деятельности — охота и рыболовство — были не в состоянии обеспечить необходимый прожиточный уровень населения, а сельское хозяйство, хотя и являлось убыточным для колхозов, давало возможность почти всем аборигенам Приамурья и Приморья иметь в достаточном количестве разнообразные продукты питания. Несмотря на то, что в 1980—1990-е гг. сельское хозяйство как отрасль общественного производства в колхозах перестало функционировать, это не стало причиной полного отказа аборигенного населения Дальневосточного региона от обработки земли, занятий огородничеством в личных целях. Ныне каждая семья имеет большой огород, где выращивает разные овощи, большинство из которых заготавливается на зиму в свежем, солёном и квашеном видах. Многие семьи аборигенов Нижнего Амура и Приморья имеют коров и выращивают на мясо свиней, держат овец и домашних птиц. Таким образом, внедрение сельского хозяйства в жизнь коренных малочисленных народов юга Дальнего Востока России было прогрессивным явлением.

ЛИТЕРАТУРА

1. Браиловский С.Н. Тазы, или удихэ. Опыт этнографического исследования. Отдельный оттиск из журнала «Живая Старина». СПб.: 1901. Вып. II. 223 с.
2. Буссе Ф.Ф. Очерк условий земледелия в Амурском крае // Записки для чтения. СПб.: 1869 (авг. — дек.). С. 65—135.
3. Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования // Записки ОИАК Владивостокского отделения ПОРГО. Т. XVII. Владивосток, 1922. 370 с.

4. Надаров И.П. Очерк современного состояния Северо-Уссурийского края по результатам путешествия генерального штаба подполковника Надарова 1882/83 г. Владивосток, 1884. 37 с.
5. Народы Сибири. Этнографические очерки. М.; Л.: Наука, 1956. 1084 с.
6. Результаты географических исследований охотничьих команд Восточно-Сибирских Стрелковых бригад летом 1894 года // Труды ПОИРГО за 1895 год. Хабаровск, 1896. С. 28—30.
7. Арх. ДВО РАН (Арх. Дальневосточного отделения Российской академии наук).
8. ГАПК (Гос. арх. Приморского края).
9. ГАХК (Гос. арх. Хабаровского края).
10. РГИА ДВ (Рос. гос. исторический арх. Дальнего Востока).

Е.В. Фадеева

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ СО СЛАВЯНАМИ В СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ НЕГИДАЛЬЦЕВ

В 1860 г., согласно Пекинскому договору, юг Дальнего Востока и всё население Приамурья и Приморья вошли в состав России. С этого времени данные территории стали заселяться русскими, располагавшимися в непосредственной близости от стойбищ негидальцев, эвенков, удэгейцев, орочей и других народностей.

Историческая роль присоединения Сибири к России неоднозначна. С одной стороны, обложения населения Севера яском (подати, взимаемые мехами, а впоследствии — деньгами), насилия, злоупотребления, произвольные поборы администрации тяжело сказывались на положении коренных жителей, бесправных бродячих и полуосёдлых «инородцев».

Ещё в XVII—XVIII вв., в период первого знакомства русских с коренными народами Нижнего Амура, нередко были ситуации, когда воеводы, чиновники, казаки во время своих разъездов по стойбищам не только пользовались женщинами из среды инородцев ради кратковременной связи, но часто захватывали их совсем и, уводя с собою, пользовались ими сами или передавали другим (Белиловский 1894: 545).

С другой стороны, включение этих территорий в состав России имело и прогрессивные последствия. Русские принесли в регион более производительные формы хозяйства и более высокую культуру. В Сибири и на Дальнем Востоке появлялись новые орудия труда, разрушались первобытные основы экономики, возникало социальное расслоение.

Из-за христианизации части местного населения многие традиционные обычаи и обряды оказались под запретом. Русская православная церковь выступала за повышение брачного возраста, боролась против полигамии, что облегчало жизнь

женщин (Соколова 1982: 68; Штернберг 1933: 203, 284). В то же время догматы христианской религии значительно усложняли процедуры заключения брака и бракоразводных процессов, отличающихся у коренных народов относительной простотой. По этой причине последние предпочитали свой традиционный брак и уклонялись от крещения, желая избежать церковного брака. Однако, несмотря на то, что венчание в церкви среди народов Нижнего Амура встречалось редко, в их обиход вошли отдельные элементы русской свадебной обрядности: обсыпание зерном, причитания, частично свадебный женский костюм, — при сохранении традиционных обрядов (перешагивание через котлы и пр.) (Смоляк 1990: 311; Сем 1979: 220; Аргудяева 1999: 48). Таким образом, произошло как бы сращивание традиционной свадебной обрядности с русской при частичном заимствовании церковной обрядности.

В конце XIX — начале XX в. под влиянием общения с русскими и Русской православной церкви бытование ранних браков повсеместно сократилось. Самым распространённым стал брачный возраст 17—20 лет. К положительным веяниям того времени Бр. Пилсудский относил тот факт, что из-за проповедей христианства, с одной стороны, и под напором колонизации, наплыва большого количества мужчин (как белых-ссыльных, так и японцев) — с другой, положение местных женщин Сахалина медленно улучшалось. Пришлые мужчины, добываясь даже временного внимания прекрасного пола, тем самым увеличивали значение женщин в глазах их соплеменников и принуждали последних идти на многие уступки, уважать личность каждой из них. Влияние церкви сказалось и на большей свободе девочек. Исчезающая прежняя классификация родства всё меньше препятствовала тому, чтобы девочки лет 8—10 играли со своими родными и двоюродными (со стороны отца) братьями. К интересным влияниям русских соседей и образующимся новым обычаям нужно причислить следующее: замуж-

няя женщина, например, у ороков и негидальцев, всегда ходила с покрытой платком головой, а незамужняя — без платка. Если бы кто-то сорвал, шутя или со злости, платок с головы женщины, ему бы грозила расплата в виде штрафа за обиду (Пилсудский 1989: 22—23). В начале XX в. в результате дальнейшего сближения коренных этносов с пришлым славянским населением наблюдался процесс увеличения роли крёстных из числа русских, которые не только выполняли воспитательную функцию, но и вносили свои культурные традиции.

Социально-экономическое развитие народов Нижнего Амура и Сахалина конца XIX — начала XX в. (распространение в их среде товарно-денежных отношений и возникновение новых отраслей хозяйства) увеличило экономическую независимость женщины, её вес в глазах семьи и общества. Женщины стали играть основную роль в новых отраслях хозяйства — земледелии и огородничестве, — выступая таким образом проводниками инноваций в традиционном обществе.

В начале XX в. наблюдается постепенная трансформация статуса и роли женщины, связанная с увеличением числа малых нуклеарных семей на фоне уменьшения количества больших и неразделённых семей. В результате главами женской части дома становились ещё достаточно молодые женщины, которые теперь могли заниматься хозяйственными делами без оглядки на старших невесток и свекровей. Новый характер экономики повлиял также на положение женщины в моногамных и полигамных семьях: если в прошлом часто жена приобретала авторитет благодаря своему имуществу — приданому, то теперь её положение нередко определялось и участием в работе на стороне. Таким образом, изменения в экономике постепенно расшатывали устой больших семей.

Проникновение торгового капитала на Амур и Сахалин привело к издержкам в положении женщин местных народов. Появление русских значительно сказалось на уменьшении случаев

«мнимого» похищения женщин в регионе, поскольку какими бы усилиями ни сопровождалось похищение, вмешательство администрации влекло за собой беспрекословное возвращение похищенной. Таким образом, господствующим способом «приобретения» жён стала покупка или выдача калыма. Зажиточные семьи могли теперь брать в жёны лучших девушек, нарушая нормы группового брака между родом брата и родом, куда выходила замуж сестра. В таких случаях мужчина, приобретая жену, уже рассматривал её как свою личную собственность, а это, в свою очередь, приводило к возникновению конфликтов как между мужем и женой, так и между отцом и дочерью.

Социально-экономическое развитие на Нижнем Амуре в конце XIX — начале XX в. оказало большое влияние на перемены в семейных взаимоотношениях, в экономике семьи. Ещё во второй половине XIX в. начали появляться новые занятия — заготовка дров для пароходов, перевозка грузов, почты и т.п. «Стали возникать и новые ярмарки (в р. Кукане, на р. Урми, в Кондоне на р. Горин и др.), на которых негидальцы встречались с эвенками, удэгейцами, русскими. Женщины и молодёжь получили возможность зарабатывать деньги независимо от отцов и мужей, что упрочивало их самостоятельность в семье и возвышало в глазах общества» (Смоляк 1985: 184). С появлением рыбозаводов, засольных участков и других предприятий рыба, ранее целиком остававшаяся в распоряжении семьи, становилась товаром, а охотничий промысел постепенно терял своё прежнее значение. Однако рыбопромышленники считали труд женщин, молодёжи до 18 лет и стариков, выполняющих в пугину на берегу мойку и чистку рыбы, не производительным и платили им от 2 до 5 руб. в день, тогда как взрослые члены артели получали от 10 до 26 руб. за то же время работы. Кроме того, женский труд всегда ценился дешевле мужского: за одну и ту же работу мужчина, например, получал 20 коп., тогда как женщина — лишь 15 коп. (Филиал ГАХКа в г. Никола-

евске-на-Амуре. Ф. 12. Оп. 3. Д. 10. Л. 11). По данным Левассера, заработная плата женщин в конце XIX — начале XX в. очень редко поднималась до двух третей мужской и гораздо чаще равнялась только половине (Цит.: Бебель 1959: 276). Капитализм, сохранив традиционную заинтересованность в зависимом положении женщины, порождает и другую, в конечном счёте противоположную первой и не существовавшую прежде: нуждаясь в дешёвых рабочих руках, крупная промышленность широко открывала двери перед женщинами и всё энергичнее вовлекала их в общественное производство. Работа на капиталистическом предприятии превращала женщину в объект эксплуатации со стороны хозяина, но и давала ей экономическую независимость по отношению к отцу, мужу, ко всей мужской «элите» внутри семьи (Харчев 1979: 94).

С конца XIX в. в результате интенсивных контактов коренных народов со славянским населением многие элементы новой культуры стали проникать не только в материальный, но и в юридический быт. Была введена система штрафов, кровная месть заменялась выкупом, что упрощало разрешение внутриродовых конфликтов. Страх перед русским правосудием ослабил действие кровавого обычая убивать соблазнителя на «месте преступления», а жену избивать до полусмерти. Наказания женщин смягчились, а санкции против насильников, мужей-пьяниц и дебоширов ужесточились. Стоит отметить, что ранее факты насилия над женщинами отнюдь не считались тяжким преступлением, виновники обычно отделялись либо побоями со стороны мужской части родни женщины, либо компенсацией в пользу мужа. В неё помимо денег входили кольчуга, котёл, шкурки соболя, медвежья шкура, олени. Кроме того, такие дела рассматривались довольно редко в силу того, что женщины, стесняясь и опасаясь обвинений в измене, обычно не заявляли о подобных преступлениях. Также женщинам теперь предоставлялось право наследовать по завещанию.

Проникновение капиталистических отношений в значительной степени пошатнуло моральные устои коренных жителей. Частыми явлениями стали алкоголизм, опиумокурение, распространённые как среди мужчин, так и среди женщин; венерические болезни, занесённые в край китайскими отходниками, корейцами, японцами и русскими торговцами.

Изменения, произошедшие за годы правления Советов, затронули все стороны жизнедеятельности негидальцев (их родовую организацию, традиционные социальные отношения), способствовали преодолению старых традиций, унижавших женщин и др. Семья в прошлом являлась наиболее замкнутым, консервативным институтом, сферой, в которой дольше всего сохранялись традиционные обычаи. С первых дней советского строительства особое внимание обращалось на архаичность семейно-брачных отношений у этих народов, на изживание пережитков прошлого. Несмотря на культурно-просветительскую работу, старые традиции, связанные с семьёй и брачными отношениями, преодолевались с большими трудностями, в течение не одного десятилетия многообразной целенаправленной работы, проводимой правительством СССР с 1920-х гг.

Новые советские законы о браке и семье обеспечивали право вступления в брак без принуждения, запрещали браки несовершеннолетних, многожёнство, подтверждали равноправие мужчин и женщин, провозглашённое уже в первых декретах советской власти и утверждённое в Конституции РСФСР 1918 г. Однако внедрить эти принципы в жизнь было сложно. Созданные на местах органы советской власти призывали к перестройке семейных отношений, проведению в жизнь новых законов о браке и семье, к активному участию женщин в общественной жизни и труде.

Одним из первоочерёдных мероприятий, направленных на улучшение и оздоровление быта народов Севера, явилось запрещение давать и принимать калым при заключении брака, а также женить детей в раннем возрасте.

Культурная революция 1920—1930-х гг., проводившаяся на Севере с укрупнением селений, созданием колхозов, преобразованием хозяйства и быта, привела к тому, что дисперсное расселение малых народов, особенно оленеводов, уступило место концентрации их в новых хозяйственных и культурных центрах. В тот период значительная часть неразделённых семей начала дробриться на малые, появилось много межэтнических семей.

С 1930-х гг. началась эпоха коллективизации, приведшая к дальнейшим изменениям традиционного уклада. Женщины стали выполнять мужскую работу: корчевать лес, ловить рыбу, вязать сети. С ранних лет дети были оторваны от семьи. В результате в их сознании закрепились не традиционная модель поведения, а стандарты, привнесённые новым укладом общества. Все изменения они принимали как необходимость. Именно на 1930-е гг. приходится слом механизма передачи устоев традиционного общества через семейные ценности (Малочисленные этносы Приамурья... 1993: 7). «Также оказалось, что детская смертность с переходом с оленно-кочевого хозяйства на осёдлость увеличилась, как увеличилось и число туберкулёзных больных; уменьшилось число женщин, на которых легли неприличные заботы „по домашности“, в связи с чем общее число едоков уменьшилось в три раза» (Титов 1926: 3).

Великая Отечественная война ещё больше осложнила демографическую ситуацию. На фронт ушли молодые и здоровые мужчины, что не могло не нарушить систему естественного воспроизводства населения. Отправив мужчин на фронт, многие семьи оказались в критическом состоянии. Кроме того, до минимума сократилась государственная помощь. Из-за нехватки промышленных товаров, продовольствия, медикаментов и квалифицированной врачебной помощи в районах наблюдались вспышки эпидемий и голода. Во многих сёлах смертность значительно превышала рождаемость. Большое количество семей осталось без отцов, старших братьев и сыновей, в результате

чего воспитание мальчиков легло на плечи женщин и преемственность традиционного опыта по мужской линии была утеряна.

К концу 80-х гг. XX столетия у негидальцев наблюдались некоторые положительные сдвиги в демографической ситуации в целом: общая смертность в сравнении с концом 1970-х гг. снизилась, достаточно высокой оставалась рождаемость, увеличился естественный прирост, произошло общее снижение заболеваемости кишечными инфекциями, туберкулёзом и другими болезнями. Вместе с тем появились и новые проблемы: выросли смертность мужчин трудоспособного возраста и доля смертей от несчастных случаев, травм и отравлений на почве пьянства; сократилась продолжительность жизни.

Всё это время у негидальцев интенсивно протекали процессы этнического сближения и межэтнической интеграции. Смешанные в этническом отношении браки имели у них давнюю традицию и были обусловлены разными причинами. Если в конце 1920-х гг. ни в одной группе негидальцев не отмечались браки с русскими, украинцами или белорусами, то в начале 2000-х гг. они составляли 10% из 64,7% смешанных семей (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Фонд С.В. Березницкого. Оп. 2. Д. 403. Л. 175—208). Для мужчин продолжали быть характерными однонациональные браки или браки с эвенкийками и представительницами других народов Севера. Женщины стали выходить замуж за приезжих разных национальностей. Например, появились браки с азербайджанцами, евреями, тувинцами, цыганами и др., однако преобладают всё же браки местных женщин с русскими и украинцами, как со старожилами, так и с прибывшими недавно. Подобная тенденция во многом объясняется и неблагоприятным соотношением полов у негидальцев. По данным переписи 2002 г., в Хабаровском крае, например, на 142 мужчины трудоспособного возраста приходится 166 женщин (Итоги Всероссийской переписи населения... 2005: 34). Получается, что для почти пятой части всех женщин-негидалок смешанный

в этническом отношении брак — единственная возможность создать семью. Все жизненные процессы, в том числе и воспроизводство, ограничиваются рамками сёл, что создаёт большие проблемы для потенциальных женихов и невест. Помимо этого, при заключении браков в настоящее время важную роль играют психологические и культурные факторы. В целом социальный статус женщин у негидальцев выше, чем у мужчин, и далеко не каждая соглашается связать свою жизнь с человеком, социально-культурные характеристики которого не соответствуют её ожиданиям. Всё это ещё больше усугубляет диспропорцию полов.

К сожалению, современная семья негидальцев при существующей системе образования подрастающего поколения (наличие системы школ-интернатов) зачастую не может выполнять своих функций (воспитание, социализация, передача опыта народной культуры, формирование этнического самосознания молодёжи). Родители отучаются выполнять свой первостепенный долг — заботиться о детях. А те в свою очередь отвыкают от родителей, в результате такого воспитания становятся потребителями, привыкшими жить на всём готовом. В интернате дети теряют связь со своими национальными корнями: родной язык звучит для них как иностранный; охотиться, рыбачить, шить одежду, вышивать так, как это делали их предки, они уже не умеют; запомнив в детстве некоторые элементы своих танцев, песен, к окончанию школы они их уже забывают.

Неподготовленность молодёжи к семейной жизни является одной из главных причин высокого процента разводов среди негидальцев, инициаторами которых обычно являются женщины (что для традиционной семьи было совершенно не характерно). Девочки, выйдя из школы-интерната, не умеют готовить, шить, вести домашнее хозяйство, мальчики — столярничать, чинить, мастерить, так как уроки труда и домоводства мало что дают в этом отношении. До вступления в брак 50% женихов и 30%

невест лишь иногда, от случая к случаю, занимались ведением домашнего хозяйства. Потому-то у молодых при первом же столкновении с трудностями семейного быта возникают серьёзные конфликты, нередко заканчивающиеся разводом. Статистика показывает, что 20% расторгнутых браков — это браки со стажем семейной жизни до двух лет. Молодые супруги остаются ещё эпизодически зависимыми от родителей, а главное — не успевают созреть для роли жены и мужа (Прошина 1988: 2).

Языком межнационального общения в этнически неоднородных семьях почти повсюду в настоящее время служит русский, которым, согласно переписи 2002 г., владеют 99,5% негидальцев, тогда как негидальский язык знает лишь 6,9% населения. Нежелание говорить на родном языке люди объясняют отсутствием в библиотеках книг на негидальском и книг по негидальскому фольклору. Более веской причиной видится сужение сферы применения негидальского языка, территориальное ограничение и неясность пути его развития.

Тем не менее изменения, происходящие в хозяйстве и материальной культуре народа в последнее время, процессы взаимовлияния и взаимодействия негидальцев и окружающего их населения привели к тому, что негидальская семья по многим параметрам стала сходна с семьями других народов страны.

ИСТОЧНИКИ:

1. Арх. Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Ф. 1. Фонд С.В. Березницкого.
2. Филиал ГАХКа (Гос. арх. Хабаровского края) г. Николаевска-на-Амуре. Ф. 12. Фонд Исполнительного комитета Нижнеамурского окружного Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (1917—1934 гг.). Оп. 3. Д. 10. Акты обследования работы сельского совета Николаевского района (1929 г.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Аргудяева Ю.В. Взаимовлияние культур русских и аборигенов юга Дальнего Востока // Россия и АТР. 1999. № 4. С. 50—59.
2. Бебель А. Женщина и социализм. М.: Госполитиздат, 1959. 591 с.
3. Белиловский К.А. Женщина инородцев Сибири (медико-этнографический очерк) // Оттиск из: Сборник работ по акушерским и женским болезням, посвящённый проф. К.Ф. Славянскому в 25-летие его врачебно-учёной деятельности. Спб., 1894. С. 527—629.
4. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. в 14 т. Офиц. изд. Т. 13. Коренные малочисленные народы Российской Федерации. М.: ИИЦ «Статистика России», 2005. 574 с.
5. Малочисленные этносы Приамурья. Хабаровск: Изд-во ХГТУ, 1993. 71 с.
6. Пилсудский Б.О. Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 г. // Препринт. Южно-Сахалинск: ИМГиГ (Институт морской геологии и географии) ДВО АН СССР, 1989. 76 с.
7. Прошина Л. Брак — дело серьёзное // Амгуньская правда, 1988. 15 сент. С. 2.
8. Сем Ю.А. Христианизация нанайцев, её методы и результаты // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вт. пол. XIX — нач. XX в.). Л., 1979. С. 197—226.
9. Смоляк А.В. Изменения семейного строя у народов Нижнего Амура с конца XIX в. до конца 1970-х годов // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М.: Наука, 1985. С. 175—194.
10. Смоляк А.В. Народы Севера и Дальнего Востока // Семейный быт народов СССР. М.: Наука, 1990. С. 307—336.
11. Соколова З.П. Брачный возраст у хантов и манси в XVIII—XIX вв. // Советская этнография. 1982. № 2. С. 65—76.
12. Титов Е. Земля и люди. Путевые очерки (Тунгусы Приамурья) // Тихоокеанская звезда. 1926. 5 февр. С. 3.
13. Харчев А.Г. Брак и семья в СССР. М.: Мысль, 1979. 367 с.
14. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны / под ред. и с предисл. Я.П. Алькор (Кошкина). Хабаровск: Кн. изд-во, 1933. 740 с.

IV. СОВРЕМЕННАЯ РОССИЙСКАЯ / РУССКАЯ КУЛЬТУРА В АТР

Е.М. Бутенина

«РУССКИЙ БРЕНД» В ТВОРЧЕСТВЕ СОВРЕМЕННЫХ РУССКО-АМЕРИКАНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

В американской литературе последних лет большое внимание привлекают молодые писатели русского происхождения — иммигранты «четвёртой волны», пишущие, в отличие от большинства представителей первых трёх «волн», по-английски. Русская диаспора в США приветствует эту плеяду: «новая волна русских иммигрантских писателей с их неповторимыми рассказами о своём и нашем пути отлично „укладывается в строку“» (Азарнова 2009: 10), а русско-американская журналистка Мария Гессен в своей статье «Иностранная литература» точно определяет иммигрантскую гибридность их видения: «Они описывают состояние тотальной потерянности, как умеют это делать только русские. Они верят в будущее, как умеют только американцы» (Гессен 2013). Обращаясь к англоязычному читателю, русско-американские писатели отвечают предполагаемым ожиданиям «целевой аудитории» и в своих историях о «загадочной русской душе» часто обыгрывают русскую классику. Такая продуманность воздействия породила в американской критике выражение «русский бренд» (Wanner 2008: 662), подразумевающее наличие различных «стратегий игры».

Так, Лара Вапняр и Ирина Рейн обратились к форме модернизации русской классики, т.е. «переписыванию» одного текста-источника. Лара Вапняр использует биографический материал о жизни Достоевского (главным образом — дневники и письма Аполлинии Сусловой), роман «Игрок» и новеллу А.П. Сусловой «Чужая и свой» и создаёт роман «Мемуары музыки» (*Memoirs of a Muse*, 2006) — пародийную модернизацию отношений классика и его музыки. Ирина Рейн предлагает свою версию истории «Анны Карениной» в романе «Что случилось с Анной К.» (*What Happened to Anna K.*, 2008).

Героиня Лары Вапняр, Таня Румер, с детства мечтает стать музыкой и выбирает Достоевского в качестве наиболее подходящего писательского типажа. Ещё подростком она прочитывает дневники Анны Григорьевны Сниткиной и Аполлинии Сусловой, проникается презрением к первой и сочувствием ко второй и выбирает историю «Полины» в качестве руководства к действию, при этом собираясь добиться больших успехов в покорении современного классика.

Ей нужно, чтобы «мучительный следок её ноги»*, появился в романах нового гения, потому что даже тени образа Анны Григорьевны ни в одном из произведений Достоевского она не находит. Таня воображает себя не только Полиной, чей след не давал покоя герою «Игрока», но и Настасьей Филипповной, и Аглаей, и Грушенькой. Окололитературные мечты в семье Румер передавались по женской линии: рано умершего деда, отца матери, звали Фёдор Михайлович, любимой книгой бабушки были воспоминания Сниткиной, мать Тани после развода все фотографии отца на стенах заменяет портретами русских классиков, в том числе, конечно, Достоевского. Повествование от первого лица о жизни Тани Румер перемежается историей

* См. в «Игроке» о Полине: «следок ноги у ней узенький и длинный — мучительный. Именно мучительный» (гл. 6).

отношений Достоевского и Аполлинии. Рассказчица стремится прожить успешную версию судьбы писательской музы, поэтому тщательно выстраивает параллели между биографией Сусловой и своей жизнью, непринуждённо сочиняя необходимые для этого эпизоды. Например, она придумывает (в чём сразу и признаётся) сцену, в которой гувернантка предсказывает Аполлинии Сусловой долю «музы, покорительницы и вдохновительницы»* (Вапняр 2006: 5); Тане Румер практически в тех же выражениях предскажет её судьбу школьный учитель по прозвищу Вовик (Вапняр 2006: 47).

Роман Вапняр вписывается в американскую феминистскую традицию биографий и романов о женщинах, приближённых к великим писателям. В этих историях доказывается (с разной степенью убедительности), что деспотизм классиков и неблагоприятная среда не позволили «музам» раскрыть собственные дарования. Но в то время как американский биограф С.А. Толстой Анна Эдвардс в книге «Соня. Жизнь графини Толстой» (*Sonya. The Life of Countess Tolstoy*, 1981) выражает сожаление о нереализованности талантов графини и винит в этом её деспотичного супруга, Вапняр даёт довольно резкую критическую оценку жизни Аполлинии Сусловой: «Я знаю, что её младшая сестра, Надежда, добилась больших успехов как писательница, политическая активистка, жена. Тогда как Аполлиния... Аполлиния потерпела неудачу практически во всём, что пробовала. Ей не удалось стать ни филологом, ни учительницей, ни женой. Что ещё? Ах, да, ей так и не удалось преуспеть в роли любовницы. Она провалила и эту роль несколько раз. Аполлиния Сулова не преуспела ни в чём, кроме бессмертия. Но что хорошего кому-либо приносило бессмертие?» (Вапняр 2006: 5).

Книги Лары Вапняр также продолжают этническую традицию романов-путеводителей, и писательница охотно играет роль

* Все переводы цитат выполнены автором статьи.

«гида», или бытописателя русской жизни и русской литературы. Свой роман она заканчивает изображением семейного благополучия героини, которая, однако, сумела состояться и в профессиональном плане, реализуя американскую женскую мечту. Татьяна Румер растит дочь, заботится о муже, защищает диссертацию «Домашняя жизнь в России XIX века» и даже получает приглашение выступить в качестве консультанта фильма «Анна — изучение страсти», очередной экранизации «Анны Карениной». Упомянув «Анну Каренину» на последних страницах своего романа, Вапняр, вероятно, создаёт двойную аллюзию к сюжету о трагической женской судьбе — героиня Суловой, тоже Анна, в конце повести бросается в реку — и противопоставляет его истории выигрыша по иммигрантской карте, в которой русское происхождение становится дополнительным козырем в прагматичной игре с удачей.

Ирина Рейн словно подхватывает у Вапняр упоминание об «Анне Карениной» и создаёт свою версию толстовского романа, в которой два классических женских типа — «домашний» и роковой — тоже соперничают за роль музы. В произведении Рейн важную роль играет проблема русско-еврейско-американской идентичности, лишь намеченная в романе Вапняр, хотя и важная для её рассказов. Американцы считают русских евреев русскими, но сама Анна мучительно сознаёт раздвоение или даже «растроение» идентичности. В главе-виньетке «Великая русская душа» писательница иронизирует по поводу составляющих этой души после «трансмутации» в Америке и замечает, что русским евреям предназначался лишь «один кусок... тогда как вся суть, та особая концентрированная субстанция, о которой говорил Достоевский, досталась этническим русским, настоящим русским» (Reyn 2008: 15). Тем не менее Анна чувствовала, что «осколки русской души, должно быть, застряли где-то в глубине её естества и не желали удаляться», поэтому давали ей «лицензию на рассказ о себе» (Reyn 2008: 15). С другой стороны, на

выставке «Девятьсот лет русских шедевров» в музее Гуггенхайма Анна остро переживает своё еврейство и иммигрантство и понимает, что она «лишь одна из этих восторженных американцев, благоговейно разглядывающих картины чужой страны» (Reyn 2008: 41).

При этом, по замечанию американского слависта Адриана Ваннера, русская душа становится лишь культурным конструктом в иммигрантской игре Анны, своеобразным приёмом автоэкзотизма, и к гибели её приводит не страдание, а «фрустрированный нарциссизм» (Wanner 2011: 65). Нарциссизм или «осколки русской души» и еврейский трагизм мироощущения так или иначе вновь создали несовместимую с жизнью коллизию, когда, как сформулировала Марина Цветаева, «от исполнения всех желаний ничего другого не осталось, как лечь на рельсы» (Цветаева 1990: 788).

И Татьяна Румер, и Анна К., претендуя на знание русской классики по праву происхождения, используют её для обольщения посредственных литераторов, которых можно воспринять как собирательной образ поверхностного американского читателя, из всей русской литературы слышавшего только о Толстом и Достоевском и предпочитающего любовные романы самих писателей, а не их героев. Для такого читателя гидом в книжном мире служит Клуб Опры, на сайте которого роман «Анна Каренина» презентуется как «сексуальная и увлекательная книга», где Толстой описал историю своих отношений с «Соней» (Oprah's Book Club Guide to Leo Tolstoy's Anna Karenina). Шедевры, взятые героинями Вапняр и Рейн за основу жизненных сценариев, отражают амбициозность их замысла — покорить Америку. Это и задача их создательниц, тем более грандиозная, что они собираются покорить литературную Америку на иностранном языке.

Романы Вапняр и Рейн можно отнести к жанру псевдоавтобиографии. Обе писательницы — слависты по образованию,

обе родились в России. Лара Вапняр эмигрировала в США в 23 года; Ирина Рейн — в 7 лет. Вапняр в процессе работы над диссертацией впервые перевела на английский язык новеллу А.П. Сусловой «Чужая и свой»; Рейн изучала «Анну Каренину» в аспирантуре. Обе приобрели достаточно интересный опыт анализа родной классики с иностранной точки зрения, и их диалог с русской литературой отчасти приобрёл американский акцент. Основой иммигрантских псевдоавтобиографий Вапняр и Рейн стала эксплицитная модернизация классических текстов, и американские критики, цитируемые на обложках изданий романов писательниц, положительно оценивают их эксперименты: «Вашингтон Таймс» утверждает, что Вапняр «продолжает традицию русского реализма», а «Лайбрари Джонэл» полагает даже, что «Толстой одобрил бы возрождение Карениной», предложенное Ириной Рейн. Так русская классика вновь оказывается вечным межкультурным кодом, и созданные на его основе две версии истории о музее высвечивают неожиданное сходство в жизни светского общества России XIX в. и русско-еврейской диаспоры в США XXI в., проблематизируя темы русско-еврейской идентичности и предназначения женщины в современном мире.

Хотя Лара Вапняр и Ирина Рейн достаточно популярны, им далеко до успеха самого известного русско-еврейско-американского автора — Гари Штейнгарта. Он на данный момент выпустил три сатирических авантюрных романа, и главными героями во всех трёх выступают квазиавтобиографические русско-еврейские иммигранты-неудачники, погружённые в меланхолические размышления о жизни и удовлетворённо находящие истоки своей задумчивости в русской классике. Герой первого романа Штейнгарта, «Приключения русского дебютанта», Владимир Гиршкин ностальгически вспоминает своё ленинградское детство: зиму в кровати с хроническим бронхитом и томиком Чехова и лето на галечных пляжах Ялты по предписанию

отца-врача. Позже повествователь заметит, что рассказ Чехова «Тоска» можно было бы назвать «скорописью меланхолического существования Владимира» и в Ленинграде, и в Нью-Йорке (Shteyngart 2002: 26). Однако тональность его существования резко меняется, когда он случайно знакомится с отцом русского мафиози и оказывается в центре абсурдных авантур в некой условной стране в Восточной Европе. В конце романа Гиршкин знакомится с молодой женщиной, которой предлагает условие: если «ей нравится Чехов и социальная демократия, то они могут стать друзьями» (Shteyngart 2002: 59). Так Владимир находит свою будущую жену, и его история заканчивается вполне благополучно.

Во втором романе, «Абсурдистан» (2006), Штейнгарт создаёт образ раблезианского толстяка Миши Вайнберга, который после многочисленных злоключений пишет прошение в Американскую иммиграционную службу в надежде, что служащие «глубоко знают русскую литературу» и, прочитав о его тяжких испытаниях, безусловно, увидят сходство его грустной судьбы с историями Обломова и князя Мышкина, поскольку и он тоже «нечто вроде святого дурачка, окружённого интриганами» (Shteyngart 2006: 15).

Герой третьего романа Штейнгарта, антиутопии «Супергрустная правдивая история любви», малопривлекательный и невезучий Ленни Абрамов, постоянно сравнивает себя с Лаптевым — героем чеховской повести «Три года», — и это помогает ему пережить насмешки над собственной внешностью и непригодностью: он вспоминает, что и «Лаптев знал, что он некрасив, и теперь ему казалось, что он даже ощущает на теле эту свою некрасоту» (Dunmore 2006: 9; Kirchwey 2006: 62). При этом чеховская история даёт Ленни надежду, что и в нём любящая женщина сможет разглядеть скрытые достоинства, и тогда он преобразится.

По мнению многих американских критиков, Штейнгарт органически вписывается в гибридную культуру США и ассоци-

ируется как с комической еврейской традицией, так и с русской сатирико-фантастической литературой. Среди представителей последней американские критики не упоминают оставшегося малоизвестным в США Василия Аксёнова, хотя стиль Штейнгарта очень близок аксёновскому. В частности, можно отметить чеховскую ноту, проходящую через весь роман «Скажи изюм», разнообразные изгои которого находят в Чехове созвучие собственному мироощущению, а вернувшегося из лагерей фотографа Шуза Жеребятникова собратья по цеху называют «Чеховым, переписанным на новой фене» (Азарнова 2009: 182). Кроме того, ироническая «гоголиана» составляла важную часть мифологизированной автобиографии Аксёнова, «Башмачки на после сталинской формации», вышедшего их трёх шинелей. В рассказе «Три шинели и Нос» писатель с грустью констатирует, что гоголевский абсурд (например, «некоронованный король Невского, главный стилияга» Носов по прозвищу Нос) остался в Ленинграде его юности (Manicom 2006: 45, 52). У Штейнгарта есть рассказ «Шейлок с берегов Невы», в котором действие гоголевской повести «Портрет» перенесено в Петербург 1990-х.

Особое место среди российско-американских писателей занимает Ольга Грушина, дочь Бориса Грушина, одного из новаторов в области прикладных социологических исследований в СССР, первого главы отдела изучения общественного мнения в первом советском социологическом исследовательском центре — Институте конкретных социальных исследований АН СССР в 1960-е гг., а в 1988—1990 гг. — одного из организаторов Всесоюзного центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ). В 1989 г. Ольга Грушина, отличница второго курса факультета журналистики МГУ, была зачислена в университет Эмори города Атланты и стала первой советской студенткой, получившей степень бакалавра в США, о чём писали крупнейшие американские газеты.

По окончании университета Ольга Грушина осталась в Со-единённых Штатах и со временем начала писать по-английски, вдохновляясь «недостижимым примером Набокова». Несмотря на признаваемую ей недостижимость его гения, Грушина стремится продолжить заложенную им элитарную традицию ан-глоязычной *русской* прозы. Для этого в свой дебютный роман «Жизнь Суханова в сновидениях» (*The Dream Life of Sukhanov, 2005*) она включает своеобразный набоковский код: его темы одиночества, неприкаянности, исканий художника становят-ся ключевыми, концентрируясь в набоковских же символах, — бесчисленных отражениях и радугах, создающих мир сновиде-ний и воспоминаний Суханова, неотделимый от его реальности, и транзитных топосах лифта и поезда.

Грушина не только использует набоковскую символику, но и стремится подражать его стилю, и эти попытки вызвали проти-воположные оценки критиков: одни находят, что её «английский достоин Набокова» (Kirchwey 2006: D02), а иностранность про-является только в «слишком тщательной дикции» (Eder 2006: 8), при этом лишь сетуют, что писательница оставляет непереве-дёнными такие значимые топонимы, как, например, Боголю-бовка или Рождественский проезд (Dunmore 2006: 15). Очеви-дно, Грушина не переводит их именно потому, что хочет оставить в своём тексте код, доступный только русскоязычному читате-лю. Другие рецензенты считают, что проза Грушиной «одержима наречиями» (Manicom 2006: D10), сожалеют, что писательнице попал в руки словарь-тезаурус (Ellmann 2006: 16), и сравнива-ют её «стремление к красоте» с усилиями женщины, едва дер-жащей равновесие на высоких каблуках (Schillinger 2006: 8). В «стремлении к красоте» Грушиной действительно иногда от-казывает чувство меры, но всё же хочется согласиться с рецен-зентами, признающими достоинства её романа. Так, Кристен Уэлш видит в произведении Грушиной «тайную автобиографию русского писателя» и «признание в любви не только русской ли-

тературе, но и своему самому блестящему предшественнику-иммигранту», и в этом, по мнению исследовательницы, «острота и литературная ценность» книги (Welsh 2011).

В отличие от большинства писателей-иммигрантов, Ольга Грушина не посвятила свою первую книгу «внешней» иммиграции. Действие происходит в 1985 г. в Москве, и основу сюжета составляет жизнь главного героя — редактора передового советского журнала об искусстве — в реальности и воспоминаниях. Дебютный роман оказался необыкновенно успешным: сразу после публикации он получил хвалебные отзывы ведущих американских и британских изданий, вошёл в сотню «самых заметных книг 2006 года» (по версии газеты «Нью-Йорк Таймс») и был номинирован на британскую литературную премию *Orange Prize*. В 2007 г. авторитетный британский журнал *Granta* включил Ольгу Грушину в свой обновлённый впервые за десять лет перечень лучших молодых романистов США.

Многочисленные переключки произведения Грушиной с прозой Набокова позволяют предположить, что писательница видит его тексты как своеобразный русский иммигрантский скрипт, вобравший ключевые символы и потому необходимый как отправная точка для создания новой русско-американской прозы. Грушина создаёт ретро-роман о «советском Фаусте», «современную пьесу о морали», и англоязычная критика горячо приветствует это «продолжение традиций русской классики», выражая сожаление о том, что молодых американских и британских авторов вопросы морали не слишком занимают.

Таким образом, «русский бренд» в современной литературе США принимает разнообразные формы: и иронической модернизации у Лары Вапняр и Ирины Рейн, и пародийного авантюрного романа у Гари Штейнгарта, и «тайной читательской автобиографии» у Ольги Грушиной. Хотя русская классика сохраняет своё значение вечного межкультурного кода, продуманность стратегий воздействия русских транслингов на читателей

позволяет американским критикам говорить о «русском бренде» в современной культуре США, в котором даже «великая русская душа» зачастую становится лишь конструктом в иммигрантской игре и своеобразным приёмом автоэкзотизма. Однако принадлежность современных русско-американских писателей двум культурам напоминает о двойственном смысле их творчества, в котором сыграли свою роль и русская любовь к литературе, и американская прагматичность, и «чувство момента». Успешность молодых писателей русского происхождения в современной американской литературе не может не вызывать интерес к их новым экспериментам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азарнова С. Русские идут! // Новая жизнь (издание русско-еврейской диаспоры в Сан-Франциско). 2009. № 327. С. 8—10.
2. Гессен М. Иностранная литература. URL: http://www.snob.ru/magazine/entry/3551#comment_57196 (дата обращения: 11.08.2014).
3. Москалев С. Ольга Грушина: Я считаю себя русской писательницей. URL: <http://www1.voanews.com/russian/news/a-33-2006-12-30-voa4.html> (дата обращения: 11.08.2014).
4. Цветаева М.И. Мой Пушкин // Стихотворения. Поэмы. Проза. Владивосток, 1990. С. 771—810.
5. Dunmore H. On a Surreal Spiritual Journey // The Times (London). February 4, 2006. P. 15.
6. Eder R. An Apparatchik's Ghosts of Russia Past and Present // The New York Times. January 5, 2006. P. 8.
7. Ellmann L. Moscow Meltdown // The Guardian (London). February 18, 2006. P. 16.
8. Grushin O. The Dream Life of Sukhanov. London: Penguin Books, 2007. 356 p.
9. Jacoby S. Sonya. The Life of Countess Tolstoy by Anne Edwards (Book Review). URL: <http://www.nytimes.com/1981/04/19/books/the-wife-of-the-genius.html> (дата обращения: 11.08.2014).

10. Kirchwey K. A Soviet Artist Sells out, Ascends — and Self-Destructs // The Philadelphia Inquirer. August 2, 2006. P. D02.
11. Manicom D. Perestroika and Promise // The Globe and Mail (Canada). March 11, 2006. P. D10.
12. Oprah's Book Club Guide to Leo Tolstoy's Anna Karenina. URL: <http://www.oprah.com/oprahsbookclub/Your-Guide-to-Understanding-Tolstoys-Anna-Karenina> (дата обращения: 11.08.2014).
13. Reyn I. What Happened to Anna K. New York, 2008. 244 p.
14. Schillinger L. Apparatchik Lit // The New York Times. January 29, 2006. P. 8.
15. Shteyngart G. The Russian Debutante's Handbook. NY: Riverhead Penguin Putnam, 2002. 452 p.
16. Shteyngart G. Super Sad True Love Story. NY: Random House, 2010. 334 p.
17. Soviet Student Pursues College Degree in U.S. // The New York Times. 04/08/1989. URL: <http://www.nytimes.com/1989/09/04/us/soviet-student-pursues-college-degree-in-us.html> (дата обращения: 11.08.2014).
18. Turrentine J. What Happened to Anna K. (Book Review) // The New York Times. 31/08/2008. P. 14
19. Vapnyar L. Memoirs of a Muse. New York, 2006. 212 p.
20. Wanner A. Out of Russia: Fictions of a New Translingual Diaspora. Evanston, 2011. 250 p.
21. Wanner A. Russian Hybrids // Slavic Review, 2008. No. 3. P. 662—681.
22. Welsh K. Between the canvas and the printed page: Nabokovian intertexts and Olga Grushin's Soviet artist-hero // Slavic & East European Journal. Spring 2011. Vol. 55. Issue 1, P. 75—92.

Е.В. Рудникова

К 70-ЛЕТИЮ РУСИСТИКИ В НОВОЙ ЗЕЛАНДИИ: ИСТОРИЯ И ПЕРСОНАЛИИ

Новая Зеландия — островное государство, находящееся в юго-западной части Тихого океана. Особенностью его местоположения является географическая изолированность и удалённость от всего остального мира: до ближайшего австралийского порта около 1700 км. Но «тирания расстояний», явственно ощутимая и в наше время, не стала непреодолимым препятствием для первых россиян, появившихся здесь ещё до британской колонизации. В 1820 г. на берег залива королевы Шарлотты — недалеко от современного расположения столичного города Веллингтона — несколько раз сходили члены экипажей русской кругосветной экспедиции Ф.Ф. Беллинсгаузена и М.П. Лазарева. Через 20 лет Новая Зеландия была объявлена собственностью Великобритании, а ещё через пять лет — 7 декабря 1845 г. — здесь решил навсегда остаться матрос одного из иностранных судов Джон Андерсон, он же Иван Андреевич Золотеравский, уроженец российского Смоленска (National Archives of New Zealand. С 320 264. No. IA 1 183).

Выходцев из Российской империи в Новой Зеландии всегда было немного, но уже с переписи 1874 г. местная официальная статистика стала учитывать этнических русских, отличая их от евреев, поляков и других народов. К 1914 г., по разным источникам, русскоязычных переселенцев в этой стране насчитывалось уже не менее 1000 чел. (National Archives of New Zealand. С 320 264. No. IA 52/26). Однако до начала Второй мировой войны здесь не было ни одного университета или школы, где бы преподавался русский язык.

Русскоязычные иммигранты этого периода не ставили перед собой целей, связанных с сохранением родного языка на уровне введения его в учебные курсы школ и университетов. Основными причинами являлись многочисленность, а также

невысокий социальный статус и необразованность большинства из них. Кроме того, в Новой Зеландии ещё с дореволюционного времени были довольно ощутимы русофобские настроения, сказывавшиеся в определённой степени на русскоязычных переселенцах. Русский язык и русская культура как учебные дисциплины, например, не интересовали местных жителей. Лишь единицы из них брали частные уроки языка, находя преподавателей из числа российских иммигрантов, дававших объявления в местной прессе.

Резкое увеличение интереса ко всему русскому началось с нападения Германии на Советский Союз в 1941 г. Судя по материалам периодических изданий того времени и архивным документам, новозеландцы очень внимательно следили за военными событиями. Ещё задолго до открытия второго фронта в 1943 г. их симпатии были полностью на стороне СССР. В этой ситуации в мае 1942 г. в университете Новой Зеландии (ныне — университет Виктории, г. Веллингтон) появился учебный курс русского языка. Одним из его инициаторов и первым преподавателем-русистом в стране стал бывший русский эмигрант Николай Николаевич Данилов (Nicholas Danilov). Надо отметить, что в соседней Австралии русский язык на университетском уровне начал преподаваться только в 1946 г., поэтому именно Новая Зеландия является первым государством в Южном полушарии, где изучение русского официально было введено в программу высшего образования.

Н.Н. Данилов (1896—1981) родился в Риге в русской интеллигентной семье, окончил местную школу с золотой медалью и владел двумя иностранными языками — французским и немецким. В дальнейшем он хотел получить университетское образование и построить карьеру учёного. Однако Первая мировая война и социальные потрясения в России разрушили эти планы: не пробывший и года студентом, Данилов был призван на действительную военную службу, с которой его комиссовали в чине



Фото 1. Портрет Н.Н. Данилова, 1950—1960-е гг.? Неизвестный художник.

Источник: Alexander Turnbull Library: Ref: G-421

офицера незадолго до Октябрьской революции 1917 г., а в августе 1918 г. Николая Николаевича направили на Дальний Восток в качестве секретаря и устного переводчика. Он работал в Харбине и Владивостоке, где попутно выучил и английский язык. Негативный опыт пережитого в эти непростые годы привёл его к мысли об эмиграции. Разными путями в 1921 г. Данилов добрался до Австрии, где прожил в итоге 16 лет. В этот период он окончил Венский университет, защитил диплом по германскому праву, в 1934 г. получил научную степень доктора философии.

Его диссертация была посвящена истории России — Крымской войне и деятельности генерала В.В. Голицына. После прихода в Германии к власти нацистов Данилову пришлось вновь задуматься о своём будущем. В итоге в декабре 1939 г. он прибыл в новозеландскую столицу, где вскоре начал работать учителем иностранных языков и одновременно учиться в университете. Через три года Николай Николаевич защитил диплом по французскому и латинскому языкам. Практически сразу стал преподавать русский. Благодаря деятельности Н.Н. Данилова и его коллег, в Новой Зеландии за четверть века — с 1942 по 1968 г. — появились школьные программы и университетские курсы по изучению русского языка не только в столичном Веллингтоне, но и ещё в трёх больших городах страны — Окленде, Крайстчерче и Данидине (Smith 1970: № 5: 1—5).

Начало университетской русистики было довольно скромным. Первую учебную программу подготовили в первый же год. Постепенно увеличивалось количество студентов, желавших изучать русский язык, и уже через три года новый учебный курс признали частью подготовки бакалавров. Кроме того, университетские колледжи в Окленде, Крайсчерче и Данидине разрешили своим учащимся сдавать экзамен по русскому языку в университете Виктории заочно. Эти студенты занимались с местными учителями, следуя рекомендациям столичного университета и во многих случаях используя его учебные материалы. В начальный период самые большие трудности были именно с последними. Университет Виктории по возможности не только обеспечивал новые классы изучения русского рукописями и учебными планами, но и время от времени командировал туда своих преподавателей.

Перелом в ходе Второй мировой войны и союзнические отношения западных стран с СССР привели к изменению общественного мнения в Новой Зеландии. Русофобия стала вытесняться искренней симпатией к советским людям и желанием поддержать их в борьбе с фашизмом. В 1944 г. впервые были установлены дипломатические отношения между Новой Зеландией и СССР, ещё ранее — организовано Общество дружбы двух государств (New Zealand — Russia Society for Closer Relations) с филиалами во всех крупных городах страны. Собственные классы русского языка начального уровня появились также в отделениях департаментов образования для взрослых (NZ Adult Education) и военно-воздушных сил (NZ Air Force). Учителя русского языка и просто знатоки русской культуры были очень востребованы в тот период. В конце 1944 г. в столичном университете состоялась первая в истории Новой Зеландии публичная лекция по русской литературе и культуре, на которой присутствовало около 50 чел.

В 1947 г. к пятидесятилетнему юбилею университета в колледже, где изучался русский язык, впервые в театральной жизни

страны была подготовлена пьеса по отдельным сюжетам произведения А.С. Грибоедова «Горе от ума». Русский являлся одним из языков театральных постановок, наряду с английским и французским. Вскоре после этого Образовательная ассоциация рабочих (Workers' Educational Association) обратилась к университету с просьбой организовать для них курсы изучения русской литературы, истории и творчества Ф.М. Достоевского. Каждый курс шёл десять вечеров по два часа. Проводил занятия сам Н.Н. Данилов, в то время старший преподаватель вуза. В библиотеке университета стала формироваться секция печатных изданий на русском языке, куда от имени советского правительства было передано около 400 книг. В 1956 г. начался обмен научными делегациями между Москвой и Веллингтоном. В сентябре того же года ректор университета Виктории Д. Смит (David Smith) и профессора С.Н. Слэйтер (S.N. Slater) и М.М. МакЕлви (M.M. McElwee) отправились в Москву. В 1959 г. в Веллингтон с ответным двухнедельным визитом прибыли проректор МГУ К. Иванов и академик Л. Седов.

Более 15 лет экзамен по русскому языку проводился только в Веллингтоне — как для студентов из его университета, так и для заочников из других вузов страны. Студентов было немного, поскольку ни в одной из школ Новой Зеландии русский язык до этого времени не преподавался, из-за чего очень мало выпускников имело начальную языковую подготовку. Тем не менее уже к 1949 г. в столичном университете ввели изучение русского на втором уровне (для продолжающих), а к 1951 г. — и на следующем. Кроме того, появились программы вводного курса и спецкурса по русскому научному языку. Из-за отсутствия книг и учебников много времени и сил занимала работа по подготовке и печати рукописей по русскому языку, истории и литературе. Русское отделение в Веллингтоне опубликовало книгу, состоящую из шести коротких рассказов А.П. Чехова. Были подготовлены также рукописи повестей Б. Пастернака

«Доктор Живаго» и В. Дудинцева «Не хлебом единым», сопровождаемые словарём и комментариями; «Секрет рождения Екатерины II»; «К юбилею двух великих событий в жизни русского крестьянства — отмене крепостного права в 1861 г. и реформам П.А. Столыпина конца XIX — начала XX в.»; трёхтомная рукопись отдельных произведений русской классической литературы; «Один день Ивана Денисовича» А.И. Солженицына; «Евгений Онегин» и «Повести Белкина» А.С. Пушкина с литературным переводом и словарём; грамматический справочник «Русский с улыбкой» для школьников; «Interregnum 1825»; повесть «Му-му» И.С. Тургенева со словарём и многое другое. В начале 1960-х гг. в Крайсчерче опубликовали хрестоматию по советской литературе с избранными рассказами из журнала «Новый мир».

Несмотря на то, что число студентов год от года увеличилось, вплоть до 1960 г. университет Виктории продолжал оставаться единственным научно-учебным центром в стране, где изучались и преподавались русский язык, история и литература. С 1960 г. должность старшего преподавателя русского языка появилась на Южном острове — в университете провинции Кэнтберри в Крайсчерче, где сразу же организовали русский курс, состоящий из трёх последовательных стадий — по опыту столичного вуза и с частичным использованием его программ. Кроме того, именно в Крайсчерче русский впервые в стране был введён в школьные программы нескольких средних школ. Там же в 1961 г. оформили полный курс русского языка для выпускников университета, защищавших мастерскую степень; подобный курс в Веллингтоне появился в 1963 г.

С 1961 г. русский курс стал читаться в университете провинции Отаго в Данидине. В том же году должность преподавателя русского языка со специализацией «научный» появилась и в Оклендском вузе, но местным студентам приходилось по-прежнему заочно обучаться по программе Виктории и сдавать там

экзамены. В 1965 г. в Окленде открылось и собственное русское отделение. В течение первого и второго академических годов в этом университете читались только два русских курса, а третий год был совместным с Викторией — студенты сдавали третий курс в Веллингтоне как заочники. В 1964 г. и в вузе Виктории для русской секции отделения иностранных языков утвердили должность профессора (Associate Professor in Russian). Неудивительно, что первым её главой назначили Н.Н. Данилова.

В 1964 г. был напечатан первый школьный сертификат по русской программе (Russian School certificate paper). Тогда же русское отделение подготовило восемь спектаклей по роману Ф.М. Достоевского «Бесы», имевших большой успех у публики. Кроме того, в университете началась исследовательская работа по подготовке словаря церковного старославянского языка (Old Church Slavonic). К 1967 г. первые студенты-русисты получили мастерскую степень с отличием. В 1967 г. русским отделением университета Виктории был инициирован и подготовлен к печати первый номер научного журнала по славянским исследованиям в Новой Зеландии. С номера, вышедшего летом 1968 г., это издание получило своё название, сохранившееся вплоть до наших дней, — «Новозеландский славянский журнал» (New Zealand Slavonic Journal (далее в тексте — NZSJ)) (Danilow 1967: 1—5).

В 1968 г. произошло важное для новозеландских русистов событие: в университете Виктории русское отделение было выведено из состава кафедры иностранных языков и получило самостоятельный статус, став первой кафедрой русского языка и литературы в стране. Её в первый год возглавил тот же Данилов, однако вскоре он вышел на пенсию, продолжая ещё около года работать в качестве приглашённого профессора (Visiting Professor) университета Окленда. Члены русской колонии с особенной теплотой вспоминали музыкальные вечера, которые профессор со своей женой регулярно проводили в сво-

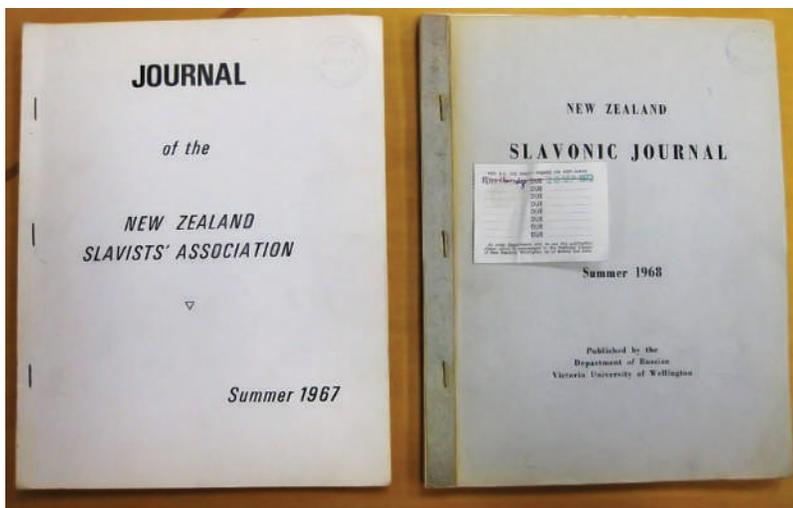


Фото 2. Обложки первых номеров журнала (фото автора)

ём доме в Веллингтоне. Ариадна Данилова (1901—1998) была дочерью русского пианиста, профессора Венской музыкальной академии. Она эмигрировала в Новую Зеландию в 1947 г., тогда же и встретила Н. Данилова. Она давала уроки музыки, а позже возглавляла Общество зарегистрированных музыкальных театров в Веллингтоне.

Определённый импульс развитию русистики в Новой Зеландии в послевоенный период был задан потребностями большой группы русскоязычных эмигрантов, прибывших туда в период с 1949 по 1952 г. в составе так называемых перемещённых лиц из послевоенной Европы. Данная волна проявила себя в первую очередь в религиозном аспекте: именно в эти годы в Новой Зеландии появились первые русские православные церкви и приходы. Кроме того, именно из среды послевоенных российских беженцев вышло и несколько будущих учёных-славистов. Среди них, например, известный новозеландский русист, специалист

по творчеству Ф.М. Достоевского и ныне действующий профессор университета Виктории Ирене Зораб (Irene Zohrab).

Несмотря на изменения политической ситуации в мире и наступление периода холодной войны, многие новозеландцы продолжали с симпатией относиться к русским в целом. Одной из ярких иллюстраций этого является история приёма русских религиозных беженцев-староверов из Китая в 1965 и 1967 гг. Многие из них были абсолютно неграмотны, большинство не знало ни слова по-английски. Для того чтобы помочь русским с адаптацией в новой стране хотя бы в первое время, жители провинции Сауфлэнд, где первоначально расселяли беженцев, сами стали учить русский язык, осваивать элементарные фразы и слова. Еженедельный класс для 30 чел. начал работать в г. Инверкагилле с июня 1965 г. — ещё до прибытия староверов. Проводил уроки учитель-организатор из местного управления образования, а помогал ему Джон Родионов, один из юных русских поселенцев в этом городе. Через две недели к ним присоединились ещё 28 чел. в городке Гор. Группа из 10 чел. специально ездила на эти занятия каждую неделю. Вся дорога составляла около 80 км. Картина учебного процесса, когда новозеландские фермеры учились говорить по-русски «это — сарай для коровы» и т.п., часто привлекала внимание прессы. Позднее уроки стали проводиться и в Крайсчерче. Одна оклендская газета даже запросила у координаторов проекта официальное подтверждение информации, что фермеры из Инверкагилла раз в неделю преодолевают почти 600 км до Крайсчерча только для того, чтобы учить русский язык. Занятия продолжались вплоть до прибытия староверов. Для каждой семьи беженцев заранее был подготовлен список обычных вещей на двух языках — русском и английском, — и русская домохозяйка могла отметить в нём всё необходимое и взять его в магазин. Таким же образом обозначались дни недели и объяснялась монетарная система страны (Рудникова 2013: 80—94).

После выхода Данилова на пенсию русским отделением университета с 1968 по 1972 г. руководила профессор Елизавета Александровна Кутайсова (Elizabeth Koutaissoff), приглашённая на эту должность из Великобритании (Danilow 1973: 2–4). С 1974 по 1992 г. отделение возглавлял профессор Патрик Ваддингтон (Patrick Waddington).

С самого первого номера NZSJ — главного печатного издания славистов в стране —

до настоящего времени не было перерывов в его публикации. В 2011 г. вышел уже 45-й по счёту номер. 18 лет главным редактором NZSJ был П. Ваддингтон. Далее, до 2003 г., почти 10 лет журналом руководила И. Зораб. У неё уже был опыт подобной работы: ещё в 1973 г., временно занимая должность главы русского отделения университета Виктории, она готовила номер, посвящённый работе Е.А. Кутайсовой в Веллингтоне, а в дальнейшем была постоянным помощником П. Ваддингтона.

После своего ухода из университета номера NZSJ за 1993 и 1994 гг. И. Зораб готовила со вторым главным редактором — доктором Колин Доусет (Colin Dowsett), а затем уже самостоятельно. До 1982 г. журнал выходил два раза в год, потом — один раз в год. Восемь раз номера NZSJ посвящались избранной тематике: в 1999 г. — 200-летию со дня рождения А.С. Пушкина; в 1995 г. — творчеству Ф.М. Достоевского; в 1983 г. — И.С. Тургенева и т.д. (NZSJ: Contributions to mark Pushkin's Bicentenary 1999; NZSJ: A Dostoevsky issue 1995; NZSJ: A Turgenyev issue 1983 ets). Кроме традиционных выпусков были



Фото 3. Профессор П. Ваддингтон.
Источник: NZSJ 1994



Фото 4. Современный вид журнала NZSJ.
Образцы тематических выпусков (фото автора)

подготовлены семь дополнительных номеров: два из них являлись справочными и систематизировали содержание журнала за периоды 1967—1973 и 1974—1983 гг. (*An Index for the NZSJ for 1967—1973 1974; An Index for the NZSJ for 1974—1983 1984*), а в других рассматривались произведения «Отцы и дети» И.С. Тургенева (1998) и «Тихий Дон» М.А. Шолохова (1975, 1982, 1988, 1990) (*Waddington 1998; A Introduction and Commentary to Sholokhov's Tikhiv Don 1975, 1982, 1988, 1990*).

На тематику NZSJ большое влияние оказывали научные интересы его главных редакторов, исследователей русской классической литературы: П. Ваддингтона — признанного специалиста, автора нескольких монографий по творчеству И.С. Тургенева — и И. Зораб — ведущего исследователя наследия Ф.М. Достоевского. При Ваддингтоне журнал принял свой современный внешний вид, в нём начали публиковаться зарубежные учёные, благодаря чему заметно увеличился тираж. NZSJ стал известным

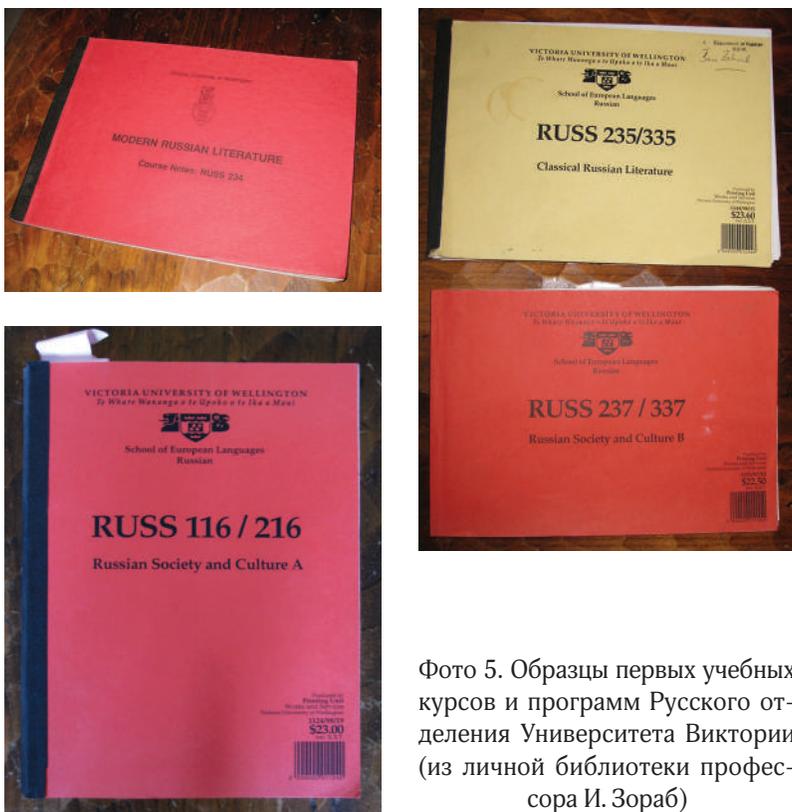


Фото 5. Образцы первых учебных курсов и программ Русского отделения Университета Виктории (из личной библиотеки профессора И. Зораб)

«от Веллингтона до Вашингтона, от Мельбурна до Москвы и от Антверпена до Цюриха» (Zohrab 1994: 7–11).

Впечатляет широта научных интересов И. Зораб: в журнале опубликованы её исследования не только по литературе, но и по истории, театроведению, архивным источникам и др. При этом, помимо кропотливой редакторской работы, она разрабатывала учебные курсы, программы, читала лекции, вела практические занятия, занималась научными исследованиями на русском отделении университета.

Именно эти два главных редактора сделали NZSJ местом встречи славистов со всего мира — не только литературоведов, но и политологов, искусствоведов, историков и лингвистов.

В журнале печатали труды как известных учёных, так и начинающих. Многообразие тематики в определённой мере было следствием работы и международного состава редакционного совета, в который в разное время входили также слависты из России и учёные с российским прошлым. NZSJ имеет давнюю традицию публиковать исследования не только на английском, но и на славянских языках, в том числе и на русском, однако работы, выполненные авторами из бывшего СССР и постсоветской России, на его страницах были единичны.

До 2003 г. журнал издавался на базе университета Виктории. В 1992 г. русское отделение вуза потеряло свою автономность, что постепенно привело к переходу работы по редактированию и публикации журнала в университет провинции Кэнтбери в Крайстчерче. В настоящее время главными редакторами NZSJ являются руководитель русской секции Школы европейских языков этого университета профессор Генриетта Мондрю (Henrietta Mondry) и её коллега доктор Евгений Павлов (Evgeny Pavlov) (Canterbury University).

Последние два десятилетия характеризуются устойчивым снижением интереса к русскому языку и культуре в Новой Зеландии, однако журнал не только был сохранён славистами этой страны, но и по-прежнему остаётся авторитетным международным изданием. Только за постсоветский период — с 1994 по 2011 г. — в журнале было опубликовано 232 научные статьи и 220 книжных рецензий, причём из них по русистике в целом — 199 и 164 соответственно. Контент-анализ содержания NZSJ за 1994—2011 гг. показывает, что на протяжении последних двух десятилетий журнал уделяет преимущественное внимание вопросам, связанным с русистикой в целом (199 статей



Фото 6. В центре — кирпичное здание старого корпуса
Университета Новой Зеландии (Виктории)

из 232) и русской литературе в частности (134 статьи из 199). «Русский» вектор NZSJ проявляется и в содержании книжных рецензий: из 220 рецензий, опубликованных за этот же период, 164 были так или иначе связаны с русской литературой, историей и культурой. Журнальное литературоведение рассматривает произведения русских писателей, поэтов и драматургов различных периодов, но наибольший интерес, исходя из количества опубликованных статей, проявляется к классической русской литературе (Ф.М. Достоевский, А.П. Чехов, Н.В. Гоголь и др.). Периодически на страницах NZSJ появлялись работы, исследующие взаимовлияния русской и зарубежной литературы (См.: Рудникова 2014).

Таким образом, очевидно, что появление научного журнала по славянским исследованиям в Новой Зеландии стало возможным благодаря становлению и дальнейшему развитию университетской русистики. В настоящее время NZSJ (ISSN 0028-8683) является реферируемым научным изданием

Диаграмма 1

Соотношение количества научных статей по русистике с общим количеством статей в NZSJ за 1994–2011 гг. (по годам)

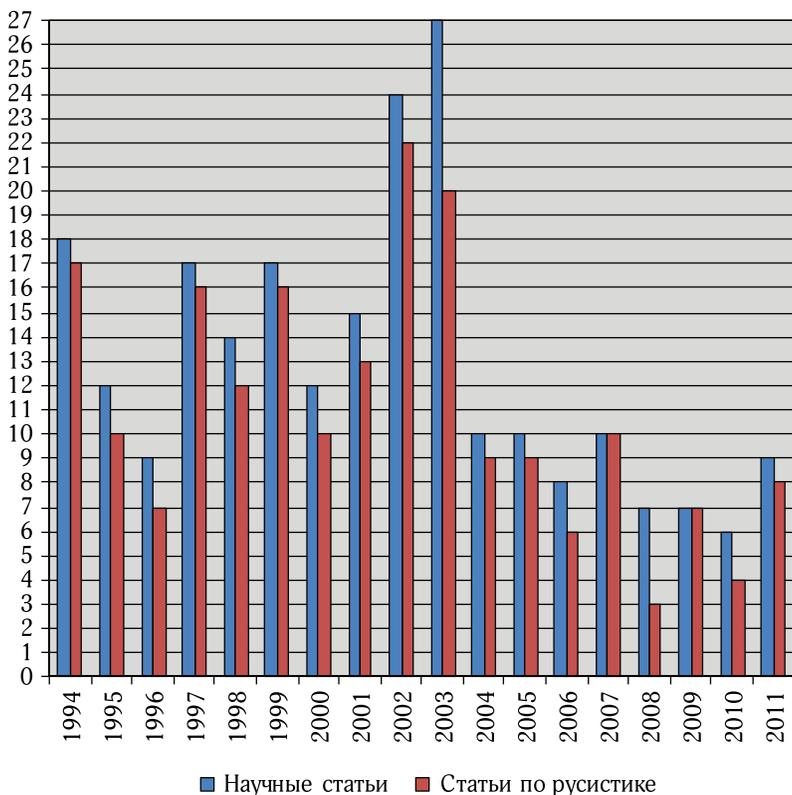


Диаграмма составлена автором по: An Index for the NZSJ for 1994–2011.

объединённой Австралийско-Новозеландской ассоциации славистов, выходящим с периодичностью один раз в год.

В 2012 г. новозеландской русистике исполнилось уже 70 лет. К сожалению, данный факт остался незамеченным российскими славистами. В развитии этой науки в Новой Зеландии можно выделить несколько периодов, критерием разграничения которых являются значимые события в университете Виктории — ведущей организации по исследованиям русистов и славистов в этой стране. Первый этап — с мая 1942 г. — время начала первого учебного курса по русскому языку и культуре. Итогом долгой и кропотливой работы новозеландских русистов в этот период стало появление самостоятельного учебно-научного русского отделения (1968). Второй этап длился до начала 1990-х гг. Датой его окончания следует, вероятно, считать 1992 г., когда русское отделение было расформировано, а его глава П. Ваддингтон в знак протеста покинул университет и вышел на раннюю пенсию.

Современное состояние русистики в Новой Зеландии отчасти напоминает последнее десятилетие первого периода в её развитии: отсутствуют систематические школьные программы изучения русского языка, нет самостоятельных кафедр русской литературы и культуры и т.д. В связи с потерей университетом Виктории позиции лидера славянских исследований и прекращением выхода NZSJ в его издательстве, центр русских исследований и публикации NZSJ с 2003 г. переместился на Южный остров, в университет Кэнтбэри (Canterbury) в Крайсчерче. В этом вузе пока ещё сохраняется русская секция на кафедре европейских языков, представленная всего двумя преподавателями. Но в целом ситуация с изучением и популяризацией русского языка и культуры в Новой Зеландии слишком серьёзна, чтобы оставаться незамеченной в том сообществе, которое в настоящее время обозначается политиками и учёными как *Русский мир*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Рудникова Е.В. Новозеландский журнал по славянским исследованиям *New Zealand Slavonic Journal*: история, авторы, краткий контент-анализ // *Русский язык за рубежом*. М., 2014. № 6.
2. Рудникова Е.В. Русские староверы в Новой Зеландии // *Восток (Oriens)*. М.: Институт Востоковедения РАН. 2013. № 2. С. 80—94.
3. A Introduction and Commentary to Sholokhov's *Tikhii Don*. Edited by Murphy A.B. in association with Duncan M., Swoboda V. and Butt V.P. Wellington, N.Z.: Dept. of Russian, Victoria University of Wellington. Issues: 1975, 1982, 1988, 1990.
4. Alexander Turnbull Library, Wellington, New Zealand. URL: <http://natlib.govt.nz/records/22907139> (дата обращения: 01.06.2015).
5. An Index for the NZSJ for 1967—1973. Wellington, N.Z.: Dept. of Russian, Victoria University of Wellington, 1974.
6. An Index for the NZSJ for 1974—1983. Wellington, N.Z.: Dept. of Russian, Victoria University of Wellington, 1984.
7. An Index for the NZSJ for 1994—2011. URL: <http://www.lacl.canterbury.ac.nz/russ/nzsj/nzsjindex.shtml> (дата обращения: 01.06.2015).
8. Canterbury University. URL: <http://www.lacl.canterbury.ac.nz/russ/nzsj/> (дата обращения: 01.06.2015).
9. Danilov N.N. 25 years of University teaching of Russian in New Zealand // *Journal of the New Zealand Slavists' Association*. Wellington, N.Z.: Victoria University of Wellington, 1967 (Summer). P. 1—5.
10. Danilov N.N. A Letter to Elisabeth Koutaissoff // *NZSJ*. № 12. 1973. P. 2—4.
11. National Archives of New Zealand.
12. *NZSJ*. Summer 1973. № 12. P. 9.
13. *NZSJ*: A Dostoevsky issue. Wellington, N.Z.: Dept. of Russian, Victoria University of Wellington, 1995.
14. *NZSJ*: A Turgenev issue. Wellington, N.Z.: Dept. of Russian, Victoria University of Wellington, 1983.

15. NZSJ: Contributions to mark Pushkin's Bicentenary. Wellington, N.Z.: Dept. of Russian, Victoria University of Wellington, 1999.
16. Smith D. About N.N. Danilow // *New Zealand Slavonic Journal*, 1970. № 5. P. 1—5.
17. The Festschrift in honour of Patrick Waddington // NZSJ. 1994.
18. Waddington P. A Brief History of the Composition of Turgenev's Fathers and Sons (Otsy i Deti). Wellington, N.Z.: Dept. of Russian, Victoria University of Wellington, 1998.
19. Zohrab I. Introduction: «Patrick Waddington» // NZSJ: Festschrift in honour of Patrick Waddington. Wellington, N.Z.: Dept. of Russian, Victoria University of Wellington, 1994. P. 7—11.

Научное издание

Славянский мир в контексте развития Тихоокеанской России
и международных отношений в АТР

Материалы научно-практической конференции

Редакторы-корректоры:

М.С. Киселёва, Ю.Р. Кириенко, О.В. Смирнова, М.А. Гришко

Редактор электронной вёрстки: *А.С. Иванов*

Подписано к печати 29.10.2015 г. Формат 60×84/16.

Усл. п. л. 13,37. Уч.-изд. л. 10,17. Тираж 100 экз.

Отпечатано в Отделе информационных технологий
ИИАЭ ДВО РАН.

690950, Владивосток, ул. Пушкинская, 89.

Тел.: (423) 222-05-07.

E-mail: ihae@eastnet.febras.ru