

*ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМЕНИ Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК*

*Альманах Конференции молодых ученых
Института этнологии и антропологии
Российской академии наук*

Выпуск II

Том 1

*Москва
2021*

УДК 39+9+316
ББК 63.3+63.5+60.524
А 57

*Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ
Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

Редакционная коллегия:

А.С. Басов, А.В. Белова, М.В. Васеха, А.А. Власенко, В.В. Илизарова, Д.А. Каунов,
Н.С. Любимова, Н.А. Маничкин, С.А. Орешин (отв. ред.), А.А. Плеханов, Т.Н.
Самарина, П.А. Серин (отв. ред.), Д.А. Трынкина, В.О. Филатова

Рецензенты:

д.и.н. Ю.Д. Анчабадзе
к.и.н. Н.П. Москаленко

***Альманах Конференции молодых ученых Институ-
та этнологии и антропологии РАН. Выпуск II / отв. ред.
С.А. Орешин, П.А. Серин. М.: ИЭА РАН, 2021. Т. 1. 278 с.***

ISBN 978-5-4211-0281-6

А 57 Сборник включает в себя статьи этнологов, антропологов, социологов, политологов, историков, культурологов, участвовавших в научно-практической конференции молодых ученых «Актуальные вопросы этнологии и антропологии», которая проходила 17–20 ноября 2020 г. в ИЭА РАН. Авторы – молодые сотрудники из академических институтов и университетов России, Белоруссии, Украины. Статьи сборника посвящены проблемам исторической антропологии и антропологии памяти, гендерных аспектов антропологии повседневности, реализации государственной национальной и языковой политики, медицинской и цифровой антропологии, этологии и психологии человека, исследованиям эзотеризма и взаимодействию деревенской и городской среды. Представленное издание предназначено как для специалистов в сфере социокультурной антропологии, так и для широкого круга читателей, интересующихся вопросами современных исследований в сфере социокультурной антропологии.

ISBN 978-5-4211-0281-6

УДК 39+9+316

DOI: 10.33876/978-5-4211-0281-6/1-288

ББК 63.3+63.5+60.524

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2021

© Коллектив авторов, 2021

Содержание

Том 1

ВВЕДЕНИЕ	5
Раздел I. Этнологические и этнографические исследования	
<i>Мотивы пророческих сновидений: между антропологией, психо-анализом и фольклористикой</i>	15
<i>Современные молодежные практики ритуальных бесчинств в селах Ивано-Франковской и Тернопольской областей Украины</i>	30
<i>Гадания о судьбах в нарративах о Великой Отечественной войне</i>	41
<i>Народные представления о ведьмах и знахарках на Верхнем Дону</i>	54
<i>Социальные сети через призму работ Э. Шюффлера и М. Кастельса</i>	66
<i>Языковая идентичность и языковая политика сообщества русскоязычных «рационалистов»</i>	75
<i>Конструирование памяти в среде русских родноверов (на примере экскурсии к Чертову Городищу в Калужской области)</i>	91
<i>Ваули Тиеттомин – «разбойник» или «защитник бедных»? (по материалам историографических работ, архивных и этнографических источников)</i>	105
<i>Использование опросов при исследовании миграционных настроений старшеклассников</i>	119
<i>Стратегии формирования этнической идентичности детей в диаспоре (на примере еврейской диаспоры в России)</i>	133

Раздел II. Интернет как поле

<i>Интернет как площадка конструирования и трансляции убытской идентичности</i>	143
<i>Особенности взаимодействия знаменитостей с аудиторией в социальных сетях (южнокорейский кейс)</i>	152
<i>Отражение родового движения алтайцев в социальной сети «ВКонтакте»</i>	165

Раздел III. «Деревенское» в городском и «городское» в деревенском

<i>«Деревенское» в городском и «городское» в деревенском: незримые границы двух миров</i>	176
<i>Купеческо-крестьянские браки в г. Оренбурге в 1862–1870 гг. по материалам метрических книг Вознесенской, Покровской и Проицкой церквей</i>	185
<i>Обыденная жизнь села Птура Жигаловского района Иркутской области в 1970-е гг.</i>	195
<i>Село на пограничье городского и сельского «миров» (опыт исследования с. Малиновка Бахчисарайского района Республики Крым)</i>	209
<i>Трансформация похоронного обряда в городских реалиях современной Греции</i>	221
<i>Элементы «городского» в сельской свадьбе второй половины XX в. (по полевым материалам Кемеровской обл.)</i>	233
<i>Джентрификация малого российского города: пример Парусы</i>	243
<i>Влияние урбанизации на развитие национальной культуры коренных народов Южной Сибири</i>	264

ВВЕДЕНИЕ

Второй выпуск Альманаха продолжает серию публикаций статей, представленных в виде докладов на Конференции молодых ученых (КМУ) Института этнологии и антропологии РАН, состоявшейся в ноябре 2020 г. Ежегодно конференция собирает молодых ученых: кандидатов наук, аспирантов, магистров и студентов-бакалавров старших курсов – представителей научных центров из разных регионов России и зарубежных стран, которые приезжают в Институт этнологии и антропологии, чтобы обсудить результаты своих исследований с коллегами и единомышленниками, поделиться опытом полевой работы. В КМУ-2020 приняли участие этнологи, антропологи, историки, политологи, социологи, культурологи, лингвисты. Всего на 12 секционных заседаниях с докладами выступили 139 человек из России, Белоруссии, Украины, Пакистана, представлявших 54 организации, среди которых – 14 академических института и 34 университета.

К сожалению, из-за пандемии COVID-19 конференция проходила исключительно в онлайн-формате на платформе Zoom, что лишило нас возможности общаться за пределами секционных заседаний. Однако мы приобрели и новый опыт: в предыдущие годы онлайн-трансляции на секционных заседаниях были эпизодическими, у большинства участников и организаторов не было достаточно опыта и смелости для совмещения различных форматов, но теперь мы знаем, что подобные комбинации очного и онлайн присутствия неизбежны и далеко не так страшны и неудобны, как казалось еще несколько лет назад. Есть и бесспорные плюсы: теперь расстояния, цены на билеты и гостиницы не становятся препятствием для докладчиков, легче участвовать в работе нескольких секций, и всегда остается видео- и аудиозапись.

Организаторы Конференции молодых ученых всегда стремятся дать участникам возможность пообщаться с ведущими учеными, расширить свои знания и представления о направлениях современной антропологии. Каждый год оргкомитет приглаша-

ет опытных исследователей из ИЭА РАН и других лидирующих научных организаций прочесть лекции и ответить на вопросы молодых коллег. В 2020 г. лекции прочли член-корреспондент РАН, д.и.н., профессор, заведующая Центром кросс-культурной психологии и этологии человека ИЭА РАН М.Л. Бутовская и главный научный сотрудник Центра этнополитических исследований ИЭА РАН, д.и.н. В.А. Шнирельман.

Марина Львовна Бутовская посвятила свое выступление междисциплинарным исследованиям агрессивного поведения человека – одной из тем, на которых специализируются сотрудники центра. Она подчеркнула, что агрессия – это человеческая универсалия, наблюдаемая во всех обществах, у лиц обоего пола с младенческого возраста, которая проявляется на всех уровнях (индивидуальном, внутригрупповом, межгрупповом). Однако в разных обществах формы выражения агрессии варьируются в зависимости от принятых социокультурных практик, и этот факт антропологи должны учитывать при проведении полевых исследований.

Виктор Александрович Шнирельман в своей лекции «Ученые и ксенофобия – проблемы научной этики» затронул актуальные проблемы противодействия расизму, шовинизму и ксенофобии. Перед современными учеными остро встает вопрос о «конфликте лояльности», и некоторые из них склонны оправдывать расистов – членов своей этнической или конфессиональной группы. Ученые должны своей деятельностью активно противостоять расизму и этнополитическому экстремизму, попыткам подвести под них научную базу.

С лекциями выступили молодые ученые, достигшие в своей области значимых успехов и готовые поделиться наработанным опытом и приобретенными знаниями. Научный сотрудник географического факультета Университета Северной Британской Колумбии, ведущий ученый проекта ИЭА РАН, PhD по географии, к.и.н. Н.А. Мамонтова прочла лекцию «Современные направления и методологические подходы в лингвистической антропологии (на примере Севера и Сибири)». А в лекции «Подача статей в рецензируемые журналы: миф или реальность» заведу-

ющая редакцией журнала «Этнографическое обозрение», м.н.с. ИЭА РАН И.А. Кучерова рассмотрела особенности подготовки академического текста для публикации в рецензируемых научных изданиях и принципы работы редакции научных журналов, их взаимодействие с авторами и рецензентами.

Конференция молодых ученых в ИЭА РАН – это и уникальный шанс познакомиться с антропологическим документальным кино. В 2020 г. заведующая Центром визуальной антропологии ИЭА РАН, д.и.н., профессор Е.С. Данилко выбрала для показа фильм «В поисках хорошего мужа у бороро» (Великобритания–Бразилия, 2018), посвященный традициям и обычаям индейского народа бороро в приграничных районах Бразилии и Боливии. Елена Сергеевна Данилко организовала встречу с режиссером Флавией Кремер, на которой зрители могли непосредственно с автором обсудить нюансы работы антрополога-кинодокументалиста с сообществом «до, во время и после поля».

В 2020 г. оргкомитет КМУ приглашал молодых ученых участвовать в работе следующих секций: **«Антропологические парадигмы XIX столетия»** (модераторы Д.А. Трынкина, Н.С. Любимова), **«Антропология инфраструктуры»** (модератор Д.А. Каунов), **«Гендерные аспекты антропологии повседневности: импринтинг и репрезентация в эго-документах»** (модераторы А.В. Белова, Н.Л. Пушкарёва), **«Деревенское» в городском и «городское» в деревенском: незримые границы двух миров»** (модератор М.В. Васеха), **«Медицинская антропология и глобальные вызовы»** (модератор Н.А. Маничкин), **«Отвергнутое знание»: магия как предмет изучения антропологии»** (модератор А.А. Власенко), **«Память и антропология: от локальных практик до глобальных вызовов»** (модератор А.А. Плеханов), **«Социальные исследования организаций»** (модератор А.С. Басов), **«Цифровая антропология и изучение виртуальных сообществ»** (модераторы В.В. Илизарова, Т.Н. Самарина), **«Этология человека, психология и антропология: методы исследований и границы дисциплин»** (модератор В.О. Филатова), **«Этнополитические и этноконфессиональные процессы в России и**

мире» (модератор С.А. Орешин), **«Языковые ситуации и языковое планирование: региональный, общероссийский и мировой опыт»** (модератор П.А. Серин). Часть секций уже можно назвать традиционными для конференций молодых ученых ИЭА РАН: это гендерные исследования, медицинская антропология, этнополитические исследования – из года в год на них всегда много заявок. Поэтому молодые исследователи, работающие в этих направлениях в разных регионах и научных центрах России, смело могут ставить КМУ ИЭА РАН в свой годовой календарь конференций, не дожидаясь очередного информационного письма от оргкомитета. На секциях, посвященных этологии человека и изучению различных аспектов жизни «сельских» и «городских» сообществ и пространств, всегда можно встретить новые лица и уже знакомых участников. Но даже темы, которые оргкомитет предложил впервые, собрали много интересных докладов и спровоцировали интересные дискуссии.

Участники секции **«Антропологические парадигмы XIX столетия»** обсудили работу с научными текстами XIX столетия, актуальность традиционных классификаций течений в истории антропологии, а особый акцент сделали на дискурсе о презентизме и историцизме, который в качестве основных методов работы с историографией выделял еще Джордж Стокинг. Изучение истории антропологической науки в России – это пока зона интересов более зрелых и опытных исследователей, но и молодежь все чаще обращается к данной проблематике, что, наверное, можно считать еще одним из признаков роста и улучшения антропологического образования в нашей стране.

На секции **«Антропология инфраструктуры»** участникам было предложено, во-первых, взглянуть на исследовательские проблемы в рамках изучения инфраструктуры с применением подходов и методов социальной антропологии, а во-вторых, рассмотреть проблемы социальной антропологии с применением инфраструктурного и институционального подходов. Всего в работе секции приняли участие представители девяти российских научно-исследовательских центров – МГУ им. М.В. Ломо-

носова, Сибирского института управления – филиала РАНХиГС, Европейского университета в Санкт-Петербурге, НИУ ВШЭ – Санкт-Петербург, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПбГУ, ИЭА РАН, Московской школы управления СКОЛКОВО, ПСТГУ. Докладчики представляли самые разные дисциплины – социокультурную антропологию, социологию, историю, Science and Technology Studies, экономическую и социальную географию, религиоведение, педагогику, что подтверждает междисциплинарный характер антропологии инфраструктуры. Вследствие этого в программе секции была представлена целая палитра разнообразных тем, которые были объединены проблемой инфраструктуры, выступавшей в разных исследованиях как в качестве объекта, так и в качестве предмета изучения.

Тема секции **«Гендерные аспекты антропологии повседневности: импринтинг и репрезентация в эго-документах»** носила интегративный характер, соединяя потенциал гендерной антропологии и истории повседневности как «пережитой» истории, исследуемой на основе субъективных источников, называемых иначе эго-документами – то есть источниками, исходящими от личности и воспроизводящими весь спектр личностной саморепрезентации. При этом в фокусе обсуждения находились гендерные особенности запечатления пережитого опыта (именно различительные аспекты для каждого гендера) как достоверные образцы автобиографической и социальной памяти. В ходе обсуждений был определен круг проблем, которые представляют научный интерес и на российском/постсоветском пространстве, и на уровне отдельных регионов. К их числу относятся следующие: вопросы антропологии и истории женской, мужской, квир-повседневности (теория и методологические подходы); своеобразие автодокументальных источников, сохранивших описания обыденного и привычного, локусы их архивации (документохранилища, сетевые ресурсы, электронные базы данных), способы и типы генерализации, выявления типики собранной информации, гендерных отличий и особенностей, сообщенных женскими и мужскими авторами и информантами; особенности социаль-

но-культурной памяти о женских, мужских и иных повседневных практиках; история изучения проблемы импринтинга женской, мужской и иной повседневности, гендерные аспекты историографии российской и зарубежной истории повседневности; проблемы истории и запечатления экстремальной повседневности.

Секция **«Деревенское» в городском и «городское» в деревенском: незримые границы двух миров»** привлекла внимание исследователей из антропологии, урбанистики, истории, социологии, фольклористики, архитектуры, культурологи и демографии, а география докладчиков простиралась от Белоруссии до Якутии. Докладчики были представлены разными квалификационными уровнями – от студентов бакалавриата до имеющих ученую степень молодых исследователей. Разнообразие исследовательских специализаций обеспечило разносторонний взгляд на достаточно сфокусированную проблему: представления о бинарности «город»–«деревня», конкуренции этих двух миров, представлениях об образе жизни и ценностях и т.д. В отечественной научной практике эта тема пока не заслужила отдельного внимания. Однако выведение проблематики в отдельную дискуссию показало, насколько актуальна и востребована проблема концептуализации незримой границы, проходимой на физических картах, в умах людей, на политическом, юридическом, социокультурном уровне. В ходе работы секции участники размышляли о том, что такое «городское» и «деревенское», где лежит «граница» между этими мирами, насколько эти миры противопоставляются или взаимопроникают в представлениях жителей различных исторических периодов и самых разных локаций. Как человечество конструирует представления о «городском» и «деревенском», насколько административные границы города совпадают с незримыми, рисуемыми в воображении жителей фронтами образов жизни.

Как мы писали выше, секция **«Медицинская антропология и глобальные вызовы»** традиционно привлекла большое внимание молодых исследователей. В 2020 г. тема глобальных вызовов стала особенно актуальной из-за пандемии новой коронавирусной инфекции, которая, как подметили участники нашей секции, вли-

яет на все сферы жизни человека, на повседневность, политику, экономику, религиозную сферу, отношения человека и техники и т.д. Вызовы и трансформации, которые принес с собой злосчастный вирус, разумеется, привлекли внимание антропологов. Из самого разного материала, проанализированного в докладах, стало понятно, что прогрессирующую медиализацию общественной жизни, публичных дискурсов и повседневности сопровождает такое неоднозначное явление, как милитаризация риторик внутри самой медицинской сферы. Вместе с тем растет общая напряженность: люди борются с вирусом, но эта борьба стала одной из причин и одной из тем борьбы людей друг с другом. Глобальная современная ситуация характеризуется ужесточением дискуссий, споров и даже склок. Растущая и не всегда однозначная роль религиозных институций и сообществ в этом процессе, кризис, с которым сталкиваются системы здравоохранения, наметившиеся сдвиги ценностных ориентиров, давление медиакратии, ситуация коллективного стресса – все это заставляет антропологов не только интенсифицировать соответствующие исследования, но и повысить свою внутреннюю научную ответственность за них.

«Отвергнутое знание»: магия как предмет изучения антропологии» объединила доклады, представившие разные регионы, эпохи и исследовательские подходы. Магия, колдуны, гадания, сакральные изображения были представлены в многообразных связях с повседневной реальностью человека, воспоминаниями о личном и семейном травматическом опыте, доиндустриальной и современной массовой культурой, с точек зрения «профанов» и «посвященных». Примечательно, что для этой секции Zoom открыл и еще один плюс онлайн: в работе секции смогли принять участие заинтересованные слушатели, которые в обычном режиме заседаний часто лишены такой возможности.

Доклады первой части секции **«Память и антропология: от локальных практик до глобальных вызовов»** были связаны с институциональной стороной исследований памяти и проблемами бытования и изучения исторической памяти в фольклорных текстах. Авторы предлагали смелые и важные темы изучения

связи памяти и звукового ландшафта населенных пунктов, а также проблему ресайклинга советского прошлого в современных политических и бытовых практиках. Вторая часть секции большей частью была посвящена аспектам связи памяти и политических процессов: формы памяти о Великой Отечественной войне, осмысление колониализма в странах Экваториальной Африки, русское неоязычество, а также осмыслению классической историографии в новых политических движениях.

На секции **«Социальные исследования организаций»** участники представили доклады, связанные друг с другом вопросами «материальности» организации (в том смысле, как этот термин используют, например, Марина Вэлкер и Дуглас Роджерс), способов производства сообществ, теоретическими вопросами о применимости тех или иных подходов. Мы уверены, что в России это направление будет привлекать всё больше исследователей, перед которыми открывается обширнейшее и крайне разнообразное поле: от исследований обычаев и ритуалов в повседневной рабочей рутине больших организаций до диалога крупных компаний и местных сообществ, от роли НКО в развитии и поддержании этнической культуры до проблемы биополитического управления работниками предприятий и формирования многогранного производственного сообщества.

В секции **«Цифровая антропология и изучение виртуальных сообществ»** участвовали антропологи, историки и социологи, а большая часть докладов представляла исследования социальных сетей, виртуальных сообществ и репрезентации «реальных» сообществ в виртуальном пространстве. Цифровую антропологию можно считать молодой субдисциплиной (в сравнении с другими устоявшимися направлениями), однако «золотой стандарт» цифровых исследований уже сформирован. Так, очевидно, что мощностей и методов одних лишь гуманитарных или технических дисциплин недостаточно для корректной работы с массивом данных. Цифровые исследования априори заставляют исследователя применять различную оптику. Говоря о балансе, все озвученные на секции доклады молодых

ученых отличались гармоничным сочетанием концептуального и эмпирического. Принципиальное разделение онлайн и офлайн не всегда оправданно, и докладчики вписывали виртуальные сообщества в различные социальные контексты, показывая их взаимосвязь с сообществами реальными, взаимосвязь онлайн и офлайн, соотношение функций реальных и виртуальных обществ. В период, когда весь мир переходит в онлайн, важно, чтобы исследователи гуманитарных дисциплин гармонично влиялись в новые тренды, которые включают в себя «виртуальное поле» и социальные сети.

Последовательность докладов определила структуру заседания секции: **«Этология человека, психология и антропология: методы исследований и границы дисциплин»**: в первой части обсуждались теоретические и методологические проблемы, а во второй – результаты конкретных антропологических, психологических и междисциплинарных исследований. Лейтмотивом секции стал вопрос о «переводе». Как перевести эмоциональный пласт исследовательского опыта в академический текст? В какой форме следует преподносить математическую модель, чтобы она была ясна гуманитариям и верна с точки зрения специалистов? Не следует ли на этапе планирования междисциплинарного исследования предусматривать участие «переводчика» – посредника между представителями различных дисциплинарных областей? Правомерно ли прямое заимствование, перенесение терминов или терминологического аппарата из одной дисциплины в другую (даже если эти дисциплины более-менее близки)? Кроме этого, обсуждались острые и даже болезненные вопросы о применении опросов в антропологических и междисциплинарных исследованиях, форматах сбора данных онлайн, организационной несовместимости методов различных дисциплин, а также о цели «междисциплинарности» как таковой, о том, всегда ли необходим и оправдан выход за рамки одной дисциплины.

На секции **«Этнополитические и этноконфессиональные процессы в России и мире»** участники обсудили различные аспекты реализации государственной национальной политики в

Российской Федерации на современном этапе, институциональные инновации; особенности формирования общероссийской гражданской идентичности в разных регионах нашей страны; этнические конфликты на постсоветском пространстве и представления о них современной молодежи. В этом году российская проблематика рассматривалась на примерах Северного Кавказа, СНГ – Азербайджана и Армении, а международный опыт – на примерах Балканских стран, Афганистана и Индии.

Секция **«Языковые ситуации и языковое планирование: региональный, общероссийский и мировой опыт»** привлекла молодых ученых, специализирующихся на разных регионах мира: от Карелии до Новой Зеландии и от Польши до стран Юго-Восточной Азии. Часть докладов была посвящена миноритарным языкам и их статусу на государственном и общественном уровне, различиям в подходах к их поддержке и ревитализации. Не обошли вниманием и функциональные и символические изменения использования и репрезентации местных, государственных и международных языков в системе образования, государственном управлении, публичном городском пространстве и Интернете.

Редакторы выражают искреннюю благодарность людям, которые помогали и поддерживали нас во время подготовки выпуска к изданию: Дмитрию Анатольевичу Функу, Роману Александровичу Старченко, Ольге Леонидовне Миловой, Юрию Дмитриевичу Анчабадзе, Нелли Павловне Москаленко, Дмитрию Вячеславовичу Грозову, Александру Николаевичу Кожановскому, Мариям Мустафаевне Керимовой, Елизавете Валентиновне Веселовской, Кире Владимировне Цеханской, Наталье Владимировне Харламовой, Наталье Андреевне Беловой, Татьяне Петровне Костенко, Елене Васильевне Орловой, Светлане Анатольевне Коняевой.

С.А. Орешин, П.А. Серин

РАЗДЕЛ I. ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Лазарева Анна Андреевна

МОТИВЫ ПРОРОЧЕСКИХ СНОВИДЕНИЙ: МЕЖДУ АНТРОПОЛОГИЕЙ, ПСИХОАНАЛИЗОМ И ФОЛЬКЛОРИСТИКОЙ

Аннотация. *В качестве перспективы изучения символики сновидений в кросс-культурном аспекте автор видит обращение к методам фольклористики, а именно – к структурно-семиотическому анализу рассказов о пророческих сновидениях. В 2020 г. автором был создан указатель мотивов пророческих сновидений (на восточнославянском материале XX–XXI вв.), в котором представлены и систематизированы обнаруживаемые в этих текстах интерпретационные модели. Разработанная методика описания и систематизации мотивов позволит сопоставить символику сновидений в разных культурах. Основное преимущество методики заключается в том, что в указателе представлены инвариантные формы рассказов о сбывшихся снах (отражающие устойчивую логику толкования сновидений), а не отдельные символы.*

Ключевые слова: *антропология сновидений, универсальные символы, типичные сны, фольклорные мотивы, онирические мотивы, указатель мотивов, сюжетно-мотивный указатель, культурные универсалии, кросс-культурные исследования, восточные славяне*

Abstract. *As a prospect of studying the symbolism of dreams in the cross-cultural aspect, the author sees an appeal to the methods of folkloristics, namely, to a structural-semiotic analysis of stories about prophetic dreams. In 2020, the author created an index of the motives of prophetic dreams (on East Slavic material of the XX-XXI centuries), in which interpretive models found in these texts are presented and systematized. The developed methodology for describing and systematizing motifs will allow comparing the symbolism of dreams in different cultures. The main advantage of the technique is that the index presents invariant forms of stories about dreams that have happened (reflecting the stable logic of interpreting dreams), rather than individual symbols.*

Key words: *anthropology of dreams, universal symbols, typical dreams, folklore motifs, oneiric motives, motif index, tale type, cultural universals, cross-cultural studies, Eastern Slavs*

Многие исследователи обращают внимание на то, что темы, сюжеты и мотивы снов имеют свойство повторяться¹. При чем речь может идти как об индивидуальных паттернах сновидений (при анализе записей сновидений одного и того же человека обнаруживаются повторения определенных образов, ситуаций и даже целых сюжетов, см. понятие «повторяющиеся сны» или «recurrentdreams»), так и о снах, которые, судя по данным опросов психологов, видит подавляющее большинство людей, принадлежащих к разным культурам². Подобные сюжеты (мотивы) снов описывал еще З. Фрейд, говоря о том, что «существует довольно значительное количество сновидений, испытываемых почти каждым в совершенно одинаковой форме»³. Например, сны о публичной наготы, об экзаменах, об опоздании на поезд,

¹ Domhoff G. W. (2000). The Repetition Principle in Dreams: Is It a Possible Clue to a Function of Dreams? // The Quantitative Study of Dreams [Электронный ресурс] / URL: http://www.dreamresearch.net/Library/domhoff_2000b.html

² Там же.

³ Фрейд З. Толкование сновидений. СПб.: Азбука, Азбука Аттикус, 2012. С. 224.

о выпадении зубов, о полете или падении и т.д.¹. Впоследствии психологи создавали перечни типичных сюжетов сна².

Кросс-культурный анализ элементов сюжетов сна, повторяющихся у представителей разных культур, проводили психологи и антропологи. Исследователи выделяют два основных способа анализа подобных универсалий:

1. Контент-анализ, предполагающий подсчет частотности появления определенных деталей сюжета сна у представителей разных народов, а также социальных (гендерных, возрастных) групп и т.д.

2. Психоаналитические методы, попытка выявить универсальные интерпретации символов сна³.

В первом случае речь идет о выявлении распространенности тех или иных «типичных снов» в разных культурах⁴. Методика контент-анализа сюжетов сновидений, разработанная К.С. Холлом и Р.Л. ван де Кастром⁵, позволяла быстро выявить индивидуальные особенности сновидений человека. С помощью контент-анализа выявлялись и культурные различия в сюжетах снов. Так, например, исследователи выявили, что охотники и

¹ Там же: С. 225–274.

² Griffith R.M., Miyagi O., Tago A. The universality of typical dreams: Japanese vs. Americans // *American Anthropologist*. 1958. Vol. 60. No. 6. P. 1177; Delaney G.M. In your dreams: Falling, flying and other dreams themes. New York: HarperCollins. 1997; Nielsen T.A. Zadra A.L., Simard V., Saucier S., Stenstrom P., Smith C., Kuiken D. The typical dreams of Canadian university students // *Dreaming*. 2003. Vol. 13. No. 4. P. 216; Maggolini A., Cagnin C., Crippa F., Persico A., Rizzi P. Content analysis of dreams and waking narratives // *Dreaming*. 2010. Vol. 20. No. 1. – Pp. 65–66 и др.

³ D'Andrade R. *Anthropological Studies of Dreams* // *Psychological Anthropology. Approaches to Culture and Personality*; Edited by Francis L. K. Hsu. Homewood, Ill.: The Dorsey Press, Inc., 1961. P. 308; Spaulding J. The dream in other cultures: anthropological studies of dream and dreaming. *Dreamworks*, 1981. Vol. 1. No. 4. P. 339.

⁴ Griffith R.M., Miyagi O., Tago A. The universality of typical dreams: Japanese vs. Americans // *American Anthropologist*. 1958. Vol. 60. No. 6. P. 1174.

⁵ Hall C. S., Van de Castle R. L. *The content analysis of dreams*. New York: Appleton-Century-Crofts. 1966; Domhoff G.W. The Hall / Van de Castle System of Content Analysis // *Finding meaning in dreams: a quantitative approach*. N.Y: Plenum Press, 1996. Pp. 9–37.

собиратели чаще видят во сне животных, чем земледельцы¹.

Антропологи, изучающие рассказы о снах с помощью методов психоанализа, пишут, что на значение сновидений прольется больше света, если их сюжеты будут изучаться в контексте культурного окружения сновидца². Иными словами, культурные смыслы играют настолько же важную роль при психоаналитическом объяснении сна, как и личные ассоциации сновидца³.

Однако особого внимания заслуживают попытки исследователей выявить образы и мотивы сна, имеющие в разных традициях одинаковые (или очень близкие) интерпретации. Начало подобным исследованиям положила работа З. Фрейда, который утверждал, что типичные сны имеют одинаковое значение для каждого человека, поскольку законы работы бессознательного универсальны для всего человечества⁴. Так, сновидение о нагоде в публичном месте автор объясняет влечением к эксгибиционизму, сновидения о смерти близких людей – неосознаваемым желанием смерти приснившегося человека (например, ребенок может желать смерти братьев и сестер, отнимающих внимание родителей к нему) и т.д.⁵.

Исследователи пытались выявить универсальные символы, о которых писал З. Фрейд, в сновидениях туземцев⁶. Например, психоаналитик и антрополог Г. Рохейм, анализируя сны индей-

¹ Domhoff G. W. (2000). The Repetition Principle in Dreams: Is It a Possible Clue to a Function of Dreams? // The Quantitative Study of Dreams [Электронный ресурс] / URL: http://www.dreamresearch.net/Library/domhoff_2000b.html

² Lincoln J.S. The dream in Native American and other primitive cultures // New York: Dover Publications, 2003. P. 19; Eggan D. The manifest content of dreams: a challenge to social science // American Anthropologist. 1952. Vol. 54. No. 4. P. 474.

³ Eggan D. The manifest content of dreams: a challenge to social science // American Anthropologist. 1952. Vol. 54. No. 4. P. 477.

⁴ Фрейд З. Толкование сновидений. СПб.: Азбука, Азбука Аттикус, 2012. С. 224.

⁵ Там же: С. 225–274.

⁶ Eggan D. The Significance of Dreams for Anthropological Research. American Anthropologist. VI. 1949. Pp. 177–198; Eggan D. The manifest content of dreams: a challenge to social science // American Anthropologist. 1952. Vol. 54. No. 4. Pp. 469–485; Roheim G. Technique of Dream Analysis and Field Work in Anthropology // Psychoanalytic Quarterly. 1949. Vol. 18. Pp. 471–479.

цев навахо, находит в них символы, значение которых «можно выявить, не зная свободных ассоциаций сновидца»: полет или плавание, по мнению автора, символизирует половой акт, видение совокупляющихся черепашек – «первичную сцену» (наблюдаемую или воображаемую ребенком сцену сексуальных отношений между родителями)¹. Выявление таких универсальных символов и их психоаналитическая трактовка должны были показать, что и в туземных обществах у людей все те же комплексы и психологические проблемы, о которых писал Фрейд: соперничество между сиблингами, страх кастрации, эдипов комплекс².

С этой же целью антропологи сопоставляли верования разных народов о значении тех или иных сюжетов сновидений, обнаруживая универсалии и объясняя их в рамках теории Фрейда. Так, Ч.Г. Зелигман в одном из номеров журнала «Folklore» просит фольклористов прислать ему информацию о народных объяснениях таких «типичных» сюжетов снов, как потеря зуба, сны о полете, подъеме на гору или дерево, сны о публичной наготы, видении огня, сырого мяса³. В своей статье, написанной на основе полученных материалов, автор выявляет, что типичные сны (в статье введен термин «type-dreams») имеют сходное значение в разных культурах. Например, сны о сыром мясе осмысляются как предвестники чего-то плохого (неудачи, смерти, болезни) в Европе (Ирландия, Швейцария, Греция, Украина), Африке (Золотой Берег, Нигерия, район Танганьики), Азии (Борнео, Китай)⁴. Автор объясняет такое толкование ассоциацией сырого мяса с каннибализмом, говоря о том, что идея смерти (человеческое мясо как еда) – это скрытое содержание сна о мясе⁵. Автор доказывает в своей

¹ Roheim G. Technique of Dream Analysis and Field Work in Anthropology // Psychoanalytic Quarterly. 1949. Vol. 18. Pp. 473–475.

² D'Andrade R. Anthropological Studies of Dreams // Psychological Anthropology. Approaches to Culture and Personality: Edited by Francis L. K. Hsu. Homewood, Ill.: The Dorsey Press, Inc., 1961. P. 302.

³ Seligman C.G. Type Dreams: A Request // Folklore. 1923. Vol. 34. No. 4. P. 376–378.

⁴ Seligman C.G. The unconscious in relation to anthropology // British Journal of Psychology. General Section. 1928. Vol. 18. No. 4. Pp. 378–379.

⁵ Там же: P. 380.

статье, что схожесть сюжетов сновидений обусловлена не культурными контактами, а универсальными законами психики¹.

Первой крупной работой, посвященной антропологическому изучению рассказов о снах, была книга ученика Ч.Г. Зелигмана – Дж.С. Линкольна «*Dreams in primitive culture*», в которой рассматриваются рассказы о снах у индейцев навахо, юма, меномини. Исследователь вводит понятие «*Culture pattern dreams*» – сны, соответствующие определенному стереотипическому паттерну, лежащему в основе культуры². Например, это могут быть сны о сверхъестественных существах (в существование которых верят в данной культуре), сюжеты снов, ожидаемые во время обряда инициации и вызываемые с помощью специальной подготовки (ритуалов голодания, изоляции иницируемого и т.д.). Автор приходит к выводу, что скрытое содержание (*latent content*) культурно-обусловленных снов (*culture pattern dreams*) соответствует их культурной интерпретации, поскольку ассоциации с увиденными образами у всех представителей культуры совпадают (в связи с чем автор заключает, что для психоаналитического объяснения культурно-обусловленных туземных снов свободные ассоциации знать необязательно)³. Далее автор отмечает, что значение некоторых символов сна совпадает в ряде традиций: так, например, меланезиец считал, что сон о том, что он испражняется, предсказывает получение денег, представитель племени ашанти истолковал сон о падении в общественную уборную как предвестник богатства. В Сиаме и Марокко сны об экскрементах также рассматриваются как предвестники богатства. Ассоциация денег с экскрементами характерна и для европейской культуры⁴. Дж. С. Линкольн объясняет сходство символов общими для всех людей принципами работы бессознательного⁵. Далее автор пытается распространить

¹ Seligman C.G. Type Dreams: A Request // *Folklore*. 1923. Vol. 34. No. 4. P. 377.

² Lincoln J.S. The dream in Native American and other primitive cultures // New York: Dover Publications, 2003. P. 23.

³ Lincoln J.S. The dream in Native American and other primitive cultures // New York: Dover Publications, 2003. P. 96–97.

⁴ Там же: P. 107.

⁵ Там же: P. 109.

выводы Фрейда о значении различных онирических образов на туземную культуру, говоря о том, что многие символы имеют универсальное для всех людей скрытое содержание¹.

В более современных работах отводится все меньше места проблеме сходства символики сновидений в разных культурах. Это может быть связано с отходом от фрейдизма, в рамках которого антропологи изучали «универсальные символы». Работы Дж. С. Линкольна многократно критиковались за то, что автор упускал из виду формирование «culture pattern dreams» в ходе нарративизации опыта и влияние социального контекста на этот процесс². В наши дни большее внимание стало уделяться рассказам о снах как коммуникативной практике, социальному феномену³. Применение к традиционным обществам методологии психоанализа заменяется на описание местных представлений о природе сновидений, практик dream-telling, рефлексии антрополога над собственными снами в процессе коммуникации с иной культурой⁴.

В российской антропологии практически отсутствуют работы, посвященные анализу культурной специфики сюжетов сновидений. В.С. Соколовский объясняет это тем, что в советское время «фрейдистская» тематика, с которой прочно ассоциировалось изучение сновидений, была под запретом⁵. Поэтому аналогичных работ, направленных на поиск универсальных символов / «типичных снов» у нас в начале XX в. не проводилось. В качестве исключения можно назвать инициативу украинской исследовательницы Е. Грушевской, которая вместе с командой

¹ Там же: Рр. 111–126.

² Bourguignon E.E. Dreams and dream interpretation in Haiti. *American Anthropologist*. 1954. Vol. 56. P. 268; Kilborne B. Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams // *Ethos*. 1981. Vol. 9. No. 2. Pp. 165–185. P. 170.

³ См. Tedlock B. The new anthropology of dreaming // *Dreaming*. 1991. Vol. 1. No. 2. P. 161; Vann B., Alperstein N. Dream sharing as social interaction // *Dreaming*. 2000. Vol. 10. No. 2. Pp. 111–119; Kilroe P. The dream as text, the dream as narrative // *Dreaming*. 2000. Vol. 10. No. 3. Pp. 125–137.

⁴ Tedlock B. Bicultural dreaming as an intersubjective communicative process // *Dreaming*. 2007. Vol. 17. No. 2. Pp. 57–72.

⁵ Соколовский С.В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? // *Этнографическое обозрение*. 2006. № 6. С. 5.

волонтеров собрала богатую коллекцию снотолкований и рассказов о пророческих снах в ответ на запрос Ч.Г. Зелигмана (см. уже упоминавшуюся статью¹). На собранный Е. Грушевской материал ссылается Ч.Г. Зелигман², однако в СССР эти материалы не изучались. Они были опубликованы лишь в 2017 г. в монографии Т.М. Шевчук и Я.В. Ставицкой³.

Проблема универсалий все реже поднимается исследователями. В то же время ответы на вопросы о причинах подобных совпадений (например, почему сон о выпадении зуба в самых разных культурах Европы, Африки, Азии устойчиво соотносится со смертью родственника) так и не были получены.

На мой взгляд, основной ошибкой антропологов, изучавших «универсальные символы», было вырывание из контекста отдельных образов сна (например, «сырое мясо», «огонь», «экскременты», «выпадение зуба», «полет»). Объяснить, почему в разных культурах встречаются одинаковые образы-знаки (такие, как «сырое мясо – к беде»), невозможно, не прибегая к спекуляции.

Более продуктивным в данном случае будет **семиотический подход** к анализу традиционного толкования снов, в рамках которого символика пророческих сновидений понимается как некий язык, в котором есть «слова» (отдельные образы сна) и «предложения» (сочетания символов, образующие устойчивые повествовательные структуры рассказов о снах). В рамках этого подхода предлагается переключить внимание со значений отдельных символов на то, как они складываются в «предложения». Иначе говоря, важна вся структура рассказа о пророческом сне, соотношение элементов сюжета сна между собой.

Объектом анализа в данном случае является не краткое снотолкование, а развернутый нарратив о сбывшемся сновидении.

Предмет анализа – внутреннее устройство нарратива, лежащий в основе символики вещей снов «язык».

¹ Seligman C.G. Type Dreams: A Request // Folklore. 1923. Vol. 34. No. 4. P. 376–378.

² Seligman C.G. The unconscious in relation to anthropology // British Journal of Psychology. General Section. 1928. Vol. 18. No. 4. P. 378.

³ Шевчук Т.М., Ставицька Я.В. Українська усна снотлумачна традиція початку ХХ ст. (Розвідки і тексти). Київ: Дуліби, 2017. С. 63–188.

При исследовании рассказов о пророческих сновидениях в таком ключе оказываются полезны методы фольклористики, позволяющие выявить в этих текстах повторяющиеся сюжетные схемы. В последние годы нарративы о пророческих снах начинают достаточно активно исследоваться в рамках фольклористики в России и на постсоветском пространстве¹. В то же время большинство ученых склонны рассматривать такой нарратив лишь как форму бытования снотолкования «если снится X (зримый образ²) – будет Y».

Фольклорные тексты принято систематизировать с помощью указателей сюжетов и мотивов. Перечень указателей, разработанных фольклористами из разных стран в XX в., приведен в работе Г. Язон³. Как можно заметить, созданы указатели разных фольклорных жанров, в том числе таких узкотематических групп рассказов как, например, биографии трубадуров, юмористические рассказы про священников, легенды о великанах⁴, заговоры⁵, детские страшилки⁶, причитания⁷. В то же время, если не

⁰ См. монографии: Сафронов Е.В. Сновидения в традиционной культуре. Исследование и тексты. М.: Лабиринт, 2016; Шевчук Т.М., Ставицька Я.В. Українська усна снотлумачна традиція початку XX ст. (Розвідки і тексти). Київ: Дуліби, 2017; Лазарева А.А. Толкование сновидений в народной культуре. М.: РГГУ, 2020.

² Как отмечала С. Небжеговска, «который можно нарисовать» (Небжеговска С. Сонник как жанр польского фольклора // Славяноведение. 1994. № 5. С. 68).

³ Jason H. Motif, type and genre: a manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 2000. Pp. 159–222.

⁴ Jason H. Motif, type and genre: a manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 2000. Pp. 159–222.

⁵ Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. – М., 1997; Топорков А.Л. Опыт систематизации охотничьих и рыболовецких заговоров восточных славян: от ранних записей к современности (XVII–XX вв.) // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс] / URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov13.pdf> (Дата обращения: 24.12.19).

⁶ Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск: КГПУ, 2001. С. 122–133.

⁷ Югай Е.Ф. Словарь семантических единиц «Русские причитания» // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс] / URL: http://ruthenia.ru/folklore/dbases/yugay_laments/ (Дата обращения: 24.12.19).

считать составленных фольклористами перечней образов вещей снов без учета их семантики¹, указатели мотивов пророческих сновидений не разрабатывались (более подробный обзор работ предшественников, занимавшихся систематизацией и описанием фольклорных рассказов о сновидениях, см. в моей статье²).

В 2020 г. в рамках научного проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)», поддержанного грантом РГГУ, мною был создан указатель мотивов пророческих сновидений³. Под мотивом пророческого сновидения я понимаю повторяющуюся в разных текстах инвариантную структуру («микросюжет» сна), обладающую устойчивой семантикой. Основная идея, лежащая в основе созданного указателя, заключается в том, что сюжеты пророческих сновидений, несмотря на все их многообразие, возводятся к ограниченному числу повествовательных схем. Хотя образы сна и «предсказанные» жизненные события могут быть разными, логика их связывания и структура текста сохраняются⁴. В итоге я прихожу к выводу, что рассказы о пророческих снах строятся по определенным законам, которые не эксплицируются в «устных сонниках», а выявляются при структурно-семиотическом анализе достаточно большого корпуса нарративов. Это и позволяет создать не словник со ссылками на записи рассказов о сновидениях, в которых упомянут тот или

¹ См. Живица Е.Ю. Русская традиция толкования снов // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 164–165; Шевчук Т.М., Ставицька Я.В. Українська усна снотлумачна традиція початку XX ст. (Розвідки і тексти). Київ: Дуліби, 2017. С. 212–222.

² Лазарева А.А. В поисках формулы неуловимого: как систематизировать рассказы о снах? // Живая старина. 2020. № 4. С. 2–5.

³ Указатель опубликован в книге: Лазарева А.А. Толкование сновидений в народной культуре. М.: РГГУ, 2020. С. 187–231.

⁴ В предыдущих работах мною было показано, как среди сводящихся к одной и той же повествовательной схеме рассказов могут встречаться сюжеты снов, «предвещающие» как смерть или болезнь, так и радостное событие – свадьбу, см. Лазарева А.А. Соотношение уникального и типичного в рассказах о вещих сновидениях // Уникальное и типичное в славянском фольклоре. Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, О.В. Белова. Москва, 2019. С. 158–178.

иной пророческий символ, а указатель мотивов, концептуальные принципы разработки которого четко прописаны и соблюдаются при описании каждого мотива¹. Подобный указатель был разработан впервые, и не имеет аналогов не только в российской, но и, насколько мне известно, в мировой науке.

Выявление характерных для рассказов о вещих снах инвариантных структур позволило не просто отобразить повторяющееся значение отдельных символов, но вскрыть логику толкования сновидений. Например, сны о выпадении зуба совпадают по структуре с сюжетами, в которых от некоего целого объекта отделяется заметная часть: стена (угол, крыша) дома разрушается («отпадает», «выпадает»), ветка или плод сорваны с дерева, часть одежды сновидца отвалилась и т.д. Подобные сновидения, как и сон о выпадении зуба, рассматриваются как предвестники смерти близких (иногда – расставания с близкими). Перечисленные мотивы сводятся к общей схеме «часть отделяется от объекта – родственник отделяется от семьи (близкий человек расстается со сновидцем)»². Иначе говоря, при анализе текстов выявляется следующая метафора: также, как во сне человек теряет часть тела (зуб, волосы, пальцы, руки, ноги и т.д.), – наяву он теряет близких людей³.

¹ Более подробно принципы разработки указателя описаны в статье (Лазарева А.А. В поисках формулы неуловимого: как систематизировать рассказы о снах? // Живая старина. 2020. № 4. С. 2–5). О принципах разработки указателя я также рассказывала на международной конференции «Антропология сновидений» (29–31 августа 2020 г.), организованной в рамках упомянутого выше проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя...». Видеозапись моего доклада «Создание указателя мотивов пророческих сновидений» доступна по ссылке: https://www.youtube.com/watch?v=jKbZ-JjACa8&list=PL1vGQoKqzjDfQhyhFRgXJCXUmm_K4L-oY&index=2 По итогам конференции подготовлен сборник научных статей, в котором детально освещены эти вопросы (Антропология сновидений. Отв. ред., сост. А.А. Лазарева. – М.: РГГУ, 2021 [в печати]).

² См. раздел F.2.1.5. в указателе мотивов: Лазарева А.А. Толкование сновидений в народной культуре. М.: РГГУ, 2020. С. 221.

³ Подр. о данной модели толкования снов см.: Лазарева А.А. Выпавший зуб, упавший потолок и другие онирические сюжеты в рамках традиционных моделей толкования сновидений // Этнографическое обозрение. 2016. № 1. С. 89–103; Лазарева А.А. Толкование сновидений в народной культуре. М.: РГГУ, 2020. С. 88–103].

Обращаясь к указателю, мы видим, что сюжеты снов о сыром мясе часто бывают близки по структуре к снам о видении неких образов в плохом состоянии (например, дом разрушается, дерево засыхает, вещь поломана, месяц тускнеет). В этих сюжетах негативные свойства объектов предвещают несчастья человека. См. раздел F.1.1. *объект испорчен (или уничтожается, теряется) – человек гибнет/болеет/страдает*¹. Таким образом, кусок сырого, кровавого (иногда – еще и шевелящегося) мяса может рассматриваться как негативное состояние прежде живого существа.

Обнаруживаются параллели с сюжетами снов о видении мертвого животного в своем домашнем локусе, предвещающих смерть кого-то из домашних (мотив H.1.1.1.3. в указателе²). Иначе говоря, сырое мясо в перечисленных группах текстов выступает как мертвое тело (в одном ряду с трупами животных, засохшими деревьями и испорченными предметами). А общая метафора, к которой возводятся многие сюжеты снов о сыром мясе: «*испорченный объект (мертвое существо – «мясо»)* символизируют *плохое состояние* (смерть, болезнь) человека».

Анализ структуры текстов показывает, что совпадающее толкование образов сна (в рамках восточнославянской культуры) связано не с фрейдистскими символами, а с устойчивыми метафорами, отражающимися на уровне структуры текста. Получается, что, исследуя символику сновидений в кросс-культурной перспективе, важнее понять не то, совпадают ли толкования «сырого мяса» или «выпавшего зуба»³. Значим другой вопрос: повторяются ли описанные структуры рассказов о вещих снах в разных культурах? Будут ли выявленные метафоры (например: «*свойство объекта во сне символизирует состояние человека наяву*»

¹ Лазарева А.А. Толкование сновидений в народной культуре. М.: РГГУ, 2020. С. 216–219.

² Там же. С. 226.

³ К слову, всегда можно найти и альтернативные способы толкования «универсальных символов», в основе которых, по всей видимости, иные метафоры и сюжетные структуры. Например, сырое мясо «предвещает» изобилие / рождение ребенка (Seligman C.G. The unconscious in relation to anthropology // British Journal of Psychology. General Section. 1928. Vol. 18. No. 4. P. 381).

или «отвалившаяся от объекта часть во сне “предвещает” смерть одного из членов семьи наяву») общими для многих традиций?

Указатели сказочных и мифологических мотивов вполне продуктивно используются как инструмент для кросс-культурного анализа мирового фольклора, наглядно демонстрируя одинаковые сюжеты и мотивы в фольклоре разных народов. При создании указателя мотивов пророческих сновидений были разработаны четкие принципы выделения мотивов из текста и их систематизации¹. В указателе описан 171 инвариант рассказов о пророческих снах и приведено около 600 примеров конкретных сюжетов, в основе которых лежат найденные инвариантные структуры (со ссылками на полные тексты). Предполагаю, что использование данной методики описания мотивов пророческих снов будет плодотворно при кросс-культурном анализе традиций толкования сновидений.

Список литературы и источников

1. Живица Е.Ю. Русская традиция толкования снов // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 158–166.
2. Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
3. Лазарева А.А. Выпавший зуб, упавший потолок и другие онирические сюжеты в рамках традиционных моделей толкования сновидений // Этнографическое обозрение. 2016. № 1. С. 89–103.
4. Лазарева А.А. Соотношение уникального и типичного в рассказах о вещих сновидениях // Уникальное и типичное в славянском фольклоре. Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, О.В. Белова. Москва, 2019. С. 158–178.
5. Лазарева А.А. Толкование сновидений в народной культуре. М.: РГТУ, 2020. 257 с.
6. Лазарева А.А. В поисках формулы неуловимого: как систематизировать рассказы о снах? // Живая старина. 2020. № 4. С. 2–5.
7. Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск: КГПУ, 2001. 296 с.
8. Небжеговска С. Сонник как жанр польского фольклора // Славяноведение. 1994. № 5. С. 67–74.
9. Сафронов Е.В. Сновидения в традиционной культуре. Исследование и

¹ См. подробнее об этом: Лазарева А.А. В поисках формулы неуловимого: как систематизировать рассказы о снах? // Живая старина. 2020. № 4. С. 2–5.

- тексты. М.: Лабиринт, 2016. 544 с.
10. Соколовский С.В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 3–15.
 11. Топорков А.Л. Опыт систематизации охотничьих и рыболовецких заговоров восточных славян: от ранних записей к современности (XVII–XX вв.) // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс] / URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov13.pdf> (Дата обращения: 24.12.19).
 12. Фрейд З. Толкование сновидений. СПб.: Азбука, Азбука Аттикус, 2012. 512 с.
 13. Шевчук Т.М., Ставицька Я.В. Українська усна снотлумачна традиція початку XX ст. (Розвідки і тексти). Київ: Дуліби, 2017. 224 с.
 14. Югай Е.Ф. Словарь семантических единиц «Русские причитания» // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс] / URL: http://ruthenia.ru/folklore/dbases/yugay_laments/ (Дата обращения: 24.12.19).
 15. Bourguignon E.E. Dreams and dream interpretation in Haiti. *American Anthropologist*. 1954. Vol. 56. Pp. 262–268. <https://doi.org/10.1525/aa.1954.56.2.02a00080>
 16. D'Andrade R. Anthropological Studies of Dreams // *Psychological Anthropology. Approaches to Culture and Personality*: Edited by Francis L. K. Hsu. Homewood, Ill.: The Dorsey Press, Inc., 1961. Pp. 296–332.
 17. Delaney G.M. In your dreams: Falling, flying and other dreams themes. New York: Harper Collins. 1997. 304 p.
 18. Domhoff G.W. The Hall/Van de Castle System of Content Analysis // *Finding meaning in dreams: a quantitative approach*. N.Y: Plenum Press, 1996. Pp. 9–37.
 19. Domhoff G. W. The Repetition Principle in Dreams: Is It a Possible Clue to a Function of Dreams? // *The Quantitative Study of Dreams* [электронный ресурс] / URL: http://www.dreamresearch.net/Library/domhoff_2000b.html (Дата обращения 06.01.21).
 20. Eggan D. The Significance of Dreams for Anthropological Research. *American Anthropologist*. VI. 1949. Pp. 177–198. <https://doi.org/10.1525/aa.1949.51.2.02a00010>
 21. Eggan D. The manifest content of dreams: a challenge to social science // *American Anthropologist*. 1952. Vol. 54. No. 4. Pp. 469–485. <https://doi.org/10.1525/aa.1952.54.4.02a00020>
 22. Griffith R.M., Miyagi O., Tago A. The universality of typical dreams: Japanese vs. Americans // *American Anthropologist*. 1958. Vol. 60. No. 6. P. 1173–1179. <https://doi.org/10.1525/aa.1958.60.6.02a00110>
 23. Hall C.S., Van de Castle R.L. The content analysis of dreams. New York: Appleton-Century-Crofts. 1966. 320 p.

24. *Jason H.* Motif, type and genre: a manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki: Suomalainentiedeakatemia, 2000. 279 pp.
25. *Kilborne B.* Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams // *Ethos*. 1981. Vol. 9. No. 2. Pp. 165-185. <https://doi.org/10.1525/eth.1981.9.2.02a00040>
26. *Kilroe P.* The dream as text, the dream as narrative // *Dreaming*. 2000. Vol. 10. No. 3. Pp. 125-137. <https://doi.org/10.1023/A:1009456906277>
27. *Lincoln J.S.* The dream in Native American and other primitive cultures // New York: Dover Publications, 2003. 368 pp.
28. *Maggiolini A., Cagnin C., Crippa F., Persico A., Rizzi P.* Content analysis of dreams and waking narratives // *Dreaming*. 2010. Vol. 20. No. 1. – Pp. 60–76. <https://doi.org/10.1037/a0018824>
29. *Nielsen T.A. Zadra A.L., Simard V., Saucier S., Stenstrom P., Smith C., Kuiken D.* The typical dreams of Canadian university students // *Dreaming*. 2003. Vol. 13. No. 4. P. 211–235. <https://doi.org/10.1023/B:DREM.0000003144.40929.0b>
30. *Seligman C.G.* Type Dreams: A Request // *Folklore*. 1923. Vol. 34. No. 4. P. 376–378.
31. *Seligman C.G.* The unconscious in relation to anthropology // *British Journal of Psychology. General Section*. 1928. Vol. 18. No. 4. Pp. 373–387. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1928.tb00474.x>
32. *Spaulding J.* The dream in other cultures: anthropological studies of dream and dreaming. *Dreamworks*, 1981. Vol. 1. No. 4. Pp. 330–342.
33. *Tedlock B.* The new anthropology of dreaming // *Dreaming*. 1991. Vol. 1. No. 2. Pp. 161–178. <https://doi.org/10.1037/h0094328>
34. *Tedlock B.* Bicultural dreaming as an intersubjective communicative process // *Dreaming*. 2007. Vol. 17. No. 2. Pp. 57–72. <https://doi.org/10.1037/1053-0797.17.2.57>
35. *Roheim G.* Technique of Dream Analysis and Field Work in Anthropology // *Psychoanalytic Quarterly*. 1949. Vol. 18. Pp. 471–479. <https://doi.org/10.1080/021674086.1949.11925776>
36. *Vann B., Alperstein N.* Dream sharing as social interaction // *Dreaming*. 2000. Vol. 10. No. 2. Pp. 111–119. <https://doi.org/10.1023/A:1009452822669>

Финансирование

Работа выполнена в рамках проекта «Создание сюжетно-мотивного указателя фольклорных рассказов о сновидениях (на восточнославянском материале XX–XXI вв.)», поддержанного грантом РГГУ.

СОВРЕМЕННЫЕ МОЛОДЕЖНЫЕ ПРАКТИКИ РИТУАЛЬНЫХ БЕСЧИНСТВ В СЕЛАХ ИВАНО- ФРАНКОВСКОЙ И ТЕРНОПОЛЬСКОЙ ОБЛАСТЕЙ УКРАИНЫ

Аннотация. В статье рассматриваются современные молодежные практики ритуальных бесчинств в Ивано-Франковской и Тернопольской областях Украины. Как раньше, так и теперь в разных селах «збитки» (бесчинства) приурочены к разным праздникам, однако чаще всего они связаны с праздниками, близкими к зимнему и к летнему солнцестоянию. Основное отличие современных бесчинств от старинных заключается в том, что раньше они были в большей степени направлены на общение между парнями и девушками: парни снимали калитки девушкам, девушки перегораживали дорогу парням, отламывали штакетины от заборов. При этом и в настоящее время «збитки» (бесчинства) продолжают выполнять роль маркеров переломных, и потому наиболее опасных дат народного календаря.

Ключевые слова: ритуальные бесчинства молодежи, народный календарь, праздники, Украина, Карпаты

Abstract. The article considers modern youth practices of ritual atrocities in the Ivano-Frankivsk and Ternopil regions of Ukraine. Both earlier and now in different villages, “bitches” (atrocities) are timed to different holidays, but most often they are associated with holidays close to the winter and summer solstice. The main difference between modern atrocities and old ones is that earlier they were more aimed at communication between guys and girls: the guys shot the wickets to the girls, the girls blocked the way for the guys, broke off the stackets from

the fences. At the same time, at present, the “caps” (atrocities) continue to play the role of markers of tipping points, and therefore the most dangerous dates of the national calendar.

Keywords: *ritualistic disruptive behavior of young people, popular calendar, holidays, Ukraine, Carpathians*

Данная статья основана на полевых материалах, собранных автором в 2018 и 2019 гг. в Ивано-Франковской и Тернопольской областях Украины. Исследование было направлено на изучение традиционной обрядовой культуры исторического региона Галичины, неотъемлемым элементом которой являются, в том числе, и ритуальные бесчинства. В ходе полевой работы было опрошено более 40 респондентов в шести районах Ивано-Франковской области и в одном районе Тернопольской области. В задачи исследования входило выявление различий между молодежными ритуальными бесчинствами, бытовавшими на рассматриваемой территории в прошлом, и современными молодежными бесчинствами, а также изучение изменений отношения к данному явлению в обществе.

Термин «ритуальные бесчинства» был введен в научный оборот С.М. Толстой в 1986 г.¹ для обозначения ритуализованных форм поведения, допускаемых в некоторые праздники, но осуждаемых в обычное время и в корне отличающихся от повседневных норм. Если говорить о ритуальных бесчинствах, бытующих в современной Галичине, то следует отметить, что в каждом селе они приурочены к разным праздникам, хотя в большинстве сел «робилизбитки» (вредили) в ночь перед днем святого Андрея Первозванного. В Порогах Богородчанского района и в Загвоздье Тысменицкого района Ивано-Франковской области вредили на Пасху, в Лисце Тысменицкого района на Василя и на Андрея, в Старом Лисце Тысменицкого района, в селе Дуба Рожнятовского района, Выгоде и Новеселице Долинского района Ивано-Франковской и в Громном Городокского и Мигово Старосамборского района Львовской

¹ Толстая С.М. Ритуальные бесчинства молодежи. Материалы к этнодиалектическому словарю: К – П. // Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М.: Наука, 1986. С. 12–14.

области – в ночь накануне Ивана Купала (хотя в Выгоде и говорят, что обычно вредят на Андрея), в Белой Чортковского района Тернопольской области, в Обертине, Олешове, Чертовце, Надворной, Стебнике, Слободке Ивано-Франковской области и многих других селах и городах (например, в Городке, Тернополе и Черткове) «збитки» приурочены ко дню Андрея Первозванного¹.

Несмотря на крайне большой охват территории, где распространены ритуальные бесчинства, в целом жители разных районов и даже областей описывают их почти одинаково. Почти в каждом селе, где проводилось исследование, говорят, что в ночь на Андрея (или на другой праздник, к которому приурочены бесчинства) снимают калитки там, где живут незамужние девушки, поднимают на крыши, в том числе на крыши автобусных остановок, телеги, крадут сельские «виходки» (туалеты) или подсыпают туда дрожжи².

Изменились ли ритуальные бесчинства за последние 50 лет? Большинство респондентов утверждает, что раньше снимали калитки только в тех дворах, где есть девушка, а теперь снимают калитки там, где их легче снять. Один из респондентов из Старого Лисца 1995 года рождения говорил, что он, когда ходил с компанией снимать калитки в ночь на Ивана, не обращал внимания на то, кто где живет, а смотрел, где легче снять калитку. Однако в остальном «збитки» в этом селе мало изменились: как и раньше, вечером молодежь идет «палитивідьом» (ведьмами в данном случае называются груды шин, которые зажигают на холмах за селом, раньше вместо шин жгли древесину), потом девушки расходятся по домам, а некоторые парни идут «робитизбитки». Происходит это около 4-5 часов утра.

В селе Дуба Рожнятовского района Ивано-Франковской области зафиксирован случай, произошедший в 1950-х гг., когда парни сломали двери сеновала, за которыми прятались от них девушки³. Прodelки, совершенные в ночь на Ивана парнями, жительницы

¹ ПМА-2019.

² ПМА-2019.

³ Народний календар // Збитки на Івана (Відео, 2018 г.). Респондент: Марія Кидик 1930 р.н. (с. Дуба, Ро). ДУБовА скриня. Авторы проекту: Харандзюк Андрій, Библів Лілія. https://www.youtube.com/channel/UCGKbRC8e4CL20uA_p4TSGHQ

села порівнюють з діями нечистої сили. В інтерв'ю, опублікованому в 2015 г., Марія Библів перериває розповідь про «збітки» історією про те, як чорт шев на свадьбу, зустріч парней, ідухих оттуда, і сказав: «Як уже там хлопцібули, то мені вже і не треба»¹. В селі Спас Рожнятовського району, по словам рассказчицы, парни «робили збітки» накануне Спаса (Преображения). Все ворота, снятые в селі, парни относили на самое возвышенное место в селі. По словам Анны Котиль, 1933 года рождения, на Ивана в селі Дуба парни ставили на печные трубы «пана» (чуцело из соломы)². Таким образом, сквозным мотивом, фигурирующим в большинстве бесчинств, является поднятие чего-либо наверх (на крышу, гору, дерево).

Гораздо реже встречается мотив потопления. В Жукотине Турковского района Львовской области в ночь на Андрея парни снимали ворота и бросали с моста в воду³. В некоторых селах «роблять збітки» в ту же ночь, в которую жгут за селом огни. В Старом Лисце Тысменицкого района Ивано-Франковской области это происходит в ночь на Ивана, в Лимне Турковского района Львовской области – на Андрея⁴.

Некоторые сотрудники школ и домов культуры, рожденные в 1950–1960-х гг., утверждают, что раньше парни, снимая калитки, оказывали таким образом внимание девушкам: «считалось, что, если у девушки не сняли калитку, значит парни ее не очень уважают». Также некоторые из них говорят, что «збітки» когда-то

¹ Респонденти: Библів Марія 1941 р.н., Харандзюк Мирослава 1942 р.н., с. Дуба // Там же.

² «...Вінки пускают – в Рожнятові, в нас цього нема. Ватру палят, ворота здоймуть, хто куда, пана ставлят...» (Котіль Анна Василівна 1933 р.н., с.Лецівка // Там же).

³ Респондент Макаришин Юстина Іванівна, с. Жукотин, Лімнянська сільрада, Турківський район, Львівська область, 1930 р.н. Збирачі: Іванишук Марія, Беднарська Ружена. Транскриптор Іванишук Марія // Електронний архів українського фольклору [Електронний ресурс] / Лабораторія фольклористичних досліджень. – URL: <https://folklore-archive.org.ua/>

⁴ Респондент Іскович Катерина Василівна, 1917 р.н., с. Лімна, Лімнянська сільрада, Турківський район, Львівська область. Збирачі Артем'як Мар'яна, Довгань Оксана, Папіш Марія, Слівка Магдалена. Транскриптор Довгань Оксана. // Електронний архів українського фольклору [Електронний ресурс] / Лабораторія фольклористичних досліджень. – URL: <https://folklore-archive.org.ua/>

носили более мирный характер: «снимут калитку и поставят рядом, чтоб не приходилось долго искать»¹. Не являются ли такие рассказы следствием романтизации прошлого? Были ли «збитки» в середине XX столетия более мирными? Во всех посещенных автором селах Прикарпатья рассказывают, что в 1950–1960-е гг. так же, как и сейчас, разворачивали телеги, перегораживали выход из хаты, ставили бочки на крышу и т.д.

Судя по рассказам респондентов, главное отличие современных ритуальных бесчинств от старинных действительно заключается в том, что теперь могут снять калитку у кого угодно. Возможно, данное изменение, которое многие привязывают к 1990-м гг., связано с разрушением социальных связей внутри сел, с тем, что многие работают большую часть года вне села. Мне известен случай, когда в Лисце Тысменицкого района кто-то обиделся на одну учительницу и в ночь на Василия Великого подсыпал ей дрожжи в туалет (2010 г.), известен случай, произошедший в 1990-х гг., когда в Старом Лисце на Ивана калитку сняли у человека, у которого три сына и ни одной дочери². Многие жалуются на то, что современные бесчинства, например, когда в ночь на Андрея ломают скамейки и урны в парке, не имеют отношения к древним традициям, а являются вандализмом³. Приблизительно десять лет назад в Старом Лисце накануне Ивана (ночь с 6 на 7 июля) сняли калитку у одной одинокой пожилой женщины. Она долго ее искала, очень устала и умерла 11 июля⁴.

При этом традиция снимать калитки в первую очередь у девушек не исчезла полностью. В Старом Лисце в 2019 г. одни хозяева, имеющие двадцатилетнюю дочь, накануне Рождества Иоанна Предтечи сами сняли у себя калитку и аккуратно поставили рядом с домом, поскольку калитка была новая и они не хотели, чтобы ее снял кто-то другой⁵.

¹ ПМА-2019-Ст. Лисец – 1965 г.-ж.

² ПМА-2019-Лисец – 1993 г.-ж.

³ Збитки на Андрія чи Вандалізм // Жидачів // Загальний форум. – URL: <http://www.zhydachiv.in.ua/forum/topic.php?forum=30&topic=1> (Дата обращения: 19.09.2020).

⁴ ПМА-2019-Ст. Лисец – 1945 г.-ж.

⁵ Там же.

В некоторых селах практика ритуальных бесчинств угасает. Например, в Слободке Тысменицкого района ранее более снисходительно относились к молодежным забавам на Андрея. Теперь же многие хозяева поставили высокие заборы и металлические ворота и могут вызвать полицию, если кто-либо попытается снять ворота или перевернуть телегу¹.

Другое существенное изменение ритуальных бесчинств, произошедшее еще в прошлом веке, – это исчезновение бесчинств, в которых принимали участие девушки. Любопытно, что еще полтора столетия назад они были очень распространены. Так, например, польский этнограф, исследовавший Покутье в конце XIX в., Оскар Кольберг, описывая покутскую обрядность Андреева дня, ни словом не обмолвился о бесчинствах, которые творили парни, и при этом уделил много внимания девичьим ритуальным бесчинствам². В настоящее время собрать сведения о девичьих бесчинствах крайне затруднительно. Большинство респондентов утверждает, что «робилизбитки» только парни. Правда, один уроженец Олешова 1987 года рождения сказал, что у них были «такідівки як бахурі», которые могли ходить снимать калитки вместе с парнями³.

Жители Старого Лисца Тысменицкого района, рожденные в 1920–1940-х гг., помнят, что в их молодости девушки накануне дня святого Андрея старались незаметно отломать верх штакетины от забора, за которым живет парень. Считалось, что если девушка отломает верх штакетины и принесет домой, то быстро выйдет замуж⁴. Мне известна история, произошедшая в 1960-х гг., когда две девушки шли по селу вечером перед Андреем, и одна из них быстрее отломала штакетину и потом быстрее вышла замуж⁵. Современная молодежь Старого Лисца, как правило, ничего не знает об этом обычае.

Одна жительница Старого Лисца 1925 года рождения рассказывала мне, что один раз ее подруги подговорили натянуть

¹ ПМА-2019-Ст. Лисец – 1972 г.-ж – живет в Слободке.

² Oskar Kolberg. Pokucie. Obrazetnograficzny. – Kraków, 1882. str. 77–81.

³ ПМА-2019- Олешов – 1987 г.-м.

⁴ ПМА-2019-Ст. Лисец – 1925 г.-ж.

⁵ ПМА-2019-Ст. Лисец – 1945 г.-ж.

колючую проволоку через дорогу, чтоб споткнулись парни, которые идут к ним на «вечорницю». Говорили, что она выйдет замуж за того, кого запутает, если он ей понравится¹. Несколько парней споткнулось. Один из них порвал штаны. Она боялась, что ее побьют, если узнают о том, что она натянула проволоку, и больше никогда так не делала.

В первом томе монографии Оскара Кольберга «*Pokucie. Obraz etnograficzny*» (1882 г.), написано, что подобным образом в канун дня св. Андрея развлекались девушки в Городнице под Городенкой². От одной жительницы Старого Лисца я слышал, что девушки на Андрея украли ступу из ее дома и кинули за забор, потому что ее брат, по ее словам, был очень красивым, но не обращал на них внимания³.

В Хашеве на Андрея девушки сыпали семена в окна домов, в которых жили парни, однако некоторым могли посыпать пепел и песок и даже выбить песком окно. Добрые хозяева желали девушкам выйти замуж в ближайший мясоед, злые могли сказать «Йди-йди, йди-йди, йди з помелом, чи з чим йди»⁴. То есть в некоторых случаях посыпание семенами на Андрея могло принять характер ритуальных бесчинств.

Фиксируя рассказы представителей поколения, рожденного в 1920–1930-х гг., невозможно не обратить внимания на тот факт, что в былые времена ритуальные бесчинства в одном селе могли быть приурочены сразу к нескольким праздникам. Например, в Старом Лисце, где теперь вредят только на Ивана, раньше су-

¹ «...А хто запутаєсі той сі жени? – Так. Або віддамсі каже за того як сі запутає. Як сі запутаю. Більше того не робила. – А якщо той хто сі запутає буде вам не до вподоби? – То вже лишьєгет. Але таке дурне говорили...» (ПМА 2019, Ст.-Лисец-1925 г.-ж.).

² Oskar Kolberg. *Pokucie. Obraz etnograficzny*. – Kraków, 1882. str. 78–80.

³ ПМА-2019-Ст.-Лисец-1925 г.-ж.

⁴ С. Хашів, Хашівська сільрада, Турківський район, Львівська область. Респонденти: Миронова Надія Миколаївна, 1979 р.н., Хашівська Марія Василівна, 1928 р.н., Пип'як (Тарчанин) Марія Іванівна, 1927 р.н.; Збирачі: Вовчак Андрій, Довгалюк Ірина. Транскриптор Прихідько Інна // Електронний архів українського фольклору [Електронний ресурс] / Лабораторія фольклористичних досліджень. – URL: <https://folklore-archive.org.ua/>

ществовали особые девичьи забавы на Андрея, которые тоже можно отнести к разряду ритуальных бесчинств. В Чертовце Горodenковского района Ивано-Франковской области, где снимают калитки на Андрея, раньше накануне Ивана Купала парни переодевались в «мавпів», т.е. в ведьм, и пугали людей, а потом переодевались в обычную одежду и шли на танцы¹.

С.М. Толстая писала о том, что ритуальные бесчинства имитируют/воспроизводят разгул «нечистой силы», характерный для определенных наиболее опасных отрезков годового времени². По мнению исследовательницы, наличие в ритуальных бесчинствах таких действий, как воровство, переворачивание, разбрасывание, разрушение, сжигание, перегораживание дороги и др., заставляют относить ритуальные бесчинства к категории охранительных и очистительных обрядов³.

Действительно, канун дня Андрея Первозванного, так же, как и канун Иванова дня, традиционно связывался с разгулом нечисти. В начале прошлого столетия в целях защиты от колдовских чар гуцулы утром 12 декабря до восхода солнца набирали воду, несли ее в сосуде, перевернув его вверх дном, вечером добывали «живой огонь», зажигали «андріївську ватру» (андреевский костер) из освященных на протяжении девяти лет на Вербное воскресенье веток вербы, гасили огонь, кидая девять раз по девять угольков в воду, после чего девять зубцов чеснока с Сочельника толкли вместе с девятью кусками «белеги» – навоза, взятого из-под коров, водой кропили хлеб, «белегою» рисовали крест над дверями хлева и конюшни, мазали ею корову между рогами, говоря: «Йик цисе є бридке і до цього ніхто не може сі навернути, так аби ніхто до цієї худоби не навертав сі»⁴. По-видимому, ритуальные бесчинства когда-то выполняли роль такого же очистительного ритуала, как и разведение «живого огня» («живої ватри»).

¹ ПМА-2019-Чертовец – 1931 г.-ж.

² Толстая С.М. Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 12–14.

³ Там же.

⁴ Шухевич Володимир. Гуцульщина. Ч. 4. – Львів, 1904. С. 269.

На прямую связь ритуальных бесчинств с днями зимнего и летнего солнцестояния указывает то, что ночь на Ивана – второй после Андрея по распространенности праздник, к которому приурочены ритуальные бесчинства. Однако, если в то время, когда произошел синтез юлианского и земледельческого солнечного календаря, день святого Иоанна Предтечи мог совпадать с днем летнего солнцестояния, то день святого Андрея Первозванного тогда отстоял намного дальше от него, чем сейчас¹. В связи с этим возникает вопрос, не были ли перенесены обряды, приуроченные ко дню святого Андрея, с какого-либо другого дня в относительно недавнее время, когда этот праздник «придвинулся» ближе ко дню зимнего солнцестояния.

По мнению В.Г. Власова, народный восточнославянский календарь до слияния его с юлианским календарем основывался на непосредственных астрономических наблюдениях, от которого непосредственно зависело время праздников, начала и окончания работ². Ключевые, «поворотные» точки его (с которых начинался отсчет нового периода) были закреплены определенными ритуалами, поскольку ритуал являлся основным механизмом памяти³. «Поворотные» точки календаря ассоциировались с разгулом нечистой силы⁴, поэтому позволяя молодежи прикоснуться к темной стороне бытия (в виде гаданий, бесчинств и т.д.) именно в эти дни, традиция таким образом каждый год подтверждала их «темноту» и опасность.

Несмотря на то, что бесчинства приурочены к наиболее «темным» и «опасным» датам восточнославянского календаря и связываются с разгулом нечистой силы, прямых аналогий между «збитками» и действиями, направленными на «обезвреживание»

¹ Власов В.Г. Русский народный календарь // Советская этнография. 1985. № 4. С. 22–36.

² Там же. С. 29.

³ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. С. 16.

⁴ Толстая С.М. Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 12–14.

либо уничтожение ведьм и колдунов провести невозможно¹. Уничтожение чего-либо путем сожжения или потопления в ритуальных бесчинствах, бытующих в современной Галичине, не сильно распространено. Гораздо чаще встречаются различные действия, производимые со средствами передвижения (главным образом, телегами), а также всеми входами и выходами, соединяющими пространство дома с внешним миром (дверями, воротами, печными трубами). Вероятно, это связано с тем, что «збитки» приурочены к переходным, поворотным датам.

Точно установить происхождение ритуальных бесчинств не представляется возможным, однако можно определить, какую функцию они выполняют в современном галицком сельском обществе, и какую функцию они выполняли в галицком селе в XX в. Во-первых, ритуальные бесчинства помогают всем членам общества ощутить опасность отрезков времени, близких к летнему и к зимнему солнцестоянию. Во-вторых, они дают возможность, с одной стороны, почувствовать опасность, исходящую от лиц противоположного пола, а с другой стороны, попробовать ее преодолеть. Ведь каждый парень, крадущий у девушки калитку, рискует быть пойманным и побитым, собственно, так же, как и каждая девушка, отламывающая верх доски от забора, за которым живет парень.

В современных молодежных бесчинствах взаимодействие между парнями и девушками стало играть менее заметную роль: парни снимают калитки не только во дворах, где есть девушка. По словам респондентов, сейчас гораздо большее количество людей, чем раньше, стало относиться к молодежным ритуальным бесчинствам отрицательно. В настоящее время бесчинства, совершаемые парнями на Андрея и в другие праздники, воспринимаются ими как развлечение, а девичьи ритуальные бесчинства исчезли или, по крайней мере, перестали фиксироваться, хотя в конце позапрошлого века они были широко распространены.

¹ Гнатюк В. Купанє й палєнє вїдїм у Галичинї // Матеріали до української етнології. Т. 15. – Львів, 1912. С. 178–201.

Список литературы и источников

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
2. Власов В.Г. Русский народный календарь // Советская этнография. 1985. № 4. С. 22–36.
3. Гнатюк В. Купанє й паленєвідьм у Галичині. // Матеріали до української етнології. Т. 15. Львів, 1912. С. 178–201.
4. Електронний архів українського фольклору [Електронний ресурс] / Лабораторія фольклористичних досліджень. – URL: <https://folklore-archive.org.ua/> (Дата обращения: 19.09.2020).
5. Збитки на Андрія чи Вандалізм // Жидачів [Електронний ресурс] // Загальний форум. – URL: <http://www.zhydachiv.in.ua/forum/topic.php?forum=30&topic=1> (Дата обращения: 19.09.2020).
6. Збитки на Івана // Народний календар (Відео, 2018 г.). Респондент: Марія Кидик 1930 р.н. (с. Дуба, Ро). ДУБовА скриня. Автори проекту: Харандзюк Андрій, Библів Лілія. [Електронний ресурс] – URL: https://www.youtube.com/channel/UCGKbRC8e4CL20uA_p4TSGHQ (Дата обращения: 19.09.2020).
7. Толстая С.М. Ритуальные бесчинства молодежи. Материалы к этнодиалектическому словарю: К – П. // Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М.: Наука, 1986. С. 12–14.
8. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4. Львів, 1904.
9. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. Kraków, 1882.

ГАДАНИЯ О СУДЬБАХ В НАРРАТИВАХ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ

Аннотация. *Гадания в годы Великой Отечественной войны нередко воспринимались как значимый источник информации о судьбах близких людей, получить весточку от которых было невозможно. Также во время гадания можно было узнать о своем будущем и о том, что ждет страну в целом. В статье структурированы, иллюстрированы примерами и прокомментированы как традиционные гадания на Святки, так и связанные с локальной традицией или непривычными гадающему условиями. Отмечено, что получившие известие о судьбе близкого человека люди или смирялись с волей судьбы, или не верили гаданию, но не пытались что-либо изменить, преимущественно потому, что не знали, как это сделать в условиях военного времени.*

Ключевые слова: *Великая Отечественная война, гадания, судьбы, образы, сюжеты*

Abstract. *Fortune telling during the Great Patriotic War was often perceived as a significant source of information about the fate of loved ones, which was impossible to get news from. Also during the fortune telling you about your future and what awaits the country as a whole. The article is structured, illustrated with examples and commented on both traditional divination of the Saints, and related to local tradition or unusual conditions for the diviner. It is noted that people who received news of the fate of a loved one either came to terms with the will of fate, or did not believe in divination, but did not try to change anything, mainly because they did not know how to do it in wartime conditions.*

Keywords: *the Great Patriotic war, fortune telling, fates, images, plots*

В годы Великой Отечественной войны, как и во время других бедствий, зачастую прислушивались к гаданиям даже не верящие в них люди. Во многом это объясняется невозможностью узнать что-либо о судьбе близкого человека из-за отсутствия письма, при неверии в смерть после прихода похоронки, при смене адреса проживания. К тому же «важное место в мировоззрении комбатанта занимал “солдатский фатализм”, как и “привычка к смерти”, являвшийся “защитным барьером” для психики людей в экстремальных условиях»¹.

Есть воспоминания о том, что в городской среде накануне Великой Отечественной войны спрашивали у духов о своей дальнейшей жизни и будущем страны: *«Дед говорил, что перед Великой Отечественной войной были сильны увлечения мистикой и спиритизмом. На молодежных вечеринках часто занимались “стоповерчением”. Читали определенный заговор и задавали вопросы столу, а тот “отстукивал” ответ. Однажды спросили, будет ли война и в каком году. Стол отбил 41-й год. Моя няня, которая жила в другой местности, тоже рассказывала несколько подобных случаев. После войны этот интерес у людей пропал. Выжившие, в своей основной массе, склонялись к православию. Спиритизмом и тому подобным не занимались. Дед за войну стал очень верующим человеком, хотя впоследствии вступил в партию, но сделал это ради людей родной деревни, чтобы восстановить общее хозяйство»*².

В некоторых деревнях накануне войны были собаки, и даже был домовый. Также домовый, душащий спящего человека, на вопрос, к худу ли к добру, отвечал: «К ху...». Гадающие девушки, в том числе чертившие круг в поле и слушавшие с хлебом-солью,

¹ Сениянская, Е.С., Сениянский, А.С., Жукова, Л.В. Человек и фронтовая повседневность в войнах России XX века: очерки по военной антропологии. М.: Институт российской истории РАН: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 272.

² Стороженко Эдуард Анатольевич. 1976 г.р. Высшее образование. Смоленск. Запись 2016 г. ПМА.

слышали страшные звуки, среди которых – напоминающие рев самолетов и падение бомб.

Некоторые гадания были связаны с проводами на фронт. Например, полагали, что если за уходящим в армию потянется дым от зажженной свечи, он не вернется живым. Сеяли золу на песок: если никто не наступит – солдат вернется. Ставили по осени крестики, и упавший крест означал гибель. Об этом же свидетельствовали внезапно погибшие «именные» деревья (посаженные в день рождения ушедшего на фронт человека, росшие одновременно с ним).

На фронте открывали наугад приготовленную на самокрутку газету (реже – книгу), первое слово было связано с заданным вопросом. Летчицы, как и оставшиеся в тылу, а также оказавшиеся на оккупированной территории деревенские женщины, жгли бумагу и смотрели на тень. Иногда окружающие могли предсказать судьбу без гадания: если человек нервничал, писал письма домой, говорил о смерти, это свидетельствовало о приближении смерти.

У некоторых людей развилась способность предчувствовать гибель сослуживца, которую они не всегда могли объяснить. Это интуиция, видение своего рода «печати смерти» на челе; ощущение изменившегося запаха или холода, исходящего от фотографии, равно как и кажущийся отстраненным или суетливым взгляд. Также сослуживцы предрекали гибель человеку, который начинал писать письма домой, суетиться, говорить о смерти. Е.С. Сенявская дала психологическое объяснение этому явлению: «“Дурные предчувствия” на войне имели несчастье сбываться не только потому, что **в экстремальных обстоятельствах обострялась человеческая интуиция**, но прежде всего потому, что они **являлись отражением усталости и определенного психологического настроя**, когда постоянное физическое и нервное напряжение переходит допустимый барьер и превращается в свою противоположность – чувство апатии и безразличия к собственной судьбе, и как следствие этого – ослабление внимания и самоконтроля, замедление реакции организма на опас-

ность, что значительно уменьшает возможности ее избежать»¹.

Во время войны преимущественно гадали все же не солдаты (или солдатам) на фронте, а женщины в тылу и в оккупации и даже в плену (преимущественно загадывали ответ на вопрос, выживут ли, а также просили увидеть во сне домашних – кто жив) накануне больших церковных праздников.

Можно выделить гадания **традиционные** и **связанные с локальной традицией**. Так, с традиционными гаданиями связаны «святые вечера», во время которых и в военные годы девушки продолжали интересоваться будущей судьбой, женихом. К ним с вопросом, вернется ли домой муж, присоединились замужние женщины, не получавшие известий с фронта, реже – матери солдат. Согласно воспоминаниям, гадали также на Крещение или «под церковный праздник», иногда вовсе не привязывали гадание к календарю.

Преимущественно смотрели при свете свечей через венчальное кольцо в стакан с водой: должен был показаться жених или муж в военной форме, иногда – с перевязанной головой, в гробу и т.п. (после чего нередко приходила похоронка). При вскрикивании гадающей видение, как правило, исчезало и больше не появлялось:

«– Да, вот, например, у меня мама тоже сама гадала. На Крещение ставила зеркало: по эту вот, две свечки, стакан с водой, в стакан – кольцо, которое носишь на руке. И вот, чтобы никого не было. Вот смотришь в эту – в эту серединку этого кольца, смотришь. Она говорит: я сидела, девчонки были на кухне, а я сидела. Вдруг мне в этом показался мужик: перевязана голова. Во время войны это она гадала (когда замужем была – А.Л.). Перевязана голова. Я, говорит, крикнула – и все исчезло. Что бы показало. Ну, она вот потом в марте получила похоронку (на мужа – А.Л.).

¹ Сениянская, Е.С., Сениянский, А.С., Жукова, Л.В. Человек и фронтовая повседневность в войнах России XX века: очерки по военной антропологии. – М.: Институт российской истории РАН : Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 272–273.

– А другие люди гадали?

– *Гадали, всяко гадали. Без вести пропадали тоже – так явится. А кто-то: не жди – не придет*»¹.

Как правило, на оккупированной территории, несмотря на введение комендантского часа, девушки ходили ночью за водой для гадания.

*«Гадали... Немцы уже были. И был Новый год. А немцы па-трулять. Мы кое-как пробродились, зачерпнули. Ну и гадали. Ну, хорошо помню: гадали мы, кольцо туда бросали. Вот. Хорошо помню свою сестру. Когда мы гадали, она уже вышла замуж за пленного. Ё войну. Ну и вышло, что он уйдёт. Вышел этот человек там ё стакану. Ну и он мало и пожил: убёг»*².

Также смотрели на тень от горящей бумаги или форму золы: *«Газеты крутили (показывает, как комкали, сминая в комки – А.Л.), долго если у кого нет известий от родных – и поджигали эту газету. И какой силуэт останется – у кого-то выпадет, сделается, что гроб, а у кого-то – что-то живое. Не развалился пепел – а комком. И казалось на тени, подсказывало людям-то, конечно»*³.

Под Новый год бросали валенок, чтобы знать, с какой стороны ждать жениха. Известен и аналог подблюдной песни, адаптированный к условиям военного времени: *«Ясное дело, что были озабочены, кто вернется, кто не вернется. Как-то на тарелку. Как-то вода была. Я тогда не понимал этого. Было такое гадание. Какую-то типа шапку или посудину. Туда забрасывали разные предметы, трясли и пели песню: “Идет мой суженый”. Трясли эту шапку, доставали предмет: “Мой суженый придет?”*

– *“Чья?” – “Милочка, твой придет”*»⁴.

¹ Синицкая Римма Николаевна, 1945 г.р. Воспитатель в детском саду; д. Синики Устьянского района Архангельской области. Запись сделана в июле 2015 г. ПМА.

² Иванова А.А., Соловьева Я.Ю. Калужский фольклор во время оккупации // Живая старина. 2013. № 3. С. 12.

³ Медникова Надежда Васильевна, 1934 г.р. Род. в Вологодской обл. Повар, нянечка в детском саду. Запись 2014 г. в д. Уйта Виноградовского района Архангельской области. ПМА.

⁴ Шуляков Василий Афанасьевич, доцент кафедры истории СмолГУ. 1932 г.р. Смоленск. Записано весной 2010 г. ПМА.

Также подсчитывали по крикам кукушки, сколько лет проживет человек: *«Когда у меня дядька уходил на войну... это мне бабушка рассказывала. Вышел, говорит: кукушка кукует. “Сколько лет проживу?” Она кукукнула один раз, а второй раз у нее голос сорвался. Знаете, кукушка и долго кукует. А дядьку через полтора года убили, это правда»*¹.

На самодельных картах гадали девушки на лесозаготовках о знакомых парнях, затем прятали их под подушку: *«Ну, гадали на картах, раскидывали. Бывало – спадалось... Ак тогды и так знали, что не вернутся. Мы в делянках жили, лес рубили, единого парня не было»*².

Крутили тарелку с буквами: узнавали, кто жив, или в каком году окончится война. Чертили круг в поле, слушали звуки, при этом принесенный для гадания съеденный пробегающей мимо собакой кусок хлеба сопоставлялся с судьбой близкого человека, что вскоре подтверждалось.

С локальной традицией связаны гадания, неизвестные в широком кругу. Например, в Архангельской области через борону спрашивали у домового, жив ли человек; пекли колобки и бросали в воду, чтобы видеть, утонет или всплывет: *«А бабушка у нас, она колобков напекла, бабушка Поладья, чугуник с водой, уж не знаю, с какой – с кипяченой ли не с кипяченой: “Ну-ко, у меня Вася живой ли? Живой – дак колобок наверху буде, а как погиб-то – дак он оседет”*. Колобок-то сразу ко дну. Она приле... к мамы-то, они рядом, через дом жили, она на всю мочи идет плачет: “Аннушка! – говорит. – У меня Васи, – говорит, – нету живого. Нету-то Васи-то живого-то”. Вот так и не вернулся»³.

Известно гадание с помощью иконы Богородицы, положенной в сито, которое должно было повернуться в определенную сторо-

¹ Павловский Андрей Павлович, 1951 г.р. Лесничий. Запись 2011 г. в д. Тарня Шенкурского района Архангельской области. ПМА.

² Ипатова Манефа Сергеевна, 1929 г.р. Род. в д. Слободки (Васьково). Без образования. Доярка. Запись 2016 г. в д. Синики Устьянского района Архангельской области. ПМА.

³ Дрочнева Александра Ивановна, 1938 г.р., 7 классов, колхозница, продавец. Запись 2012 г. в д. Ёркино Пинежского района Архангельской области. ПМА.

ну: «Бабушка гадала: тако решето было у нас, муку сеяли, решето – сито, сито. И там Богородицу-икону положишь в сито. И вот не знаю, чё она, каки слова говорила только, не знаю, не помню. И напротив икон поставила вот так сито, и иконка там в сите. Вот, шо: “Пресвята Богородица, скажи: вернется – нет мой сын с фронта?” Дак ей, сколько раз это, как она загадывала, в котору сторону, если вернется – в ту сторону пусть сито повернется, да. И сколь, она сколько раз загадывала, ей всё сито будто бы повернулось в ту сторону, в котору она загадывала. Вот. Это я сама тут тоже была, видела. И никакой сын не вернулся... [А получалось по гаданию, что должен вернуться как будто бы, да?] Да, по гаданию как должен вернуться. [То есть она как будто бы загадывала там, ну, например, что если повернётся вправо решето, то вернётся?] Да. [И Вы действительно видели, что решето поворачивалось?] Я видела, я видела тоже, да, поворачивалось. Она на руках держала его вот так, одной рукой, бат, ли не знаю, за край – то и есть. [За край держала просто?] За край. И я видела, что оно так повернулось. Я говорю: “Моэт, ты сама повернула?” – “Да ты что! Нет! Нет, нет, я не ворочала, оно сáмо повернулось”. Да. Ну, и отец у нас, бедный, никакой не пришел...»¹.

Смотрели на «именные» и «родовые» деревья, сопоставляя все изменения с судьбами «родственников» им людей (например, обгоревшее при ударе молнии дерево оказалось связано с горевшим в то самое время в танке, но выжившим человеком, в день рождения которого посажено дерево). Аналогом человека оказывались портреты и фотографии, которые могли внезапно упасть (равно как и любая принадлежавшая погибшему вещь), или же от предметов стал исходить ощутимый одним человеком определенный запах, взгляд на снимке казался безжизненным. Согласно примете, в одежде умершего человека (даже в его отсутствие) заводились вши. Это объясняется и тем, что «по своему функциональному назначе-

¹ Война в фольклоре и устных рассказах (по материалам Фольклорного архива СГУ им. Питирима Сорокина). Дуркина Агафья Антоновна, 1929 г.р. (урож. д. Сергеево-Щелья), с. Усть-Цильма, Республика Коми [Электронный ресурс] URL: <https://territory.syktso.ru/etnokulturnoe-nasledie/voyna-v-folklore/DurkinaAA/> (Дата обращения: 11.10.2020).

нию к гаданию примыкают приметы – получаемые извне случайные знаки, используемые человеком для угадывания будущего»¹.

Во время гаданий по отсветам на потолке могли увидеть год окончания войны – 1945.

Распространенным повсеместно оказалось гадание на петухах: по исходу битвы черного (реже – белого) и красного петуха определяли, какая армия победит. Иногда за такие гадания при победе красного петуха немцы наказывали гадающих:

«Двух петухов – белого и красного – сводили вместе: разъярят, как говорится. И вот дерутся петухи. Видала, как петухи?.. Откуда в городе-то? Вот, и который победит петух, значит, тот и победит. Красная армия, значит, и победит. Армия-то Красная. А то-то считали белыми.

– Петух побеждал красный?

– Красный побеждал петух.

– А когда надо было гадать?

– В любой день. В общем, знаешь чего, гадали, когда уже всё: письма нет – жив, не жив»².

Часто в военные годы гадали у «знающих» людей, большинство из которых были шарлатанами. При этом таких гадателей в военной среде могли наказать за неверие в победу Красной армии. «Уже в сентябре 1941 г., – говорится в одном из документов, – прокуратура Краснодарского края отмечала появление в ряде населенных пунктов Кубани многочисленных гадалыщиков-ворожей. При помощи карт, колец, стука стула они давали ответ на самый важный на тот момент времени вопрос – живы ли родственники, служившие в рядах Красной армии на фронте. Бывший коммунист Попов с 1 по 15 ноября 1941 г. гадал 30 гражданам. При этом на вопрос о смерти родственников нескольким гражданкам дал утвердительный ответ, “чем заставил их плакать и волноваться”. Определенной платы не взимал, брал столько, сколько давали. Представления о потерях в рядах РККА расценивались как очевидные сомнения в победе со-

¹ Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 5 / Под ред. Н.И. Толстого. – М.: Междунар. отношения, 1995. Т. 1. С. 482.

² Синицкая Римма Николаевна, 1945 г.р. Воспитатель в детском саду; д. Синики Устьянского района Архангельской области. Запись сделана в июле 2015 г. ПМА.

ветских войск, и все обнаруженные гадальщики привлекались к уголовной ответственности по статье 58-10 за “распространение контрреволюционной агитации и пропаганды”»¹.

«Знающий» человек в свою очередь мог обращаться к иным силам, читать определенные тексты, использовать некие предметы. Иногда ему было достаточно смотреть на человека или держать в руке принадлежавшую ему вещь или его портрет. Так, колдун спрашивал о судьбе пришедшего к нему человека у принимающего разные облики духа, у домового в сарае, у лешего в лесу. «Знаток» был обязан следить, чтобы никто за ним не проследовал и не увидел представителя иного мира, иначе тот мог покарать гадающего.

Иногда колдуны говорили не только о судьбах конкретных людей, но и о будущем страны. Например, называли время окончания войны, как правило, иносказательно: «когда картошка зацветет», «на зелень». Перед этим они совершали определенные действия (крошили хлеб в ковш с водой и т.п.), чтобы получить ответ на заданный вопрос, не всегда при посторонних людях.

Военным о грядущей гибели (если чувствовали запах смерти или видели «печать смерти» на лбу, изменившийся взгляд, присутствие смерти в облике клубка и т.п.) «знатки» старались не говорить. В этом случае они разговаривали с более удачливыми людьми, тем могли упомянуть, что их сослуживец погибнет: в ближайшем бою его убьет снайпер, парня зарежут в поезде по дороге и т.п. Наоборот, тех, чью долгую жизнь они видят (особенно молодых людей), предсказатели старались приободрить, говоря, чтобы не боялись смерти: не убьют на войне.

Среди сюжетов о гаданиях военным встречались такие: гадалка говорила об ожидающем в доме гробе (подорвался сын); показывала в блюде живого родственника в незнакомой одежде, в которой его увидит при встрече. Гадалка предсказывала летчику трудную, но долгую жизнь, даже назвала год смерти в преклонном возрасте.

¹ Кринко Е.Ф., Тажидинова И.Г., Хлынина Т.П. Частная жизнь советского человека в условиях военного времени: пространство, границы и механизмы реализации (1941–1945) – Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2013. С. 299.

Более охотно о гаданиях в военное время рассказывали находившиеся в тылу и в оккупации жители. В основном сообщали они следующее. Цыганка в блюде показывала образ человека, но не могла долго прогнать изображение, притом, что просто вылить воду нельзя: дух не уйдет и накажет того, кто его беспокоил. Другая цыганка по иголке узнала, что муж женщины жив: иголка покраснела. В другом гадании с помощью иголки появившийся золотистый цвет свидетельствовал о счастливой жизни после возвращения мужа с фронта. Ворожея говорила, что родственник жив, но подаст весточку нескоро, потому что находится в Аргентине.

«А батька погадал у однэй гадалки. Она ему сказала. Говорить: “У тебе дома был гроб”. Он думает: мать умерла, жена умерла. И вот, как ехал, Нюра, мать, живая была, а Вася... Вот, угадала: “У Вас гроб был”. “А кто?” Говорить: “Не знаю. А у Вас, – говорить, – кто-то погиб”. Он думал, что мама. Это точно гадалка сказала ему. Вот такая история, милая моя.

Да, приехал один с части. Заходить: “Здравствуйте”. “Здравствуйте”. “Где мы можем видеть Василия Яковлевича?” (А батька – Яков Васильевич) Мама и говорить: “Ой!” (Ну, она ж это, малограмотная) “Яков Васильевич... Ай, он еще с фронта не пришел. Не знаю. Он где-то... Письмо получали, что живой. А где?”

Он же в Будапеште.

Она думала, что батьку спрашивают.

“Да нет! – говорить, – О! Пацан!”

Мама как заплачет. Говорить: “Он подорвался на мину!”

Был заслуженный. К награде принадлежал... на том свете! Во, герои какие!»¹.

Иногда гадали другим людям непрофессионалы. Так, при гадании подруге оказалось, что муж скоро приедет, что и сбылось в течение часа: солдат со своей воинской частью проходил мимо родной деревни, зашел домой, и девушка его увидела, о чем вскоре и сообщила подруге якобы во время гадания.

¹ Гурова (дев. Савкина) Зинаида Яковлевна из д. Садовище, 1924 г.р. 6 классов образования. ПМА.

В то же время иногда гадания не сбывались. Солдат, родным которого гадалка дважды предсказала его гибель, вернулся вслед за похоронкой, что расценивалось как знак долгой жизни. А люди, которым предсказывали скорое возвращение домой, зачастую гибли. Объясняли это нежеланием верить в худшее и непрофессионализмом гадающих, в т.ч. желающих нажиться за счет других в голодное время (как правило, за гадание одаривали).

Представители Русской православной церкви говорили о греховности гаданий и отговаривали своих прихожан от обращения к этим практикам. Среди части людей также бытовало представление, что гадающий или позволивший о себе гадать человек лишался счастья, в том числе потому, что «для угадывания будущего было необходимо присутствие духов, нечистой силы, умерших»¹. *«То же и в жизни каждого человека, когда он, вместо того, чтобы идти параллельно и оцупью с Промыслом Божиим (или для не понимающих этого языка – со своею судьбой), приподымает завесу над будущим: тогда он получает своего человека-пса, своего Анубиса в виде своей исковерканной, изуродованной судьбы – сбывшихся страхов и реализованных фантомов или напротив – обломков своих несбывшихся надежд»*². И все же в критические моменты, когда граница между жизнью и смертью оказывалась зыбкой, многие люди начинали верить гаданиям, искать в них надежду.

Таким образом, важность гадания как фольклорного жанра в военные годы интересна для исследователя и требует дальнейшей систематизации, возможно, составления указателя образов, мотивов и сюжетов.

Список литературы и источников

1. Гурова (дев. Савкина) Зинаида Яковлевна, 1924 г.р., род. в д. Садовище, 6 классов образования. В годы войны была угнана в Германию,

¹ Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 5 / Под ред. Н.И. Толстого. – М.: Междунар. отношения, 1995. Т. 1. С. 482.

² Василик Владимир (диакон). О «святочных гаданиях» и картах [Электронный ресурс] URL: <https://yandex.ru/turbo/www2.pravoslavie.ru/s/58806.html> (Дата обращения: 18.12.2020).

- где полюбила хозяйке за хорошую работу. Запись сделана в п. Бетлица Куйбышевского района Калужской области в 2008 г. ПМА.
2. Дрочнева Александра Ивановна, 1938 г.р., 7 классов, колхозница, продавец. Запись 2012 г. в д. Ёркино Пинежского района Архангельской области. ПМА.
 3. Ипатова Манефа Сергеевна, 1929 г.р. Род. в д. Слободки (Васьково). Без образования. Доярка. Запись 2016 г. в д. Синики Устьянского района Архангельской области. ПМА.
 4. Медникова Надежда Васильевна, 1934 г.р. Род. в Вологодской области. Повар, нянечка в детском саду. Запись 2014 г. в д. Уйта Виноградовского района Архангельской области. ПМА.
 5. Павловский Андрей Павлович, 1951 г.р. Лесничий. Запись 2011 г. в д. Тарня Шенкурского района Архангельской области. ПМА.
 6. Синицкая Римма Николаевна, 1945 г.р. Воспитатель в детском саду. Запись в июле 2015 г. в д. Синики Устьянского района Архангельской области. ПМА.
 7. Стороженко Эдуард Анатольевич. 1976 г.р. Окончил Смоленскую духовную семинарию, Санкт-Петербургскую духовную академию, Смоленский государственный университет. Преподаватель Смоленской духовной семинарии, сотрудник ГБУК «Смоленская областная универсальная библиотека имени А.Т. Твардовского». Создатель ряда проектов, связанных с изучением смоленской святости. Запись 2016 г. Смоленск. ПМА.
 8. Шуляков Василий Афанасьевич, доцент кафедры истории СмолГУ. 1932 г. р. Смоленск. Записано весной 2010 г. ПМА.
 10. *Василик В.* (диакон). О «святочных гаданиях» и картах [Электронный ресурс] URL: <https://yandex.ru/turbo/www2.pravoslavie.ru/s/58806.html> (Дата обращения: 18.12.2020).
 11. Война в фольклоре и устных рассказах (по материалам Фольклорного архива СГУ им. Питирима Сорокина). *Дуркина Агафья Антоновна*, 1929 г.р. (урож. д. Сергеево-Щелья), с. Усть-Цильма, Республика Коми; зап. Ю.Н. Ильиной при участии Ю.В. Леготиной и А. Ногиевой в 2015 г. (ФА СГУ, АФ 03380: 109–112, 113, 115, 117). Расшифровка Т.С. Каневой. [Электронный ресурс] URL: <https://territory.syktso.ru/etnokulturnoe-nasledie/voyna-v-folklore/DurkinaAA/> (Дата обращения: 11.10.2020).
 12. *Иванова А.А., Соловьева Я.Ю.* Калужский фольклор во время оккупации // Живая старина. 2013. № 3. С. 10–13.

13. *Кринко Е.Ф., Тажидинова И.Г., Хлынина Т.П.* Частная жизнь советского человека в условиях военного времени: пространство, границы и механизмы реализации (1941–1945). – Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2013. 362 с.
14. *Сенявская, Е.С., Сенявский, А.С., Жукова, Л.В.* Человек и фронтовая повседневность в войнах России XX века: очерки по военной антропологии. – М.: Институт российской истории РАН: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 422 с.
15. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 5 / Под ред. Н.И. Толстого.* – М.: Междунар. отношения, 1995. Т. 1. 575 с.

НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВЕДЬМАХ И ЗНАХАРКАХ НА ВЕРХНЕМ ДОНУ

Аннотация. По данным фольклорно-этнографических экспедиций Донецкого национального университета, в современных условиях на Верхнем Дону активно функционируют демонологические представления, а наиболее распространенными фольклорными жанрами в указанном регионе являются былички, снотолковательные нарративы и заговоры. Ведьма и знахарка, как одни из наиболее популярных верхнедонских демонологических персонажей, образуют целый комплекс народных представлений о лечении и порче людей и животных. В статье уделено особое внимание пограничным представлениям о ведьмах и знахарках, пересечениям образов, отличиям и сходствам.

Ключевые слова: ведьма, знахарка, Верхний Дон, заговоры, лечение и порча

Abstract. According to the data of the folklore and ethnographic expeditions of the Donetsk National University, in modern conditions demonological representations are actively functioning on the Upper Don, and the most widespread folklore genres in this region are byliques, dream-interpretive narratives and healing spells. The witch and the sorceress, as one of the most popular demonological characters on the Upper Don, form a whole complex of folk ideas about the treatment and damage of people and animals. The article pays special attention to borderline ideas about witches and healers, intersections of images, differences and similarities.

Key words: witch, healer, Upper Don, healing spells, treatment and damage

Международные студенческие фольклорно-этнографические экспедиции на Верхний Дон проводились под руководством доцента кафедры истории русской литературы и теории словесности Донецкого национального университета Тимофеева Петра Тимофеевича в период с 2001 по 2016 г. Записывая материал по демонологии, обрядам и ритуалам, снотолковательной традиции и другим областям народного знания, участники экспедиции особое внимание обращали на специфику актуализации традиционных знаний в современных условиях и ее формы. На основе полевого материала начала XXI в. рассмотрим актуальные для Верхнего Дона представления о ведьме и знахарке.

На Верхнем Дону ведьм называли: *валки* (х. Дударевский), *калдофки* (х. Дударевский), *знатницы* (х. Гороховский), *сычи* (ст. Слащевская), *валиебницы* (х. Ендовский), *знахарки* (х. Шакин). Внешность ведьмы часто не описывается, она на вид обычная старуха, живущая пососедству или, наоборот, на другом конце хутора (возле кладбища, за мостом, в конце или начале населенного пункта). Чаше всего ее выделяет недоброжелательное отношение к окружающим, она портит коров и крадет молоко (*порчу делали, у кароф увивали малако*), ведьма также связана с чертями (*с нечистьюзнаица*). Иногда встречались такие детали портрета: *Ва всём белам, длинам, там чёрт на чё ана пахожа* (х. Артановский); *у ней вот этот хрящик на насу, он пярэгнул* (х. Солонцовский). Обратим внимание на последнюю фиксацию: гнилой хрящик на носу ведьмы с одной стороны напоминает сказочную Бабу Ягу, а с другой – покойника.

Основные функции ведьмы на Верхнем Дону – порча людей и животных, кража молока и магические действия против дождя. В статье рассмотрим первые две функции в их связи с образом знахарки. Ведьма может сглазить, навредить здоровью или хозяйству, *пустить по витру килы: килы, ани как... ну, не знаю, на глазах вот ячмени, а эта вапице всё покраснение, всё, глаза, эта, шишиками идет, ани могут и па галаве уже пайти, па лицу, и где угодна, и в других местах точно так же ани идут. И пака их не выличишь, не загаваришь, ано само не праходит* (Зап. от Камартевой Веры Аркадьевны, 1958 г.р., хутор Захоперский, Захоперское сельское

поселение, Нехаевский район, Волгоградской области Соб. Н. Ермакова, О. Полякова. И. Резникова. 2012 г.) [ФА ДонНУ]. Во время полевой работы мы фиксировали и единичные записи о необыкновенной порче: *<ведьма> на неё порчу напустила, и, гаварит, радила ана рибёнка – а он, гаварит, весь чишуёй накрытый, как рыба. <Ребенок> умир он* (Зап. от Бирюлиной Ирины Михайловны, 1967 г.р., х. Антиповский, Дубровское с.п., Шолоховский р-н, Ростовской обл. Соб. Ю. Мавродий, Н. Козак. 2013 г.) [ФА ДонНУ]. Отметим, что вредоносные действия ведьмы могут не только причинить вред здоровью человека (часто удается нейтрализовать порчу посредством лечения знахарки), но и, как в данном тексте, привести к смерти. Беззащитными перед ведьмой часто становятся младенцы, дети и животные¹.

Лечение болезней в народе имело две разновидности: народная медицина и заговор, и если с первым связано знание и использование целебных свойств растений, настоек, то со вторым – мифологические представления о силе слова и об особенных способностях знахарки или знахаря. Во время экспедиций заговоры записывались и со слов информантов (пусть и не при каждой возможности, так как некоторые информанты не согласились передавать студентам эти сакральные тексты), и с тетрадок. Тексты заговоров разнообразны в тематическом отношении (лечебные заговоры: от грыжи, от зубной боли, от ангины, от камчуга, от укуса змеи, от ячменя, от испуга, от ушиба, от золотухи, от сглаза, от порчи и мн. др., а также лечение коров; любовные заговоры: присушки, отсушки и пр.), часто имеют варианты. Кроме этого, знахарь и знахарка являются распространенными демонологическими персонажами на Верхнем Дону. Знахарки могут *загубить* человека (и в таком случае они сближаются с ведьмой), а могут помочь, излечить (лекарка). В народных верованиях в этом образе сочетаются добрые и злые силы.

¹ Петров Н.В. Дурной глаз: традиция, современность, Интернет // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГТУ, 2014. 361 с. С. 317–355.

Пограничье образов ведьмы и знахарки неоднократно отмечалось собирателями во время полевой работы, а в записи от Сулаченко Сергея Ивановича это видно особенно четко: *Ну, лечуть бапки. Адна загубила, другая выличила. Ведьмы их называют* (Зап. от Сулаченко Сергея Ивановича, 1959 г.р., х. Солонцовский, Солонцовское с.п., Верхнедонской р-н, Ростовская обл. Соб. К. Журавель, Ю. Попова. 2010 г.) [Тимофеев. МЭ].

Нина Александровна (1950 г.р.) из х. Самолшинского в записи 2011 г. рассказывает о том, как она лечит детей от сглаза и испуга: *В баначку, эт када зглазу, ана сыпть нимношка соли, но я ни сыплю, дети, лицо такое нежненькае, может и разьисть и фсё, и жгёт ана вот спички, ана бирёт спички, ну я биру, от я шесть спичк биру, от адин рас я ими нагавариваю, ани как прагарают, я эт фсё эт самый пепил, ну, носък этат, рас, и если он тонит, начт зглаженная, если ани наверху, нада, ты эт сама знаишь, скок рас я вядьмячила, начт незглаженный, а если патанул, начт зглаженный, и вот этай вадой тада детям или надливают, или умывают, збрызгавают, например, стараюсь, если взрослый человек, набрать вады, штоп испук уиёл* (Зап. от Обсуловой Нины Александровны, 1950 г.р., х. Самолшинский, Самолшинское с.п., Алексеевский р-н, Волгоградская обл. Соб. К. Журавель, О. Якимова. 2011 г.) [Тимофеев. МЭ]. Наряду с заботливым отношением к ребенку (не использует соль, чтобы не повредить кожу) обращает на себя внимание самоопределение: *я вядьмячила* (я лечила и подобного).

Особое внимание обращают на себя записи от знахарки, в которых она себя (пусть иногда и в шутку) называет ведьмой:

Н.А.: *Ведьма пришла.* Л.И.: *Ведьма.* Н.А.: *Кто б миня павидьмячил.* <А почему Вы называете себя ведьмой?> Н.А.: *Да проста я дятей лячу, вот паэтаму.* <А от чего лечите?> Н.А.: *Я, дяфчат, мног магу: зглазу, с испугу, ичмень, ат боли нагавариваю, ат ангины.* <...> <А от кого Вы получили эти умения?> *Эта я, у нас там сасетка жила, бапика старая, а у миня трои дитей была, ана придёт, а ани у миня глазливыи были дети, а ана придётъ: «Нин, давай эт самое, я тибя научу»* (Зап. от

Мордвинцевой Лидии Ивановны, 1955 г.р., Дорофеевой Людмилы Даниловны, 1947 г.р., х. Самолшинский, Самолшинское с.п., Алексеевский р-н, Волгоградская обл. Соб. К. Журавель, О. Якимова. 2011 г.) [Тимофеев. МЭ].

Во время лечения знахарка берет на себя болезнь человека, а в случае с ведьмой ситуация обратная (ведьме будет плохо, если не навредит другому человеку): *«Я ни магу... Если я ни сделаю, на ветир пуцу, чё-нибудь накалдую, а то у миня всё балить, я ни магу прям долга». От... А патом и гаварить: «Я вот иду наперикрёстак-де, выду и на ветер, вот, как пашапчу, дуну. А на каво падётъ: на челавека, на скатину...* (Зап. от Ильичевой Зои Тимофеевны, 1930 г.р., х. Белогорский, Базковское с.п., Шолоховский р-н, Ростовская обл. Соб. В. Хитеева, О. Шепелева. 2010 г.) [Тимофеев. МЭ].

В отличие от ведьмы, которая стремится передать свои знания (связь с нечистой силой) на смертном одре кому угодно и может обмануть несчастного, ухватив его руку любой ценой, знахарка передаст свои знания и силу только по согласию и, скорее всего, родственнику (в записи из х. Терновского), младшему от старшего (ст. Нехаевская).

К знахаркам, жєницинам, бабкам, бубушкам местные жители относятся с уважением и, если приходилось обращаться за помощью, благодарностью. Рассмотрим случай на свадьбе: *гулял на свадьби, друшом был на свадьби, и на свадьби накармили-напили полнастью, на смерть, ана даже от на ваде, ана гаварила воду. <...> свякрофь иё, наделала из-за таво, што славный красивый, из-за таво, што учился харашо, сразу пашёл учица, на зависть, шоб мне фсю жизнь больна было, а он шобы згил на кариню, сибирскую язву напустила, а он пашёл, и так он язвами, ево бы съели те язвы, эта што сифилис дефчата, извените, съадають челавека, так и эта. И от бабушка палечила и сказала, я грю: ты мне скажи, хто эта зделал. Ана: я те щас скажу, пажилая жєницина, белый платочек на ней фсєгда павязаный, ана часта бываить у вас в гастях. <...> Ну я на другой день паехала и набила ей харю. Тут же мы аттуда приехали, крем*

децкий, новый тубик, бабушка от, да? Прабила при мне же, выдавила, наштаптала, нагаварила, намазали, утрам фстали, астались шрамы, а больше ни язаф, ни балезни, ничаво нет. А так дитя б згнаили (Зап. от Шаповаловой Анастасии Ивановны, 1968 г.р., х. Дударевский, Дударевское с.п., Шолоховский р-н, Ростовская обл. Соб. К. Журавель, О. Якимова. 2010 г.) [ФА ДонНУ]. В данной записи налицо столкновение двух сил: ведьма из зависти *напустила* на молодого парня *сибирскую язву*, а *бабушка* вылечила его и указала на виновницу. Обратим внимание на характеристику ведьмы: пожилая женщина, всегда с белым платком, частый гость в семье. Такое описание ведьмы как обычной старушки существует в обследуемом регионе наравне с мифологизированным образом, описанным выше. Также фольклорно-этнографической экспедицией были зафиксированы случаи, когда ведьмой была мать, свекровь (х. Нестеровский).

В последние десятилетия в обследуемом регионе существенно изменился состав населения: представители старшего поколения (носители традиционного знания) стремительно уходят из жизни, местная молодежь переехала в областные центры и лишь иногда приезжает к родственникам, также появилось много приезжих из других регионов России. И если раньше ведьмы и колдуны были преклонного или зрелого возраста, то теперь незнакомая молодежь настораживает и представляет опасность для местных жителей: *А щас чёрная магия тожи свирепствует. Маладёшь занимаютца этим* (Зап. от Ковалевой Александры Арсентьевны, 1941 г.р., х. Дударевский, Дударевское с.п., Шолоховский р-н, Ростовская обл. Соб. А. Бурляй, О. Шепелева. 2013 г.) [ФА ДонНУ]; П.А.: *Ани щас среди маладёш фсё. Фсё книги... Чёрная магия, белья магия, фсякие. Щас маладые заделают, што упадёшь! Вот, я знаю, у нас тут па-сасецтву, ана дифчонка маладая, а тольки ей нагрубил, ни то скажешь – ана табе врас килу на глас. <...> З.П.: Мм-м. Какая страсть. Спасибо, што сказала, предупредила. Мне нушна стараница... <смеется>* (Зап. от Парамоновой Анны, 1927 г.р., Говорковой Зинаиды Петровны, 1953 г.р. х. Поклоновский, Поклоновское с.п., Алексеевский р-н, Волгоградская обл.

Соб. О. Шепелева, А. Михайличенко. 2011 г.) [ФА ДонНУ]. В последней записи информанты являются хорошими знакомыми. Зинаида Петровна провела нас к Анне Парамоновой (женщина отказалась назвать свое отчество¹), и, будучи значительно моложе, с иронией относится к предостережениям (смеется).

Одна из основных функций ведьмы – порча коров и кража молока. Часто порча коровы связана с порчей молока: узнала ведьма о хорошей дойной корове, «испортила» ее и вместо молока стала корова давать синюю воду (ст. Слащевская); увидела молоко в ведре из-под коровы, позавидовала – молоко испортилось (х. Нестеровский); ведьма подойдет к корове или свежему молоку – молоко прокиснет быстрее обычного (х. Гороховский); попросила стакан молока – *а ана ей налила, и фсё, малако ищцезла, и карова фся высахла* (х. Нестеровский). С этими представлениями связан ряд запретов: нельзя ведьме ничего давать, нельзя называть ведьме пол телка и др. Следует подчеркнуть трепетное отношение к домашним животным в рассказах о порче, когда ведьма нашептала корове бородавки (х. Красновский), сглазила кур (появились *на лапачках барадафки, на носики у курят, у клюва барадафки и на глазах* – х. Нестеровский).

Также на Верхнем Дону распространено представление о том, что ведьма испортила корову, если та не заходит во двор: *Вот вокруг ходить за воротами, а во двор не загоним. Это уже значить испорчена корова* (х. Шакин); корова не может зайти во двор, просили ведьму – та пошепчет, и корова заходит (ст. Слащевская).

Украденное молоко ведьма хранит в столбе: *Бабушка мая рассказывала, у саседий стаит столб пасриди двара, вытащили сучок, а ис сталба малако патикло* (х. Филин); или в дереве: *В дупло дерива, панимаите, груша, яблоня там. Видит дерева стаит, и вот ана надаиваит там, и малако туда* (х. Рубежный); в дере-

¹ Общеизвестно, что донские казаки отличаются открытостью и гостеприимностью, но частые случаи афер, краж и обманов со стороны незнакомцев в последние десятилетия изменили отношение местных жителей к чужим. Безусловно, это препятствовало экспедиционной работе и проявлялось в том, что люди не хотели начинать общение, вели себя настороженно (особенно в первые минуты), не называли своего полного имени и т.д.

во втыкают касу, и ано паблизасти от стада короф, и черис эту дырачку в дереве, ну, малако патикло в видро (х. Филин.).

Чтобы красть молоко у коров, ведьма могла превратиться в кошку, собаку, свинью: *пириверница на этом пиньке, сделалась сабака, сабачький малинький (ана малинькая старушонка была), сабачький малинький сделалась и пабёгла. <...> хадила кароф даила (х. Остроухов); свинья пришла коров доить (х. Захоперский).* Кроме того, ведьма могла не только оборачиваться кошкой, но и подчинять животное своей воле: *кошки каров даили у ниё. <...> эта ани с этим делам все вращаюца. <...> Все ани с ними вращаюца и умеют ими рукавадить, и эт самое и всё такое (Зап. от Бурдыкина Алексея Николаевича, 1962 г.р., х. Пимкинский, Самолшинское с.п., Алексеевский р-н, Волгоградская обл. Соб. С. Сингур, О. Якимова. 2011 г.) [ФА ДонНУ]. Ани с ними вращаюца – значит ведьмы связаны с нечистой силой, и поэтому имеют власть над животными.*

Напротив, знахарки, несмотря на различные пересечения и пограничья с ведьмой, в обследуемом регионе к оборотничеству не способны. Однако между лекарками существует неравенство в силе (кто-то сильнее и наоборот), человек в беде может обратиться не к одной знахарке: *...сглазы лечить, ну какую-та порчу даже где-та снимать, вот с каров, значит, ана иё где-та какую-та порчу снимать. И всё, вот рас, другой рас сходишь к ней – ана палечить. Смотришь – фсё наладилась. А бывает, што ни паможит – ище нада к какой-та ийти, где-та искать. Все ж мы па-разному всё делаем. Ну я, дапустим, ни портить, ничё ни умею, можит, какая-та мне памагаит, я к ней пришла, ана начинает лечить, ана – я ни памагу, её стих сильнее маево и фсё (Зап. от Коршуновой Ульяны Семеновны, 1938 г.р., х. Заталовский, Букановское с.п., Кумылженский р-н, Волгоградская обл. Соб. О. Медяник, Ю. Козленко. 2007 г.) [ФА ДонНУ].* В данной записи также видим двойственность образа знахарки: одна может только лечить, то есть помогать людям, а другая – и лечить и портить, и в таком случае, начиная лечение, она вступает в соперничество в той, которая навредила (это сопоставимо с состоя-

занием в силе у колдунов, которое также было зафиксировано во время полевой работы). Стоит обратить внимание и на то, что в данной записи порчу навели на корову, а не на человека. Подобная ситуация была зафиксирована и в ст. Федосеевской в 2007 г. от Сомова Александра Петровича (1930 г.р.), где речь шла о том, что корову присушили (в то время как обычно присушивают человека, и присушка – разновидность любовной магии).

Народная медицина на Верхнем Дону противопоставлена медицине официальной. Врачи не знают народных болезней и не умеют от них лечить (ст. Слащевская), врач сам направляет больного к *дедам и бабкам* (ст. Аржановская), и наоборот, за-прещает идти к *бабкам*, но информант не слушает, и народное лечение помогает (х. Захоперский) – таково содержание рассказов этой тематики.

Выше мы рассмотрели случаи пограничья образов ведьмы и знахарки, а теперь обратимся к записям, в которых одному человеку дается разная оценка. Записи были сделаны в 2010 г. в хуторе Суляевском и станице Зотовской, расстояние между которыми составляет 15 км. Начнем с записи от первого лица. Александра Ивановна рассказывает о себе, о том, как она лечит себя и других, ведет богоугодную жизнь, обладает прекрасным голосом, но ее не принимают окружающие, наговаривают на нее:

Вот чилавек лечить, я, например, бажествинный чилавек, па-сты саблюдаю, я в сорок дней, я ничё ни ем такова. Мне легко даёцца что-та. И бославлять меня священник на личение. У нас вот тоже с атцом Василием чё случилась, тигерь другой у нас. Вот он миня всигда бославлял, я мать лечила, себя лечила я. Пор-тили все, делают, вот так, вот вам, между нами гаваря, этаму баянисту всё жалились, да ты не боися: все гварять, такая ты плахая, – щас он мне рассказывать, – ага, такая, все на тебя. Я: Коль, а чё? Ой, да ненавистный за то, голас ненавистный, вот ани так. А я ему ат порчи навела вады, ты пей, пака пакойник не взял, не взял, он с жаной, двое дитей живёт. Ты водичку пей, и молитвы читай, а то ж ведь напиваить, а может и умирать, ты сделай такой. Вот он сколько уже не пьёт, а делает там

дяла. И гварить: а, гля, а какая ты женщина хорошая! А, гля, как на тебя гваряты. Я гварю: ну, Коль, ты видишь, што ненависть бирёт? (Зап. от Александры Ивановны, 1941 г.р., х. Суляевский, Суляевское с.п., Кумылженский р-н, Волгоградская обл. Соб. В. Хитеева, О. Шепелева. 2010 г.) [ФА ДонНУ].

Другая запись сделана от священнослужителей из соседней станицы: О.А.: А! <называет фамилию, мы опустим эти сведения>, артистка? О.М.: Александра <фамилия>? <...> Пажилая женщина. <...> Вот как раз вам, пожалуйста, пример биснавания. Панимаете? Вот. <...> Ну, ана так инагда вырывалась, в общем, ну, захлопают, но эта не важна. Вот. Эта и колдунья, и всё такое. Панимаете? Вот вы уже, так сказать, и влипли, можна сказать. Панимаете? (Зап. от отца Михаила (протоиерей Михаил Лоза), отца Александра (иерей Александр Никитин), ст. Зотовская, Аржановское с.п., Алексеевский р-н, Волгоградская обл. Соб. В. Хитеева, О. Шепелева. 2010 г.) [ФА ДонНУ]. Информанты считают Александру Ивановну колдуньей, бесноватой и предупреждают нас о последствиях общения с этой женщиной. Данные тексты затрагивают важную тему взаимоотношений знахарки и церкви. Уточним: мы не ставим перед собой задачу идентифицировать статус Александры Ивановны на основе двух фиксаций, двух противоположных мнений. У нас также нет оснований не верить словам женщины, ведь нередко случаи непонимания между людьми, ссор, зависти и пр. С другой стороны, Русская православная церковь действительно не поощряет лечебную практику знахарок, и высказанные во втором тексте мысли могут отражать неразличение в глазах священников статусов знахарки и ведьмы. О запрете священников лечить людей с помощью заговора не раз говорили и сами знахарки, часто добавляя, что чужую болезнь они берут на себя. Однако, чувствуя в себе силу помогать другим, они не могут отказать людям в беде, но при этом стараются не грешить (то есть не лечить) в большие праздники. В то же время, знахарки могут посещать храм, исповедоваться в грехах, лечить только крещеных (потому что на некрещеных не подей-

ствует), а также использовать православные молитвы, крест, святую воду и свечные огарки из храма в лечебных целях.

Традиционные верхнедонские демонологические персонажи ведьма и знахарка активно функционируют в народных представлениях на Верхнем Дону и в начале XXI в. Являясь антагонистами (*одна калечить, а другая лечить*), эти образы часто сосуществуют как в одном нарративе, объединяясь в рассказе сюжетом одной истории, так и в сознании носителей традиционного знания (обычных людей), и в таком случае главным объединяющим признаком будет наличие сверхъестественной силы. Это обстоятельство становится причиной неразличения образов (при всей их противоположности), так как, по народным представлениям, умеющий лечить может и навредить. Интересны в этом отношении и самоидентификации знахарок: пусть и с иронией, но они называют себя ведьмами, потому что лечат людей (отметим, что обычно неоправданное присвоение статуса ведьмы вызывает у простого человека огорчение, обиду, досаду). В статье мы обратили внимание и на отличительные признаки: оборотничество ведьмы и религиозность знахарки, которые соотносятся с ключевыми характеристиками этих персонажей – вредительство и помощь.

Список литературы и источников

1. Былички и бывальщины Воронежского края: сборник текстов / Сост. Т.Ф. Пуховой. Воронеж: Научная книга, 2009. 386 с.
2. Материалы международных студенческих фольклорно-этнографических экспедиций Донецкого национального университета на Верхний Дон (Волгоградская и Ростовская области: 2001, 2003, 2005–2007, 2010–2012 гг.): монография / Под общей ред. П.Т. Тимофеева. – Донецк, 2013. – 384 с.
3. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб.: Трояна Троянова, 2007. 456 с.
4. Народная демонология Полесья [Текст]: публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века: [в 4 т.] / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Москва: Языки славянских культур, 2010–2019.

5. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: [в 5 т.] / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2014.
6. Традиционная культура Гороховецкого края : Экспедиц., арх., аналит. материалы: [в 2 т.] / Сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2004.
7. Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: [в 2 т.]. / Сост. А.С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008.
8. Фольклорный архив кафедры истории русской литературы и теории словесности Донецкого национального университета.

Батин Роман Евгеньевич, Громенко Анна Леонидовна

СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ РАБОТ Э. ТОФФЛЕРА И М. КАСТЕЛЬСА

Аннотация. *Статья посвящена анализу работ Э. Тоффлера и М. Кастельса, изучавших информационное общество и перспективы его развития. Проведенный нами анализ позволяет сделать выводы, что многие прогнозы футурологов в той или иной степени нашли отражение в современной реальности. Однако в силу того, что на момент издания работ данных авторов социальных сетей в том виде, в котором мы их знаем, еще не существовало, их прогнозы сбылись не в полной мере.*

Ключевые слова: *социальные сети, структура социальной сети, электронный коттедж, информационное общество*

Abstract. *The article is devoted to the analysis of the works of E. Toffler and M. Castels, who studied the information society and the prospects for its development. Our analysis allows us to conclude that many forecasts of futurologists have been reflected to one degree or another in modern reality. However, due to the fact that at the time of publication of the works of the authors of social networks in the form in which we know them, they did not yet exist, their forecasts did not fully come true.*

Keywords: *social networks, social network structure, electronic cottage, information society*

«Информационная эпоха», под которой мы можем понимать текущий исторический период, характеризуется быстрым развитием технологий, в частности, электронных средств коммуникации. Новые средства общения играют основополагающую роль в жизни социума, и информацию можно считать одной из его

главных движущих сил. Предпосылки формирования такого общества выделялись многими футурологами, например, Э. Тоффлером и М. Кастельсом, о работах которых пойдет речь.

При анализе работ данных авторов мы выделяем несколько положений, которые можно проиллюстрировать примерами социальных сетей. Эти положения сводятся к следующему.

Потребитель информации в социальной сети является в том числе ее производителем:

Наблюдается совместный рост различных «электронных коттеджей» (онлайн – рабочих мест);

Существует внутренняя диверсификация в рамках конкретных «электронных коттеджей».

Для начала уточним понятие «социальная сеть». На сегодняшний день социальная сеть имеет два глобальных определения. Она может пониматься как интернет-площадка для социального взаимодействия и как социальная структура, состоящая из множества агентов (индивидуальных или коллективных) и определенного на нем множества отношений (совокупности связей между агентами)¹.

В рамках этой работы социальные сети рассматриваются как интернет- платформа для социальных взаимодействий. Наша трактовка социальных сетей основана на работах Э. Тоффлера «Третья Волна» (1980 г.) и М. Кастельса «Информационная эпоха: экономика, общество и культура» (2000 г.). По словам Э. Тоффлера, нельзя точно выделить момент, когда мы перешли к информационному обществу, однако можно выделить ряд предпосылок к этому:

1. Развитие нового массмедиа – телевидения и увеличивающаяся интеграция телевидения в жизнь человека.
2. Появление больших возможностей для создания «классических» средств распространения информации: газет, буклетов и других печатных изданий.
3. Децентрализация потоков информации.

¹ Губанов Д.А., Новиков Д.А., Чхартисвили А.Г. Социальные сети: модели информационного влияния, управления и противоборства. М.: Физматлит, 2010. С. 3–5.

С точки зрения Э. Тоффлера, определяющую роль в характере коммуникации между людьми в информационном обществе играет информационная сфера; ею определяется система норм и ценностей¹.

С увеличением количества информационных источников в нашей жизни меняется и картина восприятия мира. Огромное количество информации вокруг приводит к информационному шуму вокруг человека, который не способен воспринимать поступающую информацию и обрабатывать ее в полной мере, запоминаются и усваиваются лишь отдельные кусочки информации. Данный феномен Э. Тоффлером обозначается как «клиповое мышление»².

В информационном обществе меняется структура организаций и способы управления. Виртуальные рабочие места приобретают все большую значимость, соответственно нужны иные меры контроля и управления. Особое место занимает самозанятость как отдельный феномен информационного общества.

Автор выдвигает идею появления «электронных коттеджей», под которыми подразумевается виртуальное пространство, в котором люди могут организовать свое рабочее место. Жители коттеджей организуют свою рабочую деятельность в информационном пространстве с помощью индивидуальных электронных средств коммуникации и становятся не только потребителями информации, но и ее производителями³.

По мнению Э. Тоффлера, создание электронных коттеджей, помимо изменений в организации труда / рабочих мест, приведет к укреплению семьи, усилит привлекательность жизни в маленьких городах и позволит объединить различные значимые социальные движения (напр., защитников окружающей среды и прочие реформаторские движения) не только локально, но и глобально⁴.

¹ Тоффлер Э. Третья Волна. Перевод с английского. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 240–260.

² Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 3–5.

³ Тоффлер Э. Третья Волна. Перевод с английского. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. С. 276–280.

⁴ Тоффлер Э. Указ. соч. С. 12–15.

В современном обществе мы наблюдаем практически все, что прогнозировал Э. Тоффлер. Различные сегменты Интернета действительно можно понимать как «электронные коттеджи» Э. Тоффлера; многие профессии настоящего предполагают работу в режиме онлайн, магазины существуют не только в привычном формате, но и осуществляют свою деятельность на базе различных виртуальных площадок (при этом физическое пространство торговли все еще остается актуальным). Это соответствует идее Э. Тоффлера о дифференциации производства и переносе его в виртуальное пространство. В виртуальной среде и виртуальной экономике продуктом производства становится не столько материальный товар, сколько информационные продукты, такие как новости, реклама, медиатексты развлекательного характера, обсуждения различных тем, которые становятся сами по себе отдельными информационными объектами, а иногда и продуктами.

Концепция «электронных коттеджей» Э. Тоффлера была дополнена в работах социолога М. Кастельса. Он рассмотрел сегментацию аудитории и возможность интерактивности коммуникационных средств в современных условиях, которая означает, что мы не просто создаем информацию и воспринимаем ее, а можем реагировать на любой инфоповод в режиме онлайн. М. Кастельс подчеркнул, что «мы живем не в глобальной деревне, но в построенных по заказу коттеджах, производящихся глобально, а распределяемых локально»¹.

Ярким примером электронных коттеджей М. Кастельса могут быть различные сообщества в социальных сетях. Каждое из них в этой терминологии представляет собой «электронный коттедж», причем некоторые из них открыты для широкого круга пользователей, иные же замкнуты.

Существуют «глобальные» сообщества, одной из главных целей которых является охват как можно большей аудитории. Есть и более локальные сообщества, которые формируются вокруг одного конкретного интереса (например, фанаты определенной музыкальной группы, поклонники того или иного актера и т.п.).

¹ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 326–327.

Вход в закрытое сообщество может регламентироваться различными параметрами, например, возраст, принадлежность к той или иной социальной группе, место жительства. Примером закрытого сообщества могут выступать различные чат-группы, организованные в целях удовлетворения различных потребностей (родительские чаты в детских садах или школах и т.д.).

М. Кастельс отмечал, что в информационном обществе производство благ, осуществление власти и создание культурных кодов напрямую зависят от технологических возможностей. Также он пишет о том, что огромную роль в развитии такого общества играют социальные сети, которые, по его словам, являются «динамической и саморасширяющейся формой организации человеческой активности»¹. Именно это мы и можем наблюдать сегодня. Сейчас почти все молодые люди пользуются социальными сетями, транслирующими различные социальные ценности (политические, экономические, моральные). Расширение социальных взаимодействий происходит за счет создания новых сайтов, групп, программ онлайн-взаимодействия. Для последних как раз и требуется совершенствование технологических возможностей.

М. Кастельс также отмечал, что «сети конституируют новую социальную морфологию общества, и внедрение сетевой логики значительно модифицирует процессы и их результаты в культуре и политике»²: сейчас достаточно запустить любую информацию в виртуальное пространство, и она может получить широкое распространение. Грамотное использование возможностей глобального распространения информации создает инструменты влияния на многие социальные процессы. Поэтому популярным направлением для исследований становится изучение и моделирование распространения информации через социальные сети.

По мнению М. Кастельса, обработка и передача информации в обществе – это основное содержание деятельности сетевого общества с развитой транснациональной сетью коммуникаций. Культу-

¹ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 492–495.

² Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 495–496.

ра такого общества базируется на коммуникационных процессах и отличается наличием собственной символической системы. Особенностью новой символической среды как электронно-коммуникационной системы знаковости М. Кастельс считает способность не стимулировать виртуальную реальность, а конструировать «реальную виртуальность», отличающуюся глобальными масштабами и воздействием на все сферы общественной жизни при радикальной трансформации пространства и времени¹.

Для подтверждения или опровержения гипотез, поставленных в статье, был проведен анализ сообществ социальной сети VK. Также в рамках исследования рассматривалась общая динамика ведения блогов и публикации постов в социальных сетях. Так, по данным исследовательской компании Quoracreative, мы видим, что сейчас в Интернете существует более 500 млн блогов, в которых публикуется ежемесячно более 850 млн постов².

Далее мы обращались к исследованию Brand Analytics, в котором анализу подвергалась динамика количества авторов постов в социальных сетях. Можно отметить, что число авторов различных постов в сети за период с 2018 по 2019 г. выросло на 3 млн³. Все это говорит о том, что потребление и производство информации в Рунете является востребованным, а социальные сети, в свою очередь, являются одной из популярных платформ распространения информационных потоков.

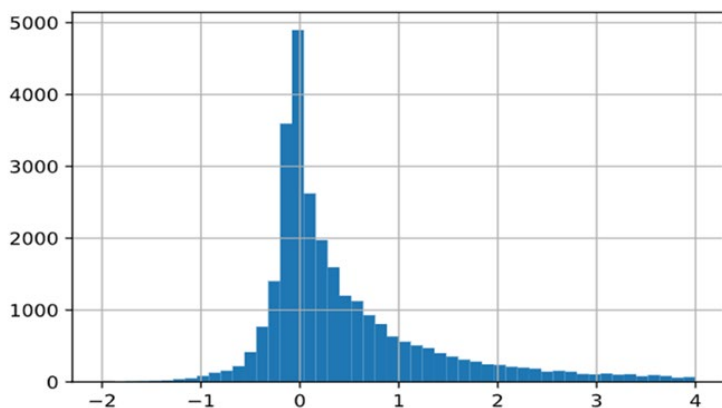
Далее была рассмотрена концепция «электронных коттеджей». При определении коттеджа мы опираемся на терминологию М. Кастельса и под коттеджем понимаем замкнутую информационную среду (например, группа в сети VK). В ходе анализа были собраны данные по 30 тысячам крупнейших сообществ VK (данные взяты с сайта <https://allsocial.ru>), затем данные были проанализированы с помощью языка программирования Python и результаты анализа

¹ Кастельс М. Указ. соч. С. 351–356.

² 41 факт статистики о блогах и контент-маркетинге 2019. URL: <https://vc.ru/marketing/99284-41-fakt-statistiki-o-blogah-i-kontent-marketinge-2019> (Дата обращения: 15.11.2020).

³ Социальные сети в России: цифры и тренды, осень 2019. URL: <https://brandanalytics.ru/blog/social-media-russia-2019/> (Дата обращения: 15.11.2020).

показывают распределение, которое позволяет нам говорить о том, что количество участников рассмотренных групп активно растет, несмотря на уже имеющийся пул подписчиков. Среднее значение роста в месяц составляет 1,16% (ил. 1).



*Ил. 1. Значение роста количества участников в
30 крупнейших группах социальной сети VK*

Для анализа внутренней диверсификации информационных сообществ мы брали близкие по названию и контенту тематические сообщества и смотрели на пересечение аудиторий. В качестве примера можем привести сравнения нескольких сообществ. Так, сравнив между собой два сообщества экологической тематики – «Экология жизни как стиль жизни»¹ (5,5 тыс. участников) и «Экология жизни»² (13 тыс. участников), удалось выявить всего 5,6% пересечений среди участников. Этот пример позволяет говорить о том, что социальные сети предоставляют условия для глобального объединения людей по интересам: мы видим группы, которые представляют собой конкретную сферу интересов и миллионную аудиторию; при этом, если сравнивать сообщества в рамках одно-

¹ Экология как стиль жизни. URL: https://vk.com/eco_group (Дата обращения: 15.11.2020).

² Экология жизни. URL: <https://vk.com/eco.society> (Дата обращения: 15.11.2020).

го поля интересов, можно заметить слабое пересечение аудиторий этих сообществ. Соответственно, помимо общего деления по интересам, существуют более глубокие и тонкие разделения.

Завершая анализ концепций Э. Тоффлера и М. Кастельса, отметим, что объединяющая черта различных концепций заключается в выделении приоритета знаний и информации как основных движущих сил современного общества. Примечательно, что многие прогнозы футурологов в той или иной степени нашли отражение в современной реальности.

В настоящее время мы наблюдаем становление малых автоматизированных рабочих мест, которые интенсивно включаются в мировые информационные процессы, появление электронных коттеджей; видим, что главным двигателем современного информационного общества является информация, стремительно развиваются различные интернет-платформы. Однако есть прогнозы, которые не осуществились в полной мере: так, создание электронных коттеджей должно было привести к укреплению семьи, усилить привлекательность жизни в маленьких городах, однако затруднительно говорить о наличии этого тренда. Урбанизация все так же увеличивается, а относительно укрепления семьи сложно что-то сказать без дополнительных исследований.

Список литературы и источников

1. Анохин А. 41 факт статистики о блогах и контент-маркетинге 2019 [Электронный ресурс] // Vc.ru. URL: <https://vc.ru/marketing/99284-41-fakt-statistiki-o-blogah-i-kontent-marketinge-2019> (Дата обращения: 15.11.2020).
2. Губанов Д.А., Новиков Д.А., Чхартишвили А.Г. Социальные сети: модели информационного влияния, управления и противоборства. М.: Физматлит, 2010. 228 с.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. 327 с.
4. Социальные сети в России: цифры и тренды, осень 2019 [Электронный ресурс] // Brand Analytics. Система мониторинга и анализа социальных медиа и СМИ. URL: <https://br-analytics.ru/blog/social-media-russia-2019/> (Дата обращения: 15.11.2020).

5. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 669 с.
6. Тоффлер Э. Третья Волна. Перевод с английского. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 776 с.
7. Экология жизни [Электронный ресурс] // Социальная сеть «ВКонтакте» URL: <https://vk.com/eco.society>. (Дата обращения: 15.11.2020).
8. Экология как стиль жизни [Электронный ресурс] // Социальная сеть «ВКонтакте» URL: https://vk.com/eco_group. (Дата обращения: 15.11.2020).

ЯЗЫКОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЯЗЫКОВАЯ ПОЛИТИКА СООБЩЕСТВА РУССКОЯЗЫЧНЫХ «РАЦИОНАЛИСТОВ»

Аннотация. *Целью исследования было рассмотреть идентичность «рационалистов» в связке с их языковой идентичностью и языковой политикой сообщества. Для достижения этой цели были проведены полуструктурированные интервью, онлайн-анкетирование, анализ частотных данных, изучение материальных источников, порожденных сообществом, и включенное наблюдение в чатах. Идентичность «рационалистов» включает в себя позитивизм, идею улучшения собственных когнитивных алгоритмов и способов коммуникации, а также стремление к эффективному достижению целей, при этом член сообщества может в полной мере идентифицировать себя как «рационалиста», если владеет вышеуказанными практиками и непосредственно контактирует с участниками сообщества. В связи с этими коммуникативными правилами рассматривается стратегия лингвистического конфликта и переход на «мета» уровень в общении, нарушающий максимы релевантности и количества.*

Ключевые слова: *лингвистическая антропология, языковая политика, онлайн-сообщества, рациональность, Россия, цифровая антропология*

Abstract. *The aim of the study was to consider the identity of “rationalists” in conjunction with their linguistic identity and language policies of the community. To achieve this goal, semi-structured interviews, online questionnaires, frequency data analysis, a study of material sources generated by the*

community, and included observation in chats were conducted. The identity of the “rationalists” includes positivism, the idea of improving their own cognitive algorithms and communication methods, as well as the desire to effectively achieve goals, while a member of the community can fully identify himself as a “rationalist” if he has the above practices and directly contacts community participants. In connection with these communicative rules, a strategy of linguistic conflict and a transition to a “meta” level in communication that violates the maxima of relevance and quantity are considered.

Key words: *linguistic anthropology, language policy, online communities, rationality, Russia, digital anthropology*

Вопрос соотношения языка и культуры поднимается во многих антропоцентрических науках: например, он лежит в основе работ таких классиков лингвистической антропологии и философии языка, как Э. Сепир и Б.Л. Уорф (речь идет о гипотезе лингвистической относительности) или Э. Кассирер¹, а также социолингвистики, поскольку «среда, в которой живет человек, влияет на его речевые навыки»².

Современная лингвистика ограничивает изучение субъектов, способных рефлексировать свое языковое поведение (например, лингвистов), потому что такие данные считаются искаженными. Однако языковой рефлексией можно обладать не только из-за знакомства с лингвистическими теориями, но и из-за особых коммуникативных правил группы (например, «быть своим» значит «детально передавать информацию»). Исследование таких сообществ в оптике лингвистической антропологии позволяет рассмотреть причины искажений и изучить данные, которые не поддаются фиксации в опросах или экспериментах. Целью дан-

¹ Duranti A. Linguistic Anthropology: Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 56–64. doi: 10.1017/CBO9780511810190.

² Беликов И.В., Крысин Л.П. Социолингвистика: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Издательство Юрайт, 2016. С. 3.

ного исследования было проследить, как групповые ценности одного сообщества подобного рода – русскоязычных «рационалистов» (это самоназвание сообщества) – отражаются в их языковой идентичности и коммуникативных правилах.

В психологии рациональность – это способность лица принимать решения и совершать поступки, которые ведут к достижению его целей с минимальными затратами¹. Философия науки также рассматривает термин «критический рационализм» – эпистемологическая теория, вводящая понятие фальсифицируемого знания². «Рационалисты», о которых идет речь в данном исследовании, – это сообщество людей, которые заимствуют идеи К. Поппера и когнитивных психологов, но отвергают анти-эмпиризм рационалистов вроде Р. Декарта. Эти идеи они используют для задач личного развития и целеполагания.

«Рационалисты» связаны с трансгуманистами, поддерживающими использование научного знания для улучшения тела человека, и эффективными альтруистами, ставящими цель улучшить мир методами, основанными на доказательной науке. Русскоязычные «рационалисты» пересекаются с сообществом R-value, участники которого сочетают ценности позитивизма и комфортной коммуникации. От всех этих сообществ «рационалистов» отличает упор на изменение методов мышления и языкового поведения: «говорить/думать как ученый».

Будучи сообществом, члены которого склонны к позитивизму, оно подпадает под классификацию *science and technology studies*³, причем «рационалисты», согласно полученным данным, и активные потребители, и производители научного знания.

¹ Schwartz B. What does it mean to be a Rational Decision Maker? // *Journal of Marketing Behavior*. № 1. 2015. P. 113–146. doi: 10.1561/107.000000007; Kahneman D., Tversky A. Rational Choice and the Framing of Decisions // *The Journal of Business*, Vol. 59 (4), Part 2: The Behavioral Foundations of Economic Theory. 1986. P. 251–278.

² Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. New York, NY: Routledge Classics, 2002.

³ Земнухова Л.В. Социальные исследования технологий: эволюция и взаимодействие подходов // *Экономическая социология*. 2018. Т. 19. № 5. С. 113–129; Law J. STS as a method // *The Handbook of Science and Technology Studies*. The MIT Press, 2017. p. 31–58.

Идентичность «рационалистов», где под идентичностью понимается свойство человека соотносить себя с некоторой социальной группой, формируемой в процессе социализации человека¹, рассматривается как идентичность ученых² и сопоставляется с языковой идентичностью.

Языковая идентичность – то, как индивид выстраивает свои отношения с собой и окружающими в зависимости от владения некоторыми кодами и отношения к ним³. Это понятие принадлежит лингвистической антропологии и связано с теоретической перспективой, согласно которой язык используется для маркирования принадлежности к некоторой социальной группе⁴.

Языковая идентичность рассматривается в связи с языковой политикой, под которой понимается совокупность явных и неявных правил речевого поведения⁵. Эти правила рассматриваются как в онлайн-⁶, так и в офлайн-сообществе. Также рассматриваются случаи нарушения норм, то, что Е.С. Кара-Мурза⁷ и М.А. Кронгауз⁸ называют лингвистическим конфликтом или речевой агрессией.

Англоязычное сообщество, на модели которого построено русскоязычное, появилось между 2006–2009 гг. на базе интер-

¹ Berger P.L., Luckmann T. The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge. 1966. 249 p.

² Hill S.C. The Formation of the Identity as a Scientist // Science Studies. Vol. 8 (1). 1995. P. 53–72.

³ Hall K., Bucholtz M. Language and Identity // A Companion to Linguistic Anthropology. Blackwell Publishing Ltd, 2004. p. 369–394. doi: 10.1002/9780470996522.

⁴ Duranti A. Linguistic Anthropology: Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 3–5. doi: 10.1017/CBO9780511810190.

⁵ Spolsky B. Language Policy. Cambridge: Cambridge University Press. 2004. doi: 10.1017/S004740450808007X.

⁶ Thorne S.L., Black R.W. Identity and Interaction in Internet-Mediated Contexts. // Identity Formation in Globalizing Contexts. NewYork: MoutondeGruyter, 2011. P. 257–278.

⁷ Кара-Мурза Е.С. Лингвоконфликтология как направление в духе экологии языка // Экология языка и коммуникативная практика. 2014. № 2. С. 55–68.

⁸ Кронгауз М.А. Лингвистические конфликты в интернете // Летняя дискуссионная школа Gaidpark. URL: <http://summer.gaidarfund.ru/articles/2879/tab1>. 29.06.2017 (Дата обращения: 30.05.2020).

нет-форума LessWrong.com¹, русскоязычное – примерно в 2011 г. Согласно переписям, которые проводит сообщество, более половины участников идентифицируют себя как мужчины (59,4% в англоязычном², 60% – в русскоязычном³), при этом чаще всего «рационалисты» работают в IT и STEM (примерно 20%). Обе группы существуют в параллельно развивающихся формах: личные встречи группы и интернет-сообщество.

Встречи сообщества проходят в нескольких городах России и Украины, однако в данной работе рассматривается московское сообщество, появившееся в 2011–2012 гг. Его членов иногда называют «кочергистами» по названию антикафе «Кочерга», которое позиционирует себя как пространство для встреч «рационалистов». Выбор московского сообщества связан с тем, что оно рефлексивируется информантами как имеющее историю, т.к. в ходе интервью упоминается «старый московский LessWrong». По словам информантов, эта часть сообщества состоит из 50–100 человек.

LessWrong.ru – русскоязычная версия LessWrong.com, блог для публикации текстов по рациональности и форума. Кроме форума, существует также LessWrong Slack, в котором проходило включенное наблюдение. В онлайн-сообщество входит примерно 2500 человек, согласно статистике, представленной в LessWrong Slack.

Данное исследование сочетает количественные (опрос с помощью онлайн-анкеты; анализ частотности слов-маркеров в чатах Slack за вторую половину 2019 года) и качественные методы (полуструктурированные интервью, взятые в январе–феврале 2020 г.; включенное наблюдение в интернет-чатах в январе–мае 2020 г.; анализ брошюры московского антикафе «Кочерга»).

Полуструктурированные интервью – основной метод, поскольку языковая идентичность «не поддается прямому наблю-

¹ По словам некоторых информантов – на основе блога Overcoming Bias.

² Перепись англоязычного сообщества 2016 года (Дата обращения: 01.02.2021): <https://www.lesswrong.com/posts/mLALYcWR4xKw7RRnj/2016-lesswrong-diaspora-survey-results>

³ Перепись русскоязычного сообщества 2018 года (Дата обращения: 01.02.2021): <https://lesswrong.ru/survey/2018/>

дению»¹. Всего было взято 20 интервью (список информантов приведен в табл. 2). Информанты привлекались методом «снежного кома» и входили в четыре группы: «новички», «эксперты», «скептики» (был рационалистом и перестал), «внешние». Респонденты были преимущественно жителями Москвы и Московской области. 9 информантов были женщинами, 10 – мужчинами, одно интервью парное.

Включенное наблюдение позволяет предположить, как рационалисты хотят восприниматься другими рационалистами², а анализ брошюры – как они презентуют себя другим группам. Включенное наблюдение используется для сравнения онлайн/офлайн-сообщества.

Анкетирование традиционно используется как метод получения объективной информации³. Анкета состояла из 16 вопросов, разделенных на два блока: в первом предлагались вопросы об идентичности, во втором – о выявленных в ходе интервью речевых стратегиях (в том числе о сленге). В каждом вопросе предлагались как заданные ответы, так и вариант ответа «Другое...». Всего собрано 282 ответа.

Под сленгом понимается разновидность социолекта, обусловленного «социальной отграниченностью от остального общества»⁴. Всего собрана 14361 кириллическая лемма с информацией о частотности⁵. Контекст появления слов не учитывался, данные очищены русскоязычным списком стоп-слов. Для анализа частотных явлений и материалов онлайн-анкеты не использу-

¹ Штейнберг И.Е., Ковалев Е.М. Качественные методы. Полевые социологические исследования. СПб.: Алетей, 2009. С. 162.

² Duranti A. Linguistic Anthropology: Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 99–102. doi: 10.1017/CBO9780511810190.

³ Беликов И.В., Крысин Л.П. Социоллингвистика: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Издательство Юрайт, 2016. С. 205–217.

⁴ Беликов И.В., Крысин Л.П. Социоллингвистика: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Издательство Юрайт, 2016. С. 33.

⁵ Korobov M. Morphological Analyzer and Generator for Russian and Ukrainian Languages // Analysis of Images, Social Networks and Texts. 2015. P. 320–332. DOI: 10.1007/978–3–319–26123–2_31.

ются методы, связанные с нахождением статистической значимости и корреляций, что связано с вариативностью материалов.

Основной исследовательский вопрос, который решается в исследовании, – как рационалисты видят общение, что входит в их языковую идентичность и какие меры проводятся в сфере языковой политики сообщества. Для ответа на этот вопрос необходимо сначала проанализировать идентичность рационалистов в целом.

Рациональность Э.Ш. Юдковского делится на два больших направления: эпистемическую (по словам информанта 12, «насколько наши модели соответствуют реальности и насколько у нас хорошо получается строить новые модели») и инструментальную (способность индивида использовать научное знание для повышения эффективности). Общие ценности для рационалистов, согласно мнению участников формы, – «осознавать, что человек видит мир необъективно» и «иметь непротиворечивые убеждения» (85% и 79% участников опроса отметили этот вариант как качество рационалистов). Оба этих пункта относятся к эпистемической рациональности. Кроме того, хотя чаще информанты указывают, что им ближе эпистемическая рациональность, излишнее «философствование» критикуется. В буклете «Кочерги» это противоречие указывается прямо: «вроде мы недолюбливаем излишние философствования, но при этом не можем перестать обсуждать философские темы».

Большинство участников опроса идентифицировали себя как рационалистов (78%), причем для значительной части опрошенных участие в живых встречах сообщества было незначимо (65%). Это в том числе означает, что для членов сообщества незначимо разделение на онлайн/офлайн сферы. Однако для внешних по отношению к сообществу информантов именно вхождение в круги рационалистов была главной причиной, по которой они себя не считали рационалистами (пример 1), «изнутри» же приводились причины другого порядка (пример 2):

(1) Я не вхожу в сообщество в том смысле, что я не из тех людей, которые, там, часто проводят митапы, встречаются, вот [информант 6].

(2) Я: Ты себя не чувствуешь рационалистом?

И: Да, потому что вот у меня большое проседание по инструментальной части, и я только философствованиями занимаюсь [информант 14].

В работах Лоу¹ обладание научным знанием и использование его практик описывается как принадлежность к «пространствам знания», в которые некоторые респонденты не считают себя вхожими («не дорос до статуса рационалиста»). По словам информанта 12, эти практики в том числе языковые: например, умение подбирать релевантные аргументы, легитимированные производителями научного знания, причем владение этими навыками связывается с желанием «делать из рационалистов научное сообщество» [информант 12]. Эта дихотомия описывается как разница между «слабыми» / «сильными» рационалистами. «Слабые» менее заинтересованы менять свою жизнь в соответствии с ценностями «рационалистов», по словам информанта 8: «людей, которые довольно много читали, которые размышляли над идеями, которые сколько-то мерили на себя [идентичность] рационалиста... и понимают, что это значит, не так много».

Подводя итог, «правильный» рационалист, согласно типичной для сообщества точке зрения, — человек, который стремится поменять свои взгляды и поведение, пользуясь методами, которые легитимированы сообществом как «пространством знания». Применение знаний на практике значимо: «Если... он может хорошо предсказывать, что будет в будущем, но не может никак это использовать и не может ничего сделать, то я не могу назвать его сильным рационалистом» [информант 2]. Также важно владеть некоторыми речевыми компетенциями, характерными для ученых.

Языковая идентичность — это выражение принадлежности к некоторой социальной группе языковыми средствами. Для рационалистов рассматривались маркеры принадлежности к научно-

¹ Руденко Н.И. Сети, знание и реальность: проблематика социальной топологии в концепции Джона Лоу // Социология власти. 2012. № 6–7. С. 38–51; Law J. STS as a method // The Handbook of Science and Technology Studies. The MIT Press, 2017. p. 47–48.

му сообществу, в том числе использование престижного кода¹, а также сленг².

Языковой престиж – наделение языкового кода в ситуации многоязычия особыми качествами³. Для рационалистов рассматривались два параметра: использование терминов либо англицизмов⁴. По словам информанта 17, члены сообщества адаптируют термины под свои цели, а англицизмы для них вовсе незначимы:

(3) И: Они используют, конечно, какие-то термины, типа *вероятность*, все такое. Но у меня есть ощущение, что они эти термины несколько переписывают. И понимают под ними что-то свое [информант 17].

Сленг – разновидность социолекта, обусловленного «социальной отграниченностью от остального общества»⁵. Для рационалистов сленгом выступают в основном названия специфических для сообщества концепций. Один из вопросов анкеты предлагал отметить слова, которые они посчитали характерными для рационалистов (пять самых частотных ответов представлены в табл. 1).

Согласно количественным данным, самые частотные слова в выборке относятся к сфере когнитивного: «вопрос», «знать», «считать», «идея», «проблема», чуть менее частотны – «вероятность», «гипотеза», а вышеуказанный сленг появляется 5–10

¹ Фишман Д.А. Кто говорит на каком языке, с кем и когда? // Социоллингвистика и социология языка. Хрестоматия. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. С. 63–75.

² Беликов И.В., Крысин Л.П. Социоллингвистика: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Издательство Юрайт, 2016. С. 31–34.

³ Беликов И.В., Крысин Л.П. Социоллингвистика: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Издательство Юрайт, 2016. С. 66.

⁴ Горбунова И.В. Функциональная систематика англицизмов в русскоязычном сегменте сети Интернет // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. 2011. № 3 (15). С. 141–149; Ильина Т.С., Ионикова Е.П. Англицизмы как специфика в научно-технической терминологии русского языка // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2019. № 4–2. С. 101–109.

⁵ Беликов И.В., Крысин Л.П. Социоллингвистика: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Издательство Юрайт, 2016. С. 33.

раз. В сообществе существует нарратив об употреблении сленга: по мнению некоторых его членов, часто употребляют сленг новички¹. Однако, по данным интервью и наблюдения, сленг чаще используют более уверенные в своем статусе члены сообщества. Кроме того, использование сленга, по словам информанта 19, входит в языковую идентичность рационалистов:

(4) Я: А если вот, например, приходит человек, он вроде как не пользуется сленгом, но говорит очень сложным языком, то какова вероятность, что он «свой»?

И: Слабая. То есть, скорее всего, это человек, который умный и который, скажем так, дотошный [информант 19].

Таблица 1

**Список пяти наиболее частотных слов
(по данным анкетирования)**

Слово	количество вхождений
табуирование, табуировать	201
Консеквенциализм	162
мета (об общении)	160
эпистемическая гигиена	109
заземление, заземлять	101

Таким образом, в языковую идентичность рационалиста входит использование сленга, который сконструирован из присвоенных или придуманных слов для обозначения значимых понятий, но использование ограничено по частотности: слишком частое использование сленга считается как признак новичка.

Языковая политика сообщества рассматривается с двух сторон: во-первых, правила и ограничения, которые накладываются на речевое поведение членов сообщества, а также санкции, кото-

¹ Agha A. Registers of Language // A Companion to Linguistic Anthropology. Blackwell Publishing Ltd, 2004. p. 23–46.

рые следуют за нарушениями этих правил, во-вторых, правила интернет-форума.

Правила речевого поведения в сообществе, по словам информантов, включают в себя точную передачу достоверной информации, что называется *эпистемической гигиеной*. За ее нарушение, например передачу «антинаучной» информации, к ним могут проявить речевую агрессию или обучить их правилам сообщества, предложив предоставить качественные ссылки. Это правило рассматривается и как признак «пространства знания», и как частный случай принципа кооперации Г.П. Грайса. Принцип кооперации, постулированный Грайсом, предписывает следующее: «коммуникативный вклад участников на каждом шаге диалога должен соответствовать тому, что требует совместно принятая цель (направление) диалога»¹. Важно отметить, что для рационалистов характерно эксплицитно обозначать цель диалога, как, например, в примере 5:

(5) Для меня довольно нормально сказать: «[имя], привет, как дела? Мне интересно, что у тебя произошло в тех сферах жизни, которые ты сам считаешь важными» [информант 9].

Кроме *эпистемической гигиены*, подобной максиме качества, также значима максима ясности, соблюдение которой иногда описывается информантами как «дотошность» или «цепляние к словам» («Больше цепляешься к словам – выше социальный статус») и воспринимается как попытка разобраться в сложном вопросе. При этом нередко нарушается максима количества или релевантности. Еще один способ нарушить эти максимы – «мета-обсуждение» или обсуждение «меты», где под «метой» понимаются имплицитные значения, интонация и иное. Такая речевая стратегия напоминает вышеупомянутое проговаривание коммуникативной цели, причем, по словам информанта 19, рационалисты «в избыточной степени избегают имплицатур».

¹ Кронгауз М.А. Семантика: Учебник для студ. лингв. фак. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2005. С. 304.

Эта особенность порождает специфическую стратегию речевого конфликта. В ситуации, когда выражение речевой агрессии, например, оскорбления, не соответствует правилам сообщества, информанты могут использовать правила сообщества, требующие детального проговаривания ситуации, против собеседника:

(6) И: ...все цеплялись за маленькие кусочки слов друг друга, и такой «режим провала» у конфликтов рационалистов, что, поскольку они все такие, там, типа, могут высказать все свои ощущения и так далее, это все очень длинно [информант 2, 2020 г.].

Частный случай языковой политики – коммуникативные правила форума: «мы... не хотим тратить время и силы на разоблачение грязных приемов ведения спора, терпеть грубость, нетактичность и все остальное, что может сделать общение некомфортным. Тем не менее, честность и прямота здесь ценятся»¹. Правила форума повторяют обозначенные участниками сообщества в интервью, что подтверждает, что в данном сообществе разделение на онлайн- и офлайн-части незначимо.

Сообщество рационалистов в настоящем исследовании рассматривается с позиции лингвистической антропологии: как пересекается идентичность рационалиста с языковой идентичностью членов данного сообщества, и какая языковая политика устанавливается в данном сообществе. Для того, чтобы рассмотреть эти понятия, были проведены 1) полуструктурированные интервью, 2) анализ брошюры антикафе «Кочерга» – места, которое позиционирует себя как пространство для рационалистов), 3) включенное наблюдение в интернет-чатах, 4) опрос с помощью онлайн-анкеты и 5) анализ частотности слов, употребленных в LessWrongSlack за период с мая до 31 декабря 2019 г. Сочетание количественных и качественных методов позволяет рассматривать данные с разных перспектив и уточнять полученные в ходе интервью соображения данными частотности и наоборот.

Особенности идентичности рационалистов связаны с тем, что данное сообщество построено как «дополнительное» к научному. При этом «правильный» рационалист – это такой, который

¹ <https://lesswrong.ru/slack/rules> (Дата обращения: 12.01.2021).

может одновременно быть очень точным в своих суждениях и представлениях и при этом эффективно действовать.

Для анализа особенностей языкового поведения в данном сообществе используется концепция «пространств знания» Джона Ло¹. Существование в пространстве, которое воспринимает себя как «научное» или квазинаучное обязывает человека следовать определенным правилам поведения, в том числе коммуникативным правилам. По этой причине созданный в сообществе сленг претендует на академичность и описательность, а те члены сообщества, которые пользуются им свободно, считаются имеющими более высокий статус. Также рассматривается вопрос лингвистического престижа. Значимое число рационалистов свободно пользуется научными терминами и таким образом подчеркивает свой статус, однако эти термины не всегда используются в изначальном значении. Явное использование англицизмов, которое часто выступает фактором престижа, в данном сообществе выявлено не было.

В языковую политику рационалистов входит специфическая культура общения, которая рассматривается как частное выражение максим Грайса и принципа кооперации. В рамках данного сообщества особый упор делается на максимы качества и ясности, а другие становятся подчиненными. Кроме того, знание о максимах Грайса используется как стратегия лингвистического конфликта: информанты «погребают» друг друга под нерелевантной информацией.

Приложение

Прочерки в таблице отражают либо информацию, которая неизвестна, либо такую информацию, которую необходимо скрыть из соображений конфиденциальности.

¹ Руденко Н.И. Сети, знание и реальность: проблематика социальной топологии в концепции Джона Ло // Социология власти. 2012. № 6–7. С. 38–51.

Таблица 2

Список информантов

Код	общая информация об информанте	гендер	время в сообществе
01	обычный: есть в онлайн, не бывает в офлайн	м	2012–2015 г.
02	Скептик	ж	2012–... г.
03	обычный: есть в онлайн, не бывает в офлайн, лингвист	м	2016–... г.
04	обычный: нет в онлайн, посещает «Кочергу»	м	2019–... г.
05	внешний: посещает курсы (в Школе системного менеджмента)	м	–
06	обычный: есть в онлайн, не бывает в офлайн	ж	2017–... г.
07	обычный: есть в онлайн, бывает в «Кочерге»	ж	не указано (> 1 года)
08	Скептик	м	не указано (> 2 лет)
09	Эксперт	ж	не указано (> 2 лет)
10	внешний: близкое общение с рационалистами	ж	–
11	Скептик	м	не указано (> 1.5 лет)
12	Эксперт	м	2012–... г.
13	обычный: есть в онлайн, нет в офлайн	ж	2017–2019 г.
14	обычный: есть в онлайн и в офлайне	ж	2017–... г.
15	Скептик	м	2013–2015 г.
16	Обычный	м	–

Код	общая информация об информанте	гендер	время в сообществе
17	скептик: лингвист	ж	2015–2016 г.
18	внешний: читает тексты рационалистов, лингвист	ж	2013–2015 г.
19	Эксперт	м	ранее 2016 г.
20	представители подобных рационалистам сообществ	—	—

Список литературы и источников

1. Беликов И.В., Крысин Л.П. Социолингвистика: учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: Издательство Юрайт, 2016. 337 с.
2. Горбунова И.В. Функциональная систематика англицизмов в русскоязычном сегменте сети Интернет // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. 2011. № 3 (15). С. 141–149.
3. Земнухова Л.В. Социальные исследования технологий: эволюция и взаимодействие подходов // Экономическая социология. 2018. Т. 19. № 5. С. 113–129.
4. Ильина Т.С., Ионикова Е.П. Англицизмы как специфика в научно-технической терминологии русского языка // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2019. № 4–2. С. 101–109.
5. Интернет-форум LessWrong.com. URL <https://www.lesswrong.com/posts/mLALYcWR4xKw7RRnj/2016-lesswrong-diaspora-survey-results> (дата обращения: 01.02.2021).
6. Кара-Мурза Е.С. Лингвоконфликтология как направление в духе экологии языка // Экология языка и коммуникативная практика. 2014. № 2. С. 55–68.
7. Кронгауз М.А. Семантика: Учебник для студ. лингв. фак. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2005. 352 с.
8. Кронгауз М.А. Лингвистические конфликты в интернете [Электронный ресурс] // Летняя дискуссионная школа Gaidpark. URL: <http://summer.gaidarfund.ru/articles/2879/tab1>. 29.06.2017 (Дата обращения: 30.05.2020).

9. Руденко Н.И. Сети, знание и реальность: проблематика социальной топологии в концепции Джона Ло // Социология власти. 2012. № 6–7. С. 38–51.
10. Фишман Д.А. Кто говорит на каком языке, с кем и когда? // Социолингвистика и социология языка. Хрестоматия. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. С. 63–75.
11. Штейнберг И.Е., Ковалев Е.М. Качественные методы. Полевые социологические исследования. СПб.: Алетейя, 2009. 356 с.
12. Agha A. Registers of Language // A Companion to Linguistic Anthropology. Blackwell Publishing Ltd, 2004. P. 23–46.
13. Berger P.L., Luckmann T. The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge. 1966. 249 p.
14. Duranti A. Linguistic Anthropology: Cambridge Textbooks in Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 422 p. doi:10.1017/CBO9780511810190.
15. Law J. STS as a method // The Handbook of Science and Technology Studies. The MIT Press, 2017. P. 31–58.
16. Hall K., Bucholtz M. Language and Identity // A Companion to Linguistic Anthropology. Blackwell Publishing Ltd, 2004. p. 369–394. doi: 10.1002/9780470996522.
17. Hill S.C. The Formation of the Identity as a Scientist // Science Studies. Vol. 8 (1). 1995. P. 53–72.
18. Kahneman D., Tversky A. Rational Choice and the Framing of Decisions // The Journal of Business, Vol. 59 (4), Part 2: The Behavioral Foundations of Economic Theory. 1986. P. 251–278.
19. Korobov M. Morphological Analyzer and Generator for Russian and Ukrainian Languages // Analysis of Images, Social Networks and Texts. 2015. p. 320–332. DOI: 10.1007/978-3-319-26123-2_31.
20. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. New York, NY: Routledge Classics, 2002. 544 p.
21. Schwartz B. What does it mean to be a Rational Decision Maker? // Journal of Marketing Behavior. № 1. 2015. P. 113–146. doi: 10.1561/107.000000007.
22. Spolsky B. Language Policy. Cambridge: Cambridge University Press. 2004. doi: 10.1017/S004740450808007X.
23. Thorne S.L., Black R.W. Identity and Interaction in Internet-Mediated Contexts. // Identity Formation in Globalizing Contexts. New York: Mouton de Gruyter, 2011. P. 257–278.

**КОНСТРУИРОВАНИЕ ПАМЯТИ
В СРЕДЕ РУССКИХ РОДНОВЕРОВ
(НА ПРИМЕРЕ ЭКСКУРСИИ
К ЧЕРТОВУ ГОРОДИЩУ
В КАЛУЖСКОЙ ОБЛАСТИ)**

Аннотация. *В статье анализируется то, каким образом конструируется историческая память в среде русских родноверов. В статье обозначена цель проведения подобных мероприятий в контексте родноверия как вероучения: формирование и укрепление непосредственно родноверческой религиозной идентичности, а также возведение преемственности собственного вероучения к дохристианским верованиям, практикам и традиции, существовавшим в этой же местности. Выделены методы, с помощью которых она достигается: формирование мнения о том, что сведения об истории городища намеренно скрываются «официальной историей», «официальной наукой» и «официальной хронологией», обмен личным опытом наблюдения явлений, интерпретирующихся как паранормальные, и включение в экскурсию обрядовых действий – в частности, поминальной трапезы.*

Ключевые слова: *неоязычество, родноверие, идентичность, память, конструирование, местность, Калуга, Чертово Городище, Угра, религия, обряд, экскурсия, 2017*

Abstract. *The article analyzes how historical memory is designed among Russian rodnovers. The article outlines the purpose of such events in the context of rodnovery as a creed: the formation and strengthening of a directly related religious identity, as well as the construction of the continuity of one's*

own creed to pre-Christian beliefs, practices and traditions that existed in the same area. The methods by which it is achieved are highlighted: the formation of an opinion that information about the history of the settlement is deliberately hidden by “official history,” “official science” and “official chronology,” the exchange of personal experience in observing phenomena interpreted as paranormal, and the inclusion of ritual actions in the excursion - in particular, a memorial meal.

Key words: *neopaganism, rodnoverie, identity, memory, construction, locality, Kaluga, Devil’s Settlement, Ugra, religion, rite, excursion, 2017*

Для сообществ русских родноверов как частного случая современного язычества, или же неоязычества, интерпретация разного рода артефактов, объектов и локаций в ключе принадлежности (действительной или мнимой) к дохристианским верованиям славян – это инструмент создания их собственной традиции. Таким образом, обосновывается право на возведение преемственности к ним. Примером такой интерпретации можно назвать урочище Чертово Городище в Калужской области.

Данная статья посвящена тому, как интерпретируются связанные с ним данные археологии, и как они подаются в неоязыческом сообществе как группе верующих. Это будет рассмотрено на примере анализа содержания экскурсии на урочище, проведенной 12 августа 2017 г. информантом N – основателем и долговременным лидером одного из крупных сообществ родноверов в составе крупного объединения общин родноверов – Союза славянских общин Славянской родной веры (ССО СРВ). Ее особенностью, как считает автор этой статьи, можно назвать то, что светское по своему формату мероприятие – экскурсия в заповедник – становится конструирующим традицию событием за счет включения в нее элементов нарратива, привязывающих родноверческую систему верований к дохристианским верованиям древних славян, а также религиозного действия – по сути, поминального обряда.

В статье не ставилось задачи установления терминологических различий между понятиями «язычество», «неоязычество», «современное язычество», «родноверие» и связанными с ними обозначениями приверженцев соответствующего мировоззрения. Так как вопрос о содержании дохристианских славянских верований в статье не затрагивается, а конструирование традиции рассматривается на примере авторской экскурсии представителя конкретной организации русских родноверов, представляется оправданным в тексте употреблять их в качестве синонимов.

Право на это, на взгляд автора, дает то, что ССО СРВ, участником которого является проводивший экскурсию информант, использует в программных документах понятия «родная вера», «родноверие» и «язычество», а также самоназвание «родноверы», как равнозначные. В частности, устав организации гласит: *«Участники Союза являются последователями исконной веры наших Предков, названной в период христианизации Руси «языческой верой славян», а в настоящее время именуемой Славянской Родной Верой. <...> Отдельным родновером ССО СРВ является гражданин РФ, придерживающийся вероучения Славянской Родной Веры, постоянно проживающий на территории Российской Федерации, согласный с настоящим Уставом ССО СРВ, целями и задачами ССО СРВ»*¹². ССО СРВ также ставит одной из своих задач издание печатного журнала о язычестве «Родноверие»³. В совместном заявлении ССО СРВ и движения «Круг языческой традиции» в 2009 г. словом «родноверие» было обозначено славянское неоязычество как частный случай современного язычества в целом, которое при этом было противопоставлено идеям ряда авторов. *«В последнее время в средствах*

¹ Устав ССО СРВ (с изменением принятым 17.07.15 года на Вече ССО СРВ) // Союз славянских общин Славянской родной веры. 14.09.2019. <https://www.rodnovery.ru/dokumenty/ustav-ss0-srv> (Дата обращения: 26.02.2021).

² Устав ССО СРВ (с изменением принятым 17.07.15 года на Вече ССО СРВ) // Союз славянских общин Славянской родной веры. 14.09.2019. <https://www.rodnovery.ru/dokumenty/ustav-ss0-srv> (Дата обращения: 26.02.2021).

³ Кто мы есть и что мы делаем // Союз славянских общин Славянской родной веры. 25.03.2019. <https://www.rodnovery.ru/dokumenty/kto-my-est-i-chto-my-delaelm> (Дата обращения: 26.02.2021).

массовой информации разного уровня, электронных и бумажных, в популярной литературе и на научных конференциях, а также в ряде общественных и компетентных органов резко выросла тенденция к отождествлению современного языческого движения с последователями и сторонниками взглядов таких людей, как: Валерий Чудинов, Николай Левашов, Геннадий Гриневич, Александр Хиневич, Алексей Трехлебов. Декларируемые ими воззрения, хотя и являются авторским творчеством упомянутых граждан или их сознательной провокацией, подаются как образцы языческих взглядов и языческого миропонимания. <...> Ни при каких обстоятельствах мы не можем считать данных авторов и сочинителей идеологами современного язычества (в том числе славянского – родноверия) и выразителями идей традиционной культуры»¹, – говорится в нем.

Информант N проводит экскурсии на Чертово Городище по мере сбора желающих, обычно два или три раза в год. Он начал проводить их в 1997 г. Насколько известно автору этой статьи, до сих пор их содержание не описывалось исследователями.

Автор получил приглашение принять участие в экскурсии непосредственно от информанта, вступив в заведенное для координации сообщество в социальной сети «ВКонтакте». Объявление о ней было также размещено в группе ССО СРВ «ВКонтакте»². Автор был одним из около трех десятков участников экскурсии. Стоит отметить, что пятеро из них на тот момент являлись абитуриентами «Училища Родной Веры Славян» при ССО СРВ. Сайт организации описывает его деятельность так: «При Союзе действует Училище Славянской Родной Веры, ученики которого вовлекаются в научно-исследовательский труд, изучают археологию, этнографию и фольклор славянских народов, принимают

¹ Официальное заявление Круга Языческой Традиции и Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры от 25 декабря 2009 года «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве» // Союз славянских общин Славянской родной веры. 07.01.2019. <https://www.rodnovery.ru/dokumenty/opodmenakh-ponyatij> (Дата обращения: 26.02.2021).

² Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры. 26.07.2017. https://vk.com/wall-3787978_2123 (Дата обращения: 26.02.2021).

участие в реконструкциях»¹. Об этом информант N сказал перед ее началом², это также было отражено в посвященной экскурсии объявлении на странице сообщества³.

Стоит остановиться на том, что представляет собой урочище Чертово Городище. Это – древнее городище, расположенное на правом берегу реки Чертовской, притоке реки Жиздры. В настоящее время оно входит в территорию национального парка Угра, а участок, на котором оно расположено, находится в двух административных районах – Козельском и Перемышльском. Оно было открыто и обследовано в 1987 г. археологом А.С. Фроловым, ряд исследований на нем с 1991 г. провел О.Л. Прошкин⁴.

В III–V вв. н. э. там обитали племена восточных балтов, а в IX–X вв. эту местность осваивали славяне. На городище сохранились элементы защитных сооружений – в частности, древнего земляного вала. О.Л. Прошкин сообщает об обнаружении остатков сгоревших деревянных строений и каменных оборонительных конструкций⁵.

В X в. на городище произошел большой пожар, часть стены обрушилась и рухнула по склону. После этого место посещалось, там было обнаружено захоронение – останки трупосожжения, положенные там уже после пожара. Тем не менее жизнь на нем прекратилась после X в., а разрушения, скорее всего, были вызваны боевыми действиями. О.Л. Прошкин предполагает, что конфликт был связан с процессом «окняжения», т.е.

¹ Кто мы есть и что мы делаем // Союз славянских общин Славянской родной веры. 25.03.2019. <https://www.rodnovery.ru/dokumenty/kto-my-est-i-chto-my-delaeam> (Дата обращения: 26.02.2021).

² Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

³ Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры. 26.07.2017. https://vk.com/wall-3787978_2123 (Дата обращения: 26.02.2021).

⁴ Прошкин О. Л. Предметы вооружения и конского снаряжения с Чертова городища. // Краткие сообщения Института археологии РАН. 2013. № 228. С. 64–75. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=19411526>. С. 64.

⁵ Прошкин О. Л. Оборонительные сооружения Чертова Городища: результаты археологического изучения // Археология Подмоскovie. 2016. № 12. С. 64–81. <https://elibrary.ru/item.asp?id=43844120>. С. 76.

подчинения племенных территорий княжеской власти¹.

Селение, по его мнению, могло иметь и культовый характер. Такой вывод О.Л. Прошкин делал из того, что за ним не просматривалось сельскохозяйственного или ремесленного значения, но присутствовали каменные конструкции, назначение которых неясно, и мощные оборонительные сооружения: *«Степень археологической изученности Чертова Городища и его ближайших окрестностей пока не позволяет сделать более или менее однозначный вывод о его функциональном назначении в существовавшей поселенческой системе этого региона. Расположение городища в стороне от основных водных магистралей региона, в зоне слабоплодородных почв, отсутствие развитой инфраструктуры (селища-посада и других селищ), отсутствие ярко выраженного мощного культурного слоя, находок орудий труда, а также следов какого-либо производства не предполагает его торгово-ремесленное и сельскохозяйственное назначение. В то же время функционирование оборонительных сооружений (стена, эскарп), наличие в слабовыраженном культурном слое большого числа находок различного функционального назначения, присутствие пока не понятных нам каменных конструкций и, вероятно, культовых объектов в виде камней с углублениями, склоняет к определению его в качестве культового места, а возможно и убежища. Аналогии подобному поселению этого периода на верхней Оке пока неизвестны. Наличие культовых центров у населения роменской культуры, как на ее основной территории, так и на окраинах, вполне вероятно»*².

Деталь, добавляющая интереса к городищу именно со стороны родноверов, косвенно говорящая о гигантском масштабе покоящегося в лесу утраченного городища, – это существование легенды о его возникновении. В XIX в. она была внесена архимандритом

¹ Прошкин О. Л. Чертово Городище и Супруты – яркие памятники роменской эпохи на верхней Оке // Русский сборник. Брянск, 2016. С. 113–119. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26259405>. С. 119.

² Прошкин О. Л. Чертово Городище и Супруты – яркие памятники роменской эпохи на верхней Оке // Русский сборник. Брянск, 2016. С. 113–119. <https://elibrary.ru/item.asp?id=26259405>. С. 117.

Троице-Сергиевой лавры Леонидом (в миру – Лев Александрович Кавелин) в книгу «История церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи»¹. А на сайте ССО СРВ она включена в репортаж об одной из экскурсий².

Эта история повествует о сватовстве черта к крестьянской дочери. Крестьянин, согласно ей, поставил черту условие: взять его дочь в жены он сможет, если построит за ночь («до петухов») огромный каменный дворец в лесу. Черт взялся за работу, но обнаружил, что в округе нет каменоломен и строить дворец ему не из чего. Тогда он позвал других чертей, которые стали таскать камни издалека, но до петухов не справились, а побросали валуны вокруг места строительства как придется. Речка, которую нужно пересечь, чтобы добраться до городища, называется Любуша – по такой же легендарной версии, это имя дочери крестьянина. Из речки в ходе экскурсии предлагается умыться, прежде чем идти дальше³.

В контексте конструирования памяти неоязычниками эта легенда, включенная в состав экскурсии, работает на создание недоверия к «официальной» истории, якобы скрывающей подлинную информацию о древности и значении городища. В «Истории церкви в пределах нынешней Калужской губернии», к примеру, оно названо развалинами единой постройки огромной величины. Экскурсовод же ссылаясь на якобы бытовавшее в XIX в. обозначение местными жителями городища как недостроенного замка. Взрывные работы, которые действительно проводились на урочище (сохранилась, например, скала с написанным на ней именем рабочего, каменотеса Дрозденко, и датой проведения работ – это 1932 г.), как видим, интерпретируются как предприятие, проводившееся для того, чтобы скрыть историю городища. По

¹ История церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи / Сост. иером. Леонид. – Калуга: тип. Губ. Правл., 1876. – 316 с. // ФГБУ РГБ (Федеральное государственное бюджетное учреждение «Российская государственная библиотека»). С. 218–219.

² Журавлева Виктория. Дорога. Путешествие на Чертово Городище. // Союз славянских общин Славянской родной веры. 31.05.2016.

³ Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

версии информанта, в это время остатки каменных строений целенаправленно уничтожались взрывами:

«Местные жители еще в XIX веке описывали это место не так, как мы сейчас с вами увидим. Они описывали недостроенный замок. Я потом покажу, почему они так описывали, но имейте в виду: мы придем сейчас на развалины городища. То, что там было раньше – это действительно как недостроенный замок. Камни стояли наверху, многие камни взорвали, убрали в 32-м году, потом в 50-х годах шли взрывные работы. Для чего это делалось, сказать сложно: дело в том, что эти камни не пошли ни на какие работы, просто был дан наряд взорвать, попытались там что-то вывезти. Этот песчаник не шел на насыпку железной дороги-узкоколейки, от Козельска которую хотели строить, просто камни были взорваны и со своего места стащены этими взрывами. Представить, как это выглядело на самом деле, мы только умозрительно можем. <...> Не пошли эти камни на строительство узкоколейки. Поэтому этот памятник архитектуры, а может, чего-то еще памятник – был разрушен специально. <...> Что на самом деле тут было – мы можем только предполагать, как недостроенный замок. Представьте, что все это было покрыто мхом светящимся (на Чертовом Городище действительно обитает мох, который светится в темноте – прим. автора)»¹.

В целом, слова «официальная история», «официальная наука», «официальная хронология» произносятся в ходе экскурсии часто, и в негативном контексте. Даже сквозняк из пещер в национальном парке интерпретируется как косвенное подтверждение наличия еще не обнаруженных археологами подземелий:

«Если тут было городище-святилище, то есть вход в подземелье, сто процентов. Здесь точно сквозняк идет»². То же самое можно сказать и об общей интерпретации работы археологов на урочище:

¹ Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

² Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

«Об этом месте знают три археолога. Первый, который его выкопал (речь об Андрее Фролове и его исследовании в 1987 г. – прим. автора). Второй, который официально копал: но его сейчас нет, он в Израиль уехал, Прошкин (Олег Прошкин – прим. автора). На основании его (урочища – прим. автора) написал книгу «Чертово городище». Скромно умолчал, что у славян здесь в IX веке были каменные стены — какие у славян могут быть в IX веке каменные стены? В IX веке, в 839 году – каменные стены. Многие вещи в истории умалчиваются»¹.

В Израиль, насколько удалось выяснить автору, О.Л. Прошкин не уезжал. Таким образом, развивается, приобретая антисемитский окрас, идея того, что история городища не только недостаточно изучена по причине недостатка информации и данных археологии, но и намеренно скрывается.

Опосредованно присутствует в экскурсии и контрправославная тема, также связанная с якобы замалчивающейся историей городища. В частности, участникам экскурсии рассказывается, что местные жители якобы еще в XIX в. говорили, что когда-то вокруг городища местность была покрыта фигурами – каменными изваяниями. Эти фигуры, по мнению информанта, либо были увезены на строительство Оптиной пустыни, и их надо искать в ее фундаменте, либо были спрятаны в окрестных лесах:

«Здесь когда-то местные крестьяне говорили, что все было утыкано изваяниями фигур каменных. Одна такая фигура известна нам сейчас как Козельский крест, стоит около Козельского музея краеведческого. На самом деле это обточенная фигура Макоши, богини, которая призывает долю, урожай. Здесь, скорее всего, они действительно были, но строилась Оптина пустынь, камни отсюда вывозились на строительство Оптиной пустыни в XVIII веке. Что-то осталось, увезли, вот этот крест пообтесали, сделали крестом, молодцы. Остальное надо искать, скорее всего, фундамент Оптиной пустыни. Либо какие-

¹ Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

е-то, может быть, фигуры, они и здесь заныканы, спрятаны»¹.

Экскурсовод выстраивает волшебное и таинственно выглядящую картину. Она работает на подтверждении версии археолога О.Л. Прошкина, которой в целом придерживается экскурсовод, о культовом характере городища.

«Почему они – жители – бились за это место? Потому что это было культовое место, перенесены сюда были какие-то культовые предметы – я предполагаю, его защищали до последней капли крови»².

В пользу этой версии, по мнению экскурсовода, говорит и именно обилие сделанных на городище находок, в том числе украшений. По его мнению, их не собирали после разрушения поселения в силу его сакрального статуса. Это, в том числе, призвана подтвердить и демонстрация плодов его собственных раскопок на городище: некоторые из найденных предметов он показывает собравшимся³.

Ощущение сакральности городища и его статус «места силы», где происходят необъяснимые явления, поддерживают также описания якобы происходивших на нем уже с самим экскурсоводом и участниками экскурсии необъяснимых явлений. Репортаж об одной из них, размещенный на сайте ССО СРВ, гласит:

«Словно точка пересечения миров и времени. После поездки на это место силы меняется судьба человека... Довольно часто в этом месте происходит такой феномен, как «блуждание в трех соснах». Компас в этих местах иногда ведет себя довольно странно, как и дозиметр, не говоря уже о времени, которое здесь искривляется. А проверенная техника частенько тут глючит»⁴.

¹ Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

² Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

³ Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС и др.

⁴ Журавлева Виктория. Дорога. Путешествие на Чертово Городище. // Союз славянских общин Славянской родной веры. 31.05.2016.

Сам экскурсовод рассказывает об одной из предыдущих экскурсий так:

«Как-то раз, в конце 1990-х гг., собрав небольшую группу, мы решили отправиться на Чертово Городище с ночевкой. К вечеру женщины из нашей группы пошли мыть посуду в Любуше. Как вдруг затрещали ветки, стали ломаться, слышался непонятный шум, который приближался к женщинам, при этом никого не было видно, кто бы мог ломать ветки или наступать на них. С ужасом и криками они бросились бежать к палаткам. Но на этом не закончилось. Ближе к утру я услышал крики. Женщины из соседней палатки выбежали как ошпаренные. Выяснилось, что внезапно нижний край у палатки поднялся, но никого при этом не было. После этого никто из них уже не спал, и до утра возвращаться в палатки не стал»¹.

Он пересказывал и историю собственного похода за спрятанным в лесу кладом. Якобы несколько лет назад каждый раз, когда он собирался на городище за ним, начиналась буря, а когда собрался уже окончательно, то увидел, что место, к которому он шел, после грозы завалило буреломом, и к нему стало не пройти.

На этом этапе в рассказ включаются и те из участников экскурсии, которые уже знакомы с городищем. Один из них, в частности, рассказывал о неких «темных фигурах», которые якобы наблюдались еще в 1996 г. у палаток в лесу неподалеку от урочища. Другой тут же вспоминает о том, что во время проведения в лесу обряда видел схожую, и даже якобы зафиксировал ее на фото пленку, которую хранит в своем архиве. Рассказываются истории о том, что на городище слышны мужские и женские голоса, говорящие на непонятном языке; в ходе обсуждения высказывается предположение, что это голоса тех, кто погиб, когда оно было уничтожено².

К этому экскурсовод добавляет описание собственно культового комплекса, тоже со ссылкой на «официальных историков»:

¹ Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

² Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): др.

«Вот здесь поминальный был комплекс найден уже "официальными археологами": низкие столы, низкие скамьи; как у нас на Красотынке (Красотынка – это обрядовый комплекс ССО СРВ в Калужской области – прим. автора) – так и здесь было»¹.

Наконец, экскурсия завершается действием, которое можно охарактеризовать как религиозное. Это – поминальная трапеза по душам убитых на Чертовом Городище, по словам информанта – только его защитников. Снедь для нее, или же «страда», берется с собой: это выпечка, мед, сгущенное молоко. Их оставляют на одном из камней на городище. Она не употребляется в пищу, она остается в лесу как дар для умерших. Общая трапеза обычно присутствует в проводящихся ССО праздниках, сопровождая непосредственно обрядам, а данном же случае она становится формой поминовения усопших.

Произнесенную тогда экскурсоводом речь тоже стоит процитировать, так как она, в целом, подводит итог экскурсии и ее назначению:

«Братья-славяне, мы сейчас с вами посетили место, которое без преувеличения можно назвать одним из очагов нашей культуры славянской, который полностью не раскрыт, его пытаются как-то принизить, выдать за какой-то памятник геологии. На самом деле с ним связана история развития нашего края, то, что мы с вами сейчас говорим на славянском языке, на русском языке, одном из славянских. Наши предки пришли сюда много-много сотен лет назад, начали завоевывать этот край, заселять, который был заселен уже другими нашими предками, балтскими племенами, родственниками литовцев и латышей по языку. И сейчас мы с вами положили дары поминальные для того, чтобы они не обижались на нас: они не захоронены, если, конечно, этим заняться, можно было бы действительно захоронить всех. Это их общая братская могила получилась. Их потомки, их соседи, не пришли сюда и не начали ничего строить, потому что здесь действительно такой ужас творился, что они ничего не тронули, просто пришли, забыли и ушли. С годами все это забылось, люди

¹ Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

стали сочинять какие-то легенды про чертей, петухов и так далее, но в нашей с вами власти, в наших с вами возможностях вернуть этому месту историческое значение – это каменный город все-таки наших предков вятичей был»¹.

Таким образом, возвращение исторического значения места состоит из реконструкции его истории, якобы намеренно скрывающейся. И одновременно – выстраивания преемственности родноверческой традиции с той, носителями которой в древности были обитатели городища, память которых почитается уже современным обрядовым действием.

Подводя итог разговору об экскурсии на Чертово Городище, хочется отметить, что в контексте конструирования памяти она работает на поддержание и укрепление веры, непосредственно религиозного мироощущения. Экскурсию ведет, фактически, лидер сообщества верующих для своей паствы. Это делает ее формой проповеди, что обуславливает и концепцию истории урочища, и то, как она подается. Отсюда – акцент на сакральное значение городища, на представление его «места силы», на котором наблюдаются необъяснимые явления. Той же цели служат и сравнение с Красотынской, и, наконец, погребальная трапеза в финале.

Это конструирование памяти построено на интерпретации имеющихся данных о городище в конспирологическом духе: как неполных, сознательно скрывающихся от общественности. Ироничное замечание о якобы эмигрировавшем в Израиль археологе говорит и о следах ксенофобии. Однако представляется, что присутствие в нем специфически религиозного и даже обрядового компонента, не избавляя исследователя от необходимости давать оценку этим явлениям, добавляет и обязанность подходить к родноверческой идентичности как к религиозной, не сводя к ним или к варианту этнического национализма. Именно это стоит отмечать, говоря о родноверах – религиозный аспект их деятельности и идентичности в целом, и – конструирования памяти.

¹ Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.): КВС.

Список литературы и источников

1. Журавлева Виктория. Дорога. Путешествие на Чертово Городище [Электронный ресурс] // Союз славянских общин Славянской родной веры. 31.05. 2016. URL: <https://www.rodnovery.ru/stati/816-doroga-puteshestvie-na-chjortovo-gorodishche> (Дата обращения: 26.02.2021).
2. Официальное заявление Круга Языческой Традиции и Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры от 25 декабря 2009 г. «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве» [Электронный ресурс] // Союз славянских общин Славянской родной веры. 07.01.2019. URL: <https://www.rodnovery.ru/dokumenty/o-prodmenakh-ponyatij> (Дата обращения: 26.02.2021).
3. История церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи / Сост. иером. Леонид. – Калуга: тип. Губ. Правл., 1876. 316 с.
4. Кто мы есть и что мы делаем [Электронный ресурс] // Союз славянских общин Славянской родной веры. 25.03.2019. URL: <https://www.rodnovery.ru/dokumenty/kto-my-est-i-hto-my-delaem> (Дата обращения: 26.02.2021).
5. Полевые материалы автора. Экспедиция в Козельский и Перемышльский р-н Калужской обл. Август 2017 г. (информанты: КВС и др.).
6. Прошкин О. Л. Предметы вооружения и конского снаряжения с Чертова городища. // Краткие сообщения Института археологии РАН. 2013. № 228. С. 64–75.
7. Прошкин О.Л. Оборонительные сооружения Чертова Городища: результаты археологического изучения // Археология Подмосковья. 2016. № 12. С. 64–81.
8. Прошкин О.Л. Чертово Городище и Супруты – яркие памятники роменской эпохи на верхней Оке // Русский сборник. Брянск, 2016. С. 113–119.
9. Устав ССО СРВ (с изменением принятым 17.07.15 года на Вече ССО СРВ) [Электронный ресурс] // Союз славянских общин Славянской родной веры. 14.09.2019. URL: <https://www.rodnovery.ru/dokumenty/ustav-sso-srv> (Дата обращения: 26.02.2021).

**ВАУЛИ ПИЕТТОМИН – «РАЗБОЙНИК» ИЛИ
«ЗАЩИТНИК БЕДНЫХ»? (ПО МАТЕРИАЛАМ
ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИХ РАБОТ, АРХИВНЫХ И
ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ)**

Аннотация. *В статье рассматривается формирование образа Ваули Пиеттомина и возглавляемого им движения хантыйской и ненецкой бедноты во второй четверти XIX в. в исторической памяти указанных народов и российской исторической науке. Автор приходит к выводу, что в дореволюционной историографии господствовала точка зрения, согласно которой Ваули Пиеттомин и его сообщники являлись «бунтовщиками». В советской историографии исследователи считали, что его движение являлось ответной реакцией на эксплуатацию малочисленных народов севера Сибири со стороны царской администрации, русских купцов и промышленников, а также представителей местной знати. В современной историографии ученые признают, что данное движение оставило большой след в истории хантов и ненцев, однако они не стремятся показывать Ваули как бескорыстного лидера в борьбе за права бедного хантыйско-ненецкого населения.*

Ключевые слова: *Ваули Пиеттомин, Сибирь, ханты, ненцы, вторая четверть XIX в., историческая память*

Abstract. *The article considers the formation of the image of VauliPiettomina and the Khanty and Nenets poor movement led by him in the second quarter of the 19th century in the historical memory of these peoples and Russian historical science. The author concludes that pre-revolutionary historiography was dominated by the view that VauliPiettomina*

and his accomplices were “rebels.” In Soviet historiography, researchers believed that his movement was a response to the exploitation of the small peoples of the north of Siberia by the tsarist administration, Russian merchants and industrialists, as well as representatives of the local nobility. In modern historiography, scientists recognize that this movement has left a big mark on the history of the Khanty and Nenets, but they do not seek to show Vauli as a selfless leader in the struggle for the rights of the poor Khanty-Nenets population.

Key words: *Vauli Piettomin, Siberia, Khanty, Nenets, the second quarter of the 19th century, historical memory*

Ваули Пиеттомин (Вавле Ненянг) происходил из небогатой ненецкой семьи из рода Ненянг и являлся организатором выступления хантыйской и ненецкой бедноты против богатых старшин, которое продолжалось с конца 1820-х гг. по начало 1841 г. с перерывом в 1839 г., когда Ваули был арестован, а затем бежал из заключения. Основным методом борьбы Вавле Ненянга и его сообщников являлся отбор оленей у богатых сородичей и передача их бедным. В январе 1841 г. он с ближайшими соратниками был арестован при походе на Обдорск (ныне Салехард). Большую роль в его задержании сыграл обдорский мещанин Нечаевский, повлиявший на решение Ваули вступить в Обдорск с небольшой группой сообщников. Сведения о судьбе Вавле Ненянга теряются с 1843 г., когда он был осужден и сослан в Восточную Сибирь.

Ваули Пиеттомин оставил значительный след в истории малых народов севера Сибири, так как он возглавлял крупнейшее движение хантов и ненцев в XIX в., которое включало в себя до 40 человек. История выступления была рассмотрена во многих научных трудах и отразилась в архивных и этнографических источниках, при этом в зависимости от их специфики в них обнаруживаются разные оценки движения и личности Ваули. Поэтому целью данной работы является анализ определенных выше материалов об этом движении с тем, чтобы понять, как формировался образ

Ваули и возглавляемого им выступления в исторической памяти указанных народов и российской исторической науке.

Одной из первых дореволюционных работ, где была затронута тема выступления Ваули Пиеттомина, являлся труд этнографа Сибири и Средней Азии Н.А. Абрамова «Описание Березовского края»¹. На двух страницах автор описал ход движения с 1839 по 1841 г., но им были допущены ошибки в ряде имен. Так, например, мещанина Нечаевского он называл Нечальским. Говоря о Ваули, Н.А. Абрамов использовал в его отношении такое определение, как «бунтовщик»². Автор заключает свой рассказ сведениями о планах Вавле Ненянга и его сообщников при походе на Обдорск: напасть на поселение ночью, «зажечь церковь и идти по домам колоть русских и, разграбив их, удалиться за реки Таз и Енисей»³, что, как известно, совершено не было.

Описание движения также было представлено в работе «Сибирские инородцы в XIX столетии» этнографа С.С. Шашкова⁴. В нем автор называл Ваули и его соратников «бунтовщиками». Кроме того, он подчеркивал, что Ваули при организации похода на Обдорск обещал своим сообщникам, что «понижит цены на все продаваемые купцами припасы, что вместо взимаемого в казну ясака в 2 песца, он установит по одному и будет повелителем всей северной стороны Урала»⁵. Как и Н.А. Абрамов, С.С. Шашков перечисляет планы движения на Обдорск и дальнейших действий Ваули и его соратников.

Изложение событий выступления мы встречаем в работе З.А. Барша «Обдорский возмутитель»⁶. Его статья была основа-

¹ Абрамов Н.А. Описание Березовского края // Записки Императорского русского географического общества. Кн. XII. СПб.: Тип-я Императорской Академии наук, 1857. С. 356–357.

² Там же. С. 356.

³ Там же. С. 357.

⁴ Шашков С.С. Исторические этюды. В 2 т. СПб.: Тип-я А. Моригеровского, 1872. Т.2. С. 220–221.

⁵ Там же. С. 220–221.

⁶ Барш З.А. Обдорский возмутитель // Русская старина. СПб.: Тип-я Балашева, 1881. Т. XXXII, кн. 10. С. 377–386.

на на устных свидетельствах, вероятнее всего, жителей Обдорска и кочевавших неподалеку «инородцев», так как автор не дает точной информации об источнике своих знаний. С уверенностью можно сказать, что работа не базировалась на официальных материалах. З.А. Барш объяснял это тем, что дело о движении Ваули, которое должно было храниться в Тобольском губернском суде, по его прошению не было найдено. Поэтому в самом начале работы автор пишет, что ВавлеНенянг подошел к Обдорску в 1844 г. или 1845 г. (в действительности – в 1841 г.).

Говоря о выступлении Ваули до похода на Обдорск, автор писал: «В начале 1840-х годов, в березовской тюрьме (...) можно было видеть арестанта-самоеда, лет под 40, среднего роста, крепко сложенного, с красивым и энергичным лицом и весьма умными глазами. Это был Вауль»¹. Далее З.А. Барш объяснял причину, из-за которой Ваули попал в тюрьму, а именно отбор оленей вместе со своей «шайкой» у богатых сородичей и их задача малоимущим. Причем он подчеркивал, что Ваули не отказывался брать для себя львиную часть украденных оленей. «К убийствам он никогда не прибегал, да и не было надобности», так как сородичи, по словам автора, не сопротивлялись ему². В дальнейшем Ваули был сослан в Енисейскую губернию (в реальности – в Сургутский уезд Тобольской губернии), откуда сбежал и организовал поход на Обдорск «с тем, чтобы взять его, отобрать сданный уже ясак и раздать его обратно, а самому сделаться полновластным господином, уничтожив ненавистного ему князя Таймина (Тайшина)...»³. Автор заключает свое повествование тем, что ВавлеНенянг и ряд его соратников были арестованы и осуждены на каторжные работы.

Со статьей З.А. Барша связана работа члена Тобольского губернского музея П.П. Славнина «Самоеды-грабители в Обдор-

¹ Барш З.А. Указ. соч. С. 382.

² Там же. С. 383.

³ Там же. С. 383.

ском крае»¹. Первая часть его заметки полностью повторяет все основные положения труда З.А. Барша, включая описание значимости Ваули среди сородичей. П.П. Славнин считал Вавле «грабителем», «возмутителем» и «смельчаком»². Вторая часть его работы была посвящена выступлению тех соратников Ваули, которые не были арестованы. Они объединились в 1856 г. в банду под руководством Пани Ходина. П.П. Славнин писал, что «Вауль глубоко пустил корни, – и снова началось возмущение, произведенное его последователями, которое породило среди инородцев севера страх и озабоченность»³. В результате банда была обезврежена в конце 1856 г.

В работе биолога, географа и путешественника Б.М. Житкова «Полуостров Ямал» мы впервые встречаем утверждение, что движение Ваули Пиеттомина являлось для самоедов⁴ важной вехой в их истории⁵. Так, автор спрашивал у одного из самоедов, «давно ли (был) поставлен старый сгнивший сядай⁶, стоявший на мысу над озером. “Наверно, до Ваули”, – отвечал самоед»⁷.

В итоге в дореволюционной историографии преобладала точка зрения, согласно которой Ваули Пиеттомин и его сообщники являлись «бунтовщиками». Однако при этом некоторые авторы работ того времени все равно признавали, что выступление Ваули Пиеттомина было значимым событием в истории хантов и ненцев. Возможно, на их позицию достаточно сильно повлияли свидетельства очевидцев выступления или слышавших о нем, в число которых включались не только жители Обдорска, но и кочевавшие рядом «инородцы».

¹ Славнин П. Самоеды-грабители в Обдорском крае // Ежегодник Тобольского губернского музея 1909 г. Тобольск: Тип. Епархиального брат-ва, 1911. Вып. XIX. Ч. 2. С. 1–10.

² Славнин П. Указ. соч. С. 1, 3.

³ Там же. С. 4.

⁴ Единое название малочисленных народов Сибири, таких как ненцы, энцы, нганасаны, селькупы.

⁵ Житков Б.М. Полуостров Ямал. СПб.: Тип-я М.М. Стасюлевича, 1913. 349 с.

⁶ Деревянный идол.

⁷ Житков Б.М. Полуостров Ямал. С. 226.

Говоря об анализе движения Ваули Пиеттомина в работах советских исследователей, нельзя не упомянуть труд историка В.Г. Карцова «Очерк истории народов Северо-Западной Сибири»¹. Автор дает краткий пересказ хода восстания. Исследователь считал, что «мятеж Ваули» являлся последней попыткой ведения активной борьбы ненцев и хантов со своими угнетателями (царской администрацией, местной знатью, русскими купцами)². По мнению ученого, самодержавие обрекало местные народы на нищету, голод и вымирание.

Одной из важных работ по указанной теме является статья «Из истории ненецкого народа 30–40-х годов XIX в. (Движение Ваули Пиеттомина)»³. Эта работа примечательна тем, что в ней впервые были широко опубликованы архивные материалы о выступлении Ваули, подготовленные коллективом сотрудников Исторического архива Омской области под редакцией К.Е. Розанчугова.

В вводной части статьи К.Е. Розанчугов отмечал, что малые народы севера Сибири в указанное время страдали от слишком больших размеров ясака, ростовщичества, когда для уплаты ясака в годы плохого улова зверя ненцы и ханты были вынуждены по низким ценам закладывать свои земельные угодья в ссуду русским купцам и промышленникам, слишком большой зависимости от представителей местной знати⁴. В результате автор считал, что имя Ваули вошло в историю народов Севера «как имя руководителя ненецко-хантыйской бедноты в борьбе против угнетателей и эксплуататоров – туземных князьков, русских чиновников, ненецких и хантыйских старшин, богатых оленеводов и русских торговцев и купцов»⁵.

Два архивных документа, представленные в указанной статье, – это «Краткая выписка из дела комиссии, учрежденной в

¹ Карцов В.Г. Очерк истории народов Северо-Западной Сибири. М.: Соцэкгиз, 1937. 132 с.

² Там же. С 109.

³ Из истории ненецкого народа 30–40-х годов XIX в. (Движение Ваули Пиеттомина) / введ. статья К.Е. Розанчугова // Красный архив. М.: Соцэкгиз, 1939. Т. 1 (92). С. 151–176.

⁴ Там же. С. 153.

⁵ Там же. С. 151.

Березовском крае о возмущении инородцев Обдорского края» и «Краткая записка, составленная в Тобольском губернском суде из дела о беспорядках в Обдорском отделении, произведенных беглым инородцем Ваули Пиеттоминым с сообщниками».

В «Краткой выписке» и «Краткой записке» описан второй этап движения с момента ареста Ваули в 1839 г., его последующего побега и сбора им своей «шайки», и заканчивая информацией о поимке Ваули и суде над ним и его сообщниками. В заключении «Краткой выписки» делается упор на том, что большинство остяков¹ и самоедов были довольны управлением местного земского начальства, за исключением отдельных жалоб на председателя Соколова, что не являлось решающим фактором в деле временного успеха выступления Ваули. Как сказано в документе, шайка Ваули «была составлена большею частью из людей, не имеющих дневного пропитания, привлеченных к нему лестными обещаниями богатой добычи, шаманством и другими способами», поэтому они были «обольщены Пиеттоминым и преступны менее по своей воле, чем потому что боялись послушаться его, как сильного, наглого и, по их понятиям, святого человека»². Эта же идея высказывается и в «Краткой записке». Из нее следует, что «князь Иван Тайшин слышал от инородцев ему подведомственных, что Ваули привлек на свою сторону людей бедных, не имеющих никакого пропитания, чрез угрозы, обманы и вымышленное колдовство»³.

Два указанных выше документа с рядом новых, в основном связанных с организацией следствия по движению, были опубликованы в сборнике документов «Ваули Пиеттомин. Из истории социальных движений хантэ и ненцев в XIX веке»⁴. Так, среди них можно выделить «Донесение Тобольского губернатора М.В. Ладыженского генерал-губернатору Западной Сибири П.Д.Горчакову с первыми известиями о движении Ваули» от 23 января 1841 г., в

¹ Устаревшее название хантов, кетов, югов, селькупов.

² Из истории ненецкого народа 30–40-х годов XIX в. (Движение Ваули Пиеттомина) ... С. 159.

³ Там же. С. 173.

⁴ Ваули Пиеттомин. Из истории социальных движений хантэ и ненцев в XIX веке / Архивный отдел УНКВД по Омской обл. Омск: Омгиз, 1940. 48 с.

котором Ваули был назван «разбойником», осуществлявшим «грабежи в кочевьях», а также сообщалось о его поимке¹.

В ответ последовала отправка «Секретного предписания генерал-губернатора Западной Сибири Тобольскому гражданскому губернатору об организации особой следственной комиссии», которая была должна выяснить причины выступления². Ход следствия можно проследить в «Донесении Тобольского губернатора генерал-губернатору Западной Сибири с данными о ходе движения Ваули»³ и в «Донесении о действиях комиссии»⁴.

Кроме того, из «Предписания военного министра генерал-губернатору Западной Сибири о выяснении причин движения Ваули» следовало, что военный министр А. И. Чернышев на основании рапорта П.Д. Горчакова от 1 февраля 1841 г. докладывал о выступлении Ваули Пиеттомина Николаю I⁵.

Автор вступительной статьи к сборнику не указан, однако в ней практически слово в слово повторяются идеи, высказанные К.Е. Розанчуговым. Главным отличием этой работы от статьи К.Е. Розанчугова 1939 г. является подробное описание хода движения.

Интересна статья советского исследователя В.С. Денисенко «Ваули Ненянг (Пиеттомин) в рассказах ненцев Тазовской тундры»⁶. Автор считал, что движение Ваули Пиеттомина имело классовый характер. В доказательство этого исследователь приводит такие цитаты из рассказов ненцев, как «Вавле за бедняков стоял», «Вавле с богатыми воевал, хотел, чтобы бедняки начальниками были»⁷. По мнению ученого, это объяснялось тем, что выступление развернулось во время, характеризующееся усилением эксплуатации малых народов севера Сибири

¹ Ваули Пиеттомин. Из истории социальных движений хантэ и ненцев в XIX веке. С. 10–11.

² Там же. С. 11–12.

³ Там же. С. 15–17.

⁴ Там же. С. 18–19.

⁵ Там же. С. 18.

⁶ Денисенко В.С. Ваули Ненянг (Пиеттомин) в рассказах ненцев Тазовской тундры // *Летопись Севера*. М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949. Т. 1. С. 250–262.

⁷ Там же. С. 250.

царской администрацией, русскими торговцами, местной знатью и кулаками, появившимися в результате распада родовых отношений у ненцев и хантов¹.

Автор предполагал, что во время своих скитаний Ваули мог встречаться с представителями русского населения, которым была знакома революционная борьба в европейской части России². Так, он отмечал, что во времена Ваули в Березове жили политические ссыльные, также он упоминал и о влиянии декабристов на местное население.

Во второй части статьи В.С. Денисенко представлены три рассказа крестьян-ненцев (М.И. Кыткина³, И.М. Янкина⁴, А.И. Паровых⁵) о движении. В них реальные события сплетаются с вымыслом, а Ваули приобретает черты богатыря и защитника бедных. Так, например, в рассказе М.И. Кыткина, он спокойно перетягивает в свою сторону хорей⁶ в борьбе с десятью мужчинами. Во всех трех рассказах Вавле Ненянг ухитряется сбежать после поимки русскими, а в рассказе А.И. Паровых Ваули избегает плена, превратившись в комара (так переводится название рода Ненянг).

Мнение об эксплуатации народов севера Сибири разделял историк и краевед М.Е. Бударин в своей работе «Прошлое и настоящее народов северо-западной Сибири»⁷. По мнению автора, она являлась причиной обнищания хантов и ненцев и, соответственно, самого выступления⁸. Описывая историю движения, М.Е. Бударин подчеркивал, что «Ваули Пиеттомин вошел в историю малых народов северо-западной Сибири как организатор самого значительного социального движения этих

¹ Денисенко В.С. Указ. соч. С. 250.

² Там же. С. 252.

³ Там же. С. 254–258.

⁴ Там же. С. 258–260.

⁵ Там же. С. 260–262.

⁶ Шест, выточенный из березы, предохраняющей круп оленей от повреждений.

⁷ Бударин М.Е. Прошлое и настоящее народов северо-западной Сибири. Омск: Омское обл. гос. изд-во, 1952. 187 с.

⁸ Там же. С. 94.

племен»¹. Исследователь считал Ваули человеком волевым, защитником бедных сородичей.

Нельзя не упомянуть монографию Л.В. Хомич «Ненцы. Историко-этнографические очерки»². Автор дает краткий обзор хода движения и характеристику программы Ваули при походе на Обдорск. По мнению Л.В. Хомич, «восстание под руководством Вавле Ненянга было самым значительным проявлением национально-освободительного движения на Крайнем Севере»³.

В крупной советской обобщающей работе по истории Сибири «История Сибири с древнейших времен до наших дней» под редакцией археолога, этнографа и историка А.П. Окладникова также было кратко описано выступление Вавле Ненянга⁴. Рассказ о движении заканчивается следующей цитатой: «Имя Ваули Ненянга – борца против зажиточной верхушки и царской администрации – стало легендарным»⁵.

В советской историографии считалось, что движение Ваули Пиеттомина являлось ответной реакцией против эксплуатации малочисленных народов севера Сибири со стороны царской администрации, русских купцов, промышленников и представителей местной знати. Вавле Ненянг при этом выступал народным героем и лидером в данной борьбе.

В этот период был опубликован ряд архивных источников, касающихся движения. Это дела царского периода, связанные со следствием и судом над Ваули и его соратниками. Данные документы показывают Ваули как грабителя, которого поддержала небольшая часть коренного населения Сибири, испытывающая бедственное экономическое положение и прельщенная материальными благами, сулимыми Вавле.

Говоря о современной историографии, необходимо упомянуть монографию этнолога и антрополога А.В. Головнева «Го-

² Там же. С. 96.

³ Хомич Л.В. Ненцы: Историко-этнографические очерки. М.; Л.: Наука, 1966. 329 с.

⁴ Там же. С. 48.

⁵ История Сибири с древнейших времен до наших дней. В 5 т. / Под ред. А.П. Окладникова. М.: Наука, 1968. Т. 2. С. 443–444.

⁶ Там же. С. 444.

ворящие культуры: традиции самодийцев и угров»¹. Один из параграфов работы посвящен движению Ваули Пиеттомина². В нем автор отмечает, что фигура Ваули в устной истории ненцев не всегда имела однозначную оценку. Иногда по отношению к нему высказывалось осуждение: «Разбойник, грабил добрых людей», иногда одобрение: «Большой шаман, всех в страхе держал»³. А.В. Головнев признает, что Вавле Ненянг обладал набором качеств настоящего вождя, что помогло ему организовать движение. По мнению автора, в нем сочетались шаманский дар, физическая сила, а также умение сочетать методы устрашения и милости, проявления жестокости и щедрости⁴. В доказательство этого исследователь приводит случай, когда он избил самоеда Сой, который отказался присоединиться к его выступлению⁵.

Один из научно-популярных очерков книги «Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа» В.П. Петровой и Г.П. Харючи посвящен выступлению Ваули Пиеттомина⁶. В нем авторы уделяют внимание тому факту, что в честь Вавле Ненянга был назван ряд географических объектов. Например, мыс на реке Полуй стал мысом Ненянг-Саля, а на Полярном Урале гора получила название Вавле-хой⁷. Кроме того, исследовательницы пишут, что в фольклоре малых народов севера Сибири существует много сказаний и легенд, где Ваули «предстает могучим богатырем, обладающим чудодейственной силой и способностями»⁸.

Г.П. Харючи продолжила работу по этой теме в монографии «Вавле Ненянг (Ваули Пиеттомин): Историко-этнографические

¹ Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.

² Там же. С. 155–163.

³ Там же. С. 156.

⁴ Там же. С. 158.

⁵ Там же. С. 158.

⁶ Петрова В.П. Харючи Г.П. Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1999. 222 с.

⁷ Там же. С. 22.

⁸ Там же. С. 27.

очерки»¹. Историк считает, что «первоначальные цели Ваули диктовались желанием обеспечить оленями бедных родственников и, тем самым, спасти их от нищеты», поэтому он стал грабить богатых оленеводов². Но постепенно выступление, как пишет Г.П. Харючи, перестало быть внутренним делом самих оленеводов, возник конфликт с царской администрацией, в котором большую роль играли экономические требования Ваули о сокращении размеров ясака и повышении цен на пушнину. Также, по мнению автора, нельзя забывать и о политических амбициях Ваули, который объявил себя всененецким старшиной. Г.П. Харючи считает, что «Ваули по природе был неординарным человеком, обладавшим незаурядным умом и сильным характером»³.

Заслуживает внимания статья Ю.Н. Квашнина «Вавле Ненянг (опыт обобщения материалов и составления родословной)»⁴. Автор, основываясь на архивных документах, отмечает, что предки Ненянгов из рода Харючи Низовой стороны (надымско-тазовской тундры) были «людьми сильными, смелыми, воинственными, а порой даже жестокими»⁵. Эти качества, по мнению ученого, были отмечены и у Ваули. Ведь, во-первых, он сумел объединить вокруг себя до 400 соратников. Во-вторых, автор опровергает тезис о том, что Ваули и его сторонники никого не убивали во время движения. В доказательство этого он приводит сведения из ненецкой «Песни сестры Вавле Ненянга», принадлежащей к разряду личных песен (*ябе сё*). Из нее следует, что Вавле убил своего зятя по прозвищу Енэй Махаку и своего племянника (из-за того, что он мог являться потенциальным мстителем за отца), но свою сестру он оставил в живых⁶.

¹ Харючи Г.П. Вавле Ненянг (Ваули Пиеттомин): Историко-этнографические очерки. СПб.: Историческая иллюстрация, 2018. 176 с.

² Там же. С. 118.

³ Там же. С. 120.

⁴ Квашнин Ю.Н. Вавле Ненянг (опыт обобщения материалов и составления родословной) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: ИПОС СО РАН, 2015. № 3 (30). С. 135–145.

⁵ Там же. С. 142.

⁶ Там же. С. 143.

Современные ученые признают значимость этого движения в истории хантов и ненцев, однако в то же время не стремятся показывать Ваули лишь только как бескорыстного лидера в борьбе за права бедного хантыйско-ненецкого населения. Исследователи утверждают, что он имел достаточно жестокий характер и политические амбиции, которые помогли ему организовать движение.

Подводя итоги, необходимо отметить, что в научных работах, этнографических и архивных источниках образ Ваули Пиеттомина и возглавляемого им движения трактуется по-разному. Безусловно, на изменение отношения к фигуре Ваули в работах исследователей влияла смена политической идеологии в нашей стране. Также, несмотря на противоречивые оценки ненцев самого Вавле Ненянга и его движения, которые, вероятно, объясняются различными трактовками выступления, существовавшими у предков опрошенных ненцев, переходившими из поколения в поколение и повлиявшими на мнение их потомков, в фольклоре малых народов Севера он все же зачастую представляется как герой со сверхъестественными силами и защитник бедных.

Итак, Ваули Пиеттомин является сложной, но в то же время значимой фигурой в истории хантов и ненцев. Уже в наше время, в 2019 г., в поселке Тазовский Ямало-Ненецкого автономного округа был открыт памятник Ваули Пиеттомину¹. Это говорит о том, что память о нем жива.

Список литературы и источников

1. *Абрамов Н.А.* Описание Березовского края // Записки Императорского русского географического об-ва. Кн. XII. СПб.: Тип-я Императорской Академии наук, 1857. С. 328–448.
2. *Барш З.А.* Обдорский возмутитель // Русская старина. СПб.: Тип-я Балашева, 1881. Т. XXXII, кн. 10. С. 377–386.
3. Бударин М.Е. Прошлое и настоящее народов северо-западной Сибири. Омск: Омское обл. гос. изд-во, 1952. 187 с.

¹ В Тазовском районе открыли памятник Ваули Пиеттомину [Электронный ресурс] // Север-Пресс (информационное агентство). URL: <https://sever-press.ru/2019/09/17/v-tazovskom-rajone-otkryli-pamjatnik-mestnomu-robin-gudu/> (Дата обращения: 08.10.2020).

4. В Тазовском районе открыли памятник Ваули Пиеттомину [Электронный ресурс] // Север-Пресс (информационное агентство). URL: <https://sever-press.ru/2019/09/17/v-tazovskom-rajone-otkryli-ramjatnik-mestnomu-robin-gudu/> (Дата обращения: 08.10.2020).
5. Ваули Пиеттомин. Из истории социальных движений хантэ и ненцев в XIX веке / Архивный отдел УНКВД по Омской обл. Омск: Омгиз, 1940. 48 с.
6. Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.
7. Денисенко В.С. Ваули Ненянг (Пиеттомин) в рассказах ненцев Тазовской тундры // Летопись Севера. М.; Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949. Т. 1. С. 250–262.
8. Житков Б.М. Полуостров Ямал. СПб.: Тип-я М.М. Стасюлевича, 1913. 349 с.
9. Из истории ненецкого народа 30–40-х годов XIX в. (Движение Ваули Пиеттомина) / введ. статья К.Е. Розанчугова // Красный архив. М.: Соцэкгиз, 1939. Т. 1 (92). С. 151–176.
10. История Сибири с древнейших времен до наших дней. В 5 т. / Под ред. А.П. Окладникова. М.: Наука, 1968. Т. 2. 538 с.
11. Карцов В.Г. Очерк истории народов Северо-Западной Сибири. М.: Соцэкгиз, 1937. 132 с.
12. Квашинин Ю.Н. Вавле Ненянг (опыт обобщения материалов и составления родословной) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: ИПОС СО РАН, 2015. № 3 (30). С. 135–145.
13. Петрова В.П., Харючи Г.П. Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1999. 222 с.
14. Славнин П. Самоеды-грабители в Обдорском крае // Ежегодник Тобольского губернского музея 1909 г. Тобольск: Тип. Епархиального брат-ва, 1911. Вып. XIX. Ч. 2. С. 1–10.
15. Шашков С.С. Исторические этюды. В 2 т. СПб.: Тип-я А. Моригеровского, 1872. Т. 2. 349 с.
16. Харючи Г.П. Вавле Ненянг (Ваули Пиеттомин): Историко-этнографические очерки. СПб.: Историческая иллюстрация, 2018. 176 с.
17. Хомич Л.В. Ненцы: Историко-этнографические очерки. М.; Л.: Наука, 1966. 329 с.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ОПРОСОВ ПРИ ИССЛЕДОВАНИИ МИГРАЦИОННЫХ НАСТРОЕНИЙ СТАРШЕКЛАССНИКОВ

Аннотация. Данная статья посвящена проблемам, с которыми сталкивается исследователь при изучении миграционных настроений старшеклассников с использованием опросов. В работе представлены результаты исследований среди учеников старших классов МБОУ «Большереченской СОШ», а именно, онлайн-опроса, проведенного в 2019 г., и группового раздаточного анкетного опроса, материалы которого собирались в 2020 г. Результаты исследования продемонстрировали следующие проблемы: неполноценность данных, полученных опросным методом; большая эффективность группового раздаточного анкетного опроса в сравнении с онлайн-опросом; влияние возрастных особенностей изучаемой группы и авторитета присутствующего при анкетировании представителя от школы на эффективность проведения опроса; стереотипизированное восприятие исследуемой группой вопросов, связанных с миграционной проблематикой.

Ключевые слова: Омская область, школа Большереченская, миграционный вопрос, старшеклассники

Abstract. This article focuses on the problems faced by the researcher in studying the migration mood of high school students using surveys. The work presents the results of research among high school students of MBOU "Bolsherechenskaya secondary school," namely, an online survey conducted in 2019 and a group questionnaire survey, the materials of which were collected in 2020. The results demonstrate following

issues: inferiority of data obtained by the survey method; greater effectiveness of the group handout questionnaire survey compared to the online survey; influence of the age characteristics of the studied group and the authority of the representative present during the questionnaire from the school on the effectiveness of the survey; stereotyped perception of migration-related issues by the study group.

Keywords: *Omsk region, Bolsherechenskaya school, migration issue, high school students*

Проблема миграции сельской молодежи в города в первую очередь касается старшеклассников, так как в сельской местности потенциально они являются наиболее мобильной группой среди молодежи. Ключевую роль здесь играет фактор местности, с чем связана необходимость большинства выпускников сельских школ переезжать в город для поступления в учебные заведения и последующего устройства на работу. Об этом говорит, в том числе, Евгения Игоревна Заседателева¹. Сложившаяся ситуация делает необходимым изучение миграционных настроений старшеклассников сельских школ, для чего наиболее подходящим, по мнению исследователя, является опросный метод.

Опросный метод является одним из наиболее популярных в социологических, этносоциологических и антропологических исследованиях миграционных аспектов. Однако материалов, полученных в ходе проведения опросов, чаще всего бывает недостаточно. В зависимости от целей исследования, авторы работ дополнительно используют различные источники. Так, в исследованиях, проведенных на базе ИЭА РАН, привлекаются материалы СМИ (например, в работах Валерия Владимировича

¹ Заседателева Е.И. Философско-антропологический анализ миграционных процессов как жизненной стратегии сельской молодежи // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. Омск, 2019. С. 15–17.

Степанова¹), а также материалы, полученные методом наблюдения (например, в работах Абдулгамида Османовича Булатова²); материалы статистики используются исследователями, работающими на базе социологического факультета МГУ, – Александром Тимофеевичем Коньковым³, Еленой Николаевной Новоселовой⁴, Сергеем Александровичем Барковым⁵, на базе РГГУ – Еленой Игоревной Ивановой⁶, на базе ВШЭ – Никитой Владимировичем Мкртчяном⁷; данные, полученные с помощью метода интервью, активно используются Марией Сергеевной Савоскул⁸, работающей на базе МГУ.

¹ Степанов В.В. Общественное восприятие миграции и мигрантов в современной России // Миграция и мигранты в России и мире: опыт социально-антропологических и этнографических наблюдений / ред. Степанов В.В. Москва: ИЭА РАН, 2015–2016. С. 112–117; Степанов В.В. Российская миграция в условиях статистической неопределенности // Миграция и мигранты в России и мире: опыт социально-антропологических и этнографических наблюдений / ред. Степанов В.В. – Москва: ИЭА РАН, 2015–2016. С. 11–18.

² Булатов А.О. Проблемы современных межнациональных отношений в России (с учетом фактора внутренних миграций): мифы и реальность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом – 2011. С. 435–445.

³ Коньков А.Т. Проблема интеграции этнических мигрантов на Дальнем Востоке России и ее особенности в Сахалинской области // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2015. С. 206–220.

⁴ Новосёлова Е.Н. Миграционная ситуация в столичном мегаполисе: проблемы и перспективы // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2016. С. 98–118.

⁵ Барков С.А., Коврова М.А., Селезнева А.С., Чугунова М.А. Территориальная мобильность населения как экономическая и социокультурная проблема российского рынка труда // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2019. С. 66–92.

⁶ Иванова Е.И. Социальный вектор миграционной подвижности россиян // Социологические исследования № 11 – 2015. С. 66–73

⁷ Мкртчян Н.В. Миграция молодежи в региональные центры России в конце XX – начале XXI веков // Известия РАН. Серия географическая – 2013. № 6. С. 19–32.

⁸ Савоскул М.С. Адаптация этнических мигрантов в регионах России // Вестник Московского университета. Серия 5. География – 2012. С. 59–64; Савоскул М.С. Стратегии адаптации этнических мигрантов в локальных сообществах // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены – 2011. С. 512–527; Савоскул М.С. Трансграничные связи этнических мигрантов (на примере российских немцев в Германии) // Вестник Московского университета. Серия 5. География – 2011. С. 78–83.

По мнению исследователя, целесообразно проводить анкетирование в двух форматах, чтобы выявить наиболее эффективный способ изучения миграционных настроений старшеклассников с позиций социальной антропологии, а также проанализировать сопутствующие факторы, влияющие на эффективность и качество сбора материала. Для этого в 2019 г. среди учащихся 9–11-х классов МБОУ «Большереченской СОШ» (расположена в рабочем поселке Большеречье Омской области) мной был проведен онлайн-опрос, а в 2020 г. я осуществила сбор материалов группового раздаточного анкетного опроса.

Исследование, для которого проводился опрос, осуществляется в рамках дипломной работы автора. Цель исследования – выявление миграционных настроений молодежи Омской области и факторов, которые оказывают влияние на их формирование. Данное исследование направлено, во-первых, на изучение историографии отечественных исследований миграции и демонстрацию отличий антропологического и социологического подходов к изучению вопросов миграции; во-вторых, на выявление текущих миграционных настроений у молодежи (старшеклассников, студентов, молодых специалистов до 30 лет) и изучение динамики изменения миграционных настроений; и в-третьих, на выявление наиболее значимых для молодежи факторов миграционных настроений с целью определения ценностных ориентаций респондентов в области миграционных вопросов.

На начальном этапе исследования была выдвинута гипотеза о том, что на формирование миграционных настроений молодежи (в том числе и старшеклассников) оказывает влияние ряд факторов, которые условно можно разделить на внешние и внутренние. К внешним стоит отнести, например, характер информации о миграционных перспективах, поступающей к школьникам со стороны педагогов, родителей, а также публикуемую в СМИ; а к внутренним – факторы, связанные с восприятием школьниками получаемой информации: например, отношение к источнику информации как к авторитетному или неавторитетному, восприятие планируемой профессии как подходящей к жизни в поселке

или же в городе и т.д. Меня, как исследователя, а также как человека из сельской местности, планирующего вернуться в родной поселок после получения образования, заинтересовала перспектива рассмотреть как можно детальнее эти зависимости в рамках преимущественно внутрирегиональной миграции.

Наиболее оптимальным методом сбора материала среди старшеклассников я посчитала опросный метод, который позволяет в достаточно короткие сроки опросить значительное количество респондентов. Для изучения старшеклассников была выбрана МБОУ «Большереченская средняя общеобразовательная школа» в связи с необходимостью проследить особенности взаимоотношения между учителями и учениками, что возможно лишь в том случае, когда исследователь длительное время взаимодействует с изучаемой группой, а значит, и воспринимается ею в качестве «своего». Для меня такое положение стало возможным благодаря обучению в данной школе.

Анкета составлялась специально для настоящего исследования. Она включает в себя вопросы открытого, закрытого, полукрытого, а также рангового типа. Анализ полученных данных осуществлялся отдельно по каждому классу. Респонденты классифицировались по признаку места рождения на уроженцев поселка и на приезжих, а по критерию миграционных настроений на планирующих и не планирующих после получения образования вернуться в поселок. Предпринята попытка проследить зависимость принятия решения старшеклассниками от их пола, возраста, планируемой профессии и других факторов.

Проблемы использования опросного метода связаны как со спецификой получаемых материалов, так и с процедурой сбора данных. Если говорить о специфике материалов, полученных опросным методом, то необходимо отметить их неполноценность, которая вытекает из того, что опрос ставит респондентов в определенные рамки, а это, в свою очередь, не позволяет участникам опроса в полной мере выразить собственную позицию, показать альтернативы принятия решения, оценки ситуации, выбора стратегии поведения в зависимости от складывающихся обстоятельств.

Данная ограниченность характерна как для онлайн-опроса, так и для группового раздаточного анкетного опроса. Именно она может являться причиной необходимости привлечения исследователями дополнительных источников. Что касается процесса сбора материала, то здесь большую роль играет характер взаимодействия участников данного процесса: опрашиваемой группы, сотрудников организации, содействующих сбору материалов (в нашем случае ими выступают школьные учителя), а также интервьюера.

На этапе сбора материалов с помощью онлайн-опроса исследователь столкнулся с проблемой нежелания старшеклассников, особенно учеников 9-го класса, участвовать в опросе. Именно по этой причине было решено продлить срок сбора материалов до мая 2019 г., тогда как изначально планировалось опросить школьников в течение января. Таким образом, сбор материала продолжался с декабря по май 2019 г., всего было собрано 63 анкеты. Групповой раздаточный анкетный опрос в этом плане оказался более эффективным методом. За три дня было собрано 78 анкет. Это связано, в том числе, и с возможностью непосредственного контроля со стороны педагогов и интервьюера. Стоит отметить повышение качества заполнения анкет: например, школьники охотнее и детальнее заполняли поля для развернутого ответа. Однако даже в этом виде опроса сохраняется, хоть и менее выраженная, тенденция к меньшей заинтересованности в участии в опросе учеников 9-го класса (в одной из параллелей 9-го класса принять участие в опросе согласились лишь 3 человека, но в другой параллели из 24-х человек только 2 школьника сдали пустые бланки и 3 респондента «недобросовестно» отвечали на предложенные вопросы). Ситуация с «недобросовестным» подходом также свидетельствует о нежелании школьников участвовать в опросах: присутствие педагога «вынуждает» их заполнить опросные бланки, поэтому «недобросовестный» подход является своего рода компромиссным вариантом отказа от участия в опросе. О незаинтересованности учащихся можно судить и по их поведению, по вербальной и невербальной коммуникации во время прохождения опроса (например, по переговорам, сопрово-

ждающимся смехом). Важно подчеркнуть, что в той параллели 9-го класса, где только 3 человека приняли участие в опросе, в классе присутствовал педагог, который пользуется наименьшим авторитетом по сравнению с педагогами, присутствовавшими при проведении опроса в остальных классах. На этом подробнее мы остановимся ниже. Стоит отметить, что все ученики 10-х и 11-х классов, которые были в школе в день проведения опроса, согласились принять участие в исследовании.

Подростки находятся в процессе взросления: как правило, к 15–16 годам у школьников формируется критичное отношение к позициям окружающих, их внимание обращается на собственные интересы и ценности. В процессе взросления происходит развитие компонентов самосознания: самопонимания, самоактуализации и самоотношения, что может вызывать противоречия между «Я» подростка, его интересами, позициями, желаниями и тем, чего от него ожидают взрослые – педагоги, родители и т.д.¹. Девятиклассники (которым, как правило, около 15–16 лет) находятся на границе между ранним и поздним подростковым возрастом. Последний является очень важным этапом взросления и формирования характерных черт взрослого человека, в число которых входят самоактуализация, осмысленность жизни, повышение уровня ответственности и т.д.².

Есть основание полагать, что на сложившуюся при осуществлении сбора материала картину влияет степень ответственности школьников. По мнению Е.Л. Иргит и А.Н. Поповой, ответственность является особым социальным отношением, которое подразумевает, в том числе, выполнение требований, ответственных заданий³. Именно в период рассматриваемого возраста происходит формирование способности брать на себя ответственность

¹ Терещенко В.В. Динамические аспекты взросления сельских подростков // Вестник Минского университета. – 2019. Т. 7, № 1 – URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/934> (Дата обращения: 9.11.2020).

² Индивидуально-психологические характеристики взросления в подростковом периоде онтогенеза В.В. Терещенко, И.М. Чуб // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Акмеология образования. Психология развития. 2019. Т. 8, вып. 3 (31). С. 230–239.

³ Иргит Е.Л., Попова А.Н. К вопросу формирования ответственности у подростков // Тувинский государственный университет – 2014, № 4 С. 79–83.

за участие в тех или иных событиях. Так, например, исследование, проведенное Е.Л. Иргит А.Н. Поповой среди учащихся 9-го класса одной из школ г. Кызыла, показало, что 57,9% школьников характеризуются низким уровнем ответственности, а оставшиеся 42,1% – средним уровнем. Это, как отмечают исследователи, свидетельствует о том, что в данном возрасте ответственность находится лишь в процессе формирования. Однако нужно взять во внимание, что результаты приведенного исследования дают информацию лишь о локальной ситуации. Для того, чтобы выявить зависимость или отсутствие зависимости между уровнем ответственности школьников и степенью их заинтересованности в участии в опросах, необходимо специальное исследование с привлечением специалистов в области подростковой психологии.

Зависимость эффективности сбора анкет от возраста респондентов исследователи наблюдали и ранее. В 1996 г. Центрально-Черноземным отделением ВЦИОМ в Воронежской области был проведен социологический опрос методом личного интервью¹. Результаты показали, что респонденты с образованием ниже среднего отказываются от участия в опросе в 6 раз чаще, чем респонденты с высшим образованием. Иными словами, исследователи столкнулись с ситуацией, когда респонденты возраста 15–17 лет в наименьшей степени заинтересованы участвовать в опросе. Самыми популярными причинами, по которым респонденты отказываются принимать участие в опросах, являются неуверенность в правильности ответов, нежелание тратить время (причем как из-за отсутствия интереса, так и по причине занятости), а также страх возможных последствий. Причем на первом месте располагается занятость, а неуверенность и чувство страха отходят на второй план. В целом, эта тенденция сохраняется до сих пор, однако, если говорить применительно к исследуемым нами старшеклассникам, то здесь, согласно ответам школьников, на первый план выходит нежелание тратить время ввиду отсутствия интереса. Однако не сто-

¹ Н.А. Романович. Отказы респондентов в зависимости от восприятия ими опроса и его методов // Информационный бюллетень мониторинга № 4 (24) июль–август 1996. С. 42–45.

ит забывать, что под «нежеланием тратить время» на участие в опросе могут скрываться иные причины, в частности, тот же самый страх ответить «неправильно» или же столкнуться с неприятными последствиями.

Хочется обратить внимание на то, что, согласно результатам упомянутого выше исследования, респонденты больше предпочитают личное интервью и групповой опрос, чем опросы, проводимые по телефону или по почте. Если вернуться к результатам проведенных нами опросов, то выше упоминалось заметное снижение эффективности сбора анкетных материалов в формате онлайн.

Говоря о положительном влиянии присутствия педагогов в ходе осуществления сборов материалов опроса, необходимо подчеркнуть, что эффективность сбора анкет и качество их заполнения зависит от непосредственного присутствия педагога при условии высокого его авторитета в глазах учащихся. Действительно, как уже упоминалось выше, мы наблюдаем ситуацию, когда школьники охотнее отвечают на предлагаемые им вопросы в присутствии наиболее авторитетных педагогов.

Говоря об авторитете педагога, Е.Ю. Сисоева и М.В. Корсун отмечают, что в постсоветское время происходит снижение авторитета педагога, связанное с рядом факторов, из которых одним из важнейших является восприятие педагогической деятельности как «образовательной услуги». На современном этапе наблюдается кардинальное изменение отношения родителей к педагогам, а также формирование у учеников позиций, в том числе по вопросу нужности / ненужности тех или иных предметов в школе.

Результаты социологического исследования «Школа прошлого vs Школа будущего», которое было проведено в ноябре 2017 г., показали зависимость авторитета педагога, во-первых, от личных его качеств, во-вторых, от социокультурного контекста. Это может быть следствием как низкого финансирования образовательной сферы, так и недостаточного внимания к формированию положительного образа педагога, в том числе, в СМИ. На современном этапе мы сталкиваемся с тем, что в обществе осо-

бое внимание уделяется обязанностям и этике педагога, но при этом не уделяется должного внимания учащимся¹.

Авторитет педагога формируется в результате взаимодействия людей разных возрастных групп. Если говорить об отличительных чертах авторитетных педагогов, то здесь с позиции учащихся большую роль играет наличие развитого интеллекта, который обеспечивает интерес аудитории, а также чувство юмора, коммуникабельность, нравственные, гуманистические качества. Меньшее влияние на авторитетность педагога оказывают особенности внешности и способность оказывать давление (например, сюда относятся такие выраженные и у неавторитетных педагогов качества, как требовательность и решительность, наличие которых в данном случае может оцениваться как попытки компенсировать отсутствие авторитета; а также сюда входят допущение споров и способность признавать неправоту). Стоит обратить внимание на то, что между наиболее и наименее авторитетными педагогами не прослеживаются значительных различий по уровню развития коммуникативных и организаторских навыков и другим показателям. Профессиональные качества, по мнению учащихся, в меньшей мере являются показателем авторитетности. Однако стоит отметить, что данный фактор выходит на передний план в том случае, когда профессиональная подготовка педагога недостаточно основательна².

Сбор материалов по антропологическим аспектам миграционных настроений через опрос затруднен стереотипизированным восприятием миграционных процессов учащимися. Миграции ассоциируются старшеклассниками с процессами и явлениями, входящими в социально-экономическую научную область, а также область конфликтологии, международных отношений, этнической миграции и т.д. Стоит отметить, что восприятие миграции как явления, связанного с социаль-

¹ Сысоева Е.Ю., Корсун М.А. Авторитет педагога в трансформирующемся российском обществе // Вестник Оренбургского государственного университета, 2018. № 5 (217). С. 73–78.

² Алишев Б.С., Нигматуллина А.Р. Что обуславливает авторитет педагога // Профессиональное образование. Казанский педагогический журнал, 2003. № 1. С. 60–64.

но-экономической сферой, доминирует среди школьников. Это прослеживается как в беседах со старшеклассниками и в результате наблюдения за переговаривающимися в процессе заполнения бланков респондентами, так и в полученных результатах опросов 2019 и 2020 гг. Проиллюстрируем это примером. Результаты проведенных мной опросов показали, что самыми популярными причинами, по которым школьники не планируют возвращаться в поселок, являются низкая заработная плата (70% в 2019 г. и 33% в 2020 г.) и невостребованность выбранной ими профессии (22% в 2019 г. и 24% в 2020 году). Также в 2020 г. 22% школьников указывают на комплекс причин, куда помимо указанных, входят трудности, связанные с поиском жилья, отсутствие мест проведения досуга и т.д.

Проблему стереотипизации представлений о миграционных процессах может решить только непосредственный контакт интервьюера с респондентами. Помимо пояснений к вопросам возможно также подключение элементов фокус-группового интервью в процессе сбора опросных материалов: это позволит повысить качество получаемых данных. Кроме того, чтобы получить дополнительную информацию о школьниках, которую они не готовы указать в опросных листах или высказать в ходе фокус-группового интервью, целесообразно, на наш взгляд, использовать метод неформального наблюдения.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. Полученные опросным методом материалы характеризуются в некоторой степени неполноценностью. Это связано с тем, что опросы предполагают достаточно четкие и краткие ответы на предлагаемые вопросы, что не позволяет респондентам рассмотреть возможные альтернативы поведения и т.д.

2. Групповой раздаточный анкетный опрос является более эффективным методом сбора материалов среди старшеклассников, чем онлайн-опрос, что связано, в том числе, с большей степенью контроля над участниками со стороны интервьюера и педагогов.

3. На заинтересованность старшеклассников в участии в опросе, а также на качество заполнения опросных листов оказывают влияние такие факторы, как:

Специфика поведения данной возрастной группы;

Форма проведения опроса и связанное с этим присутствие или отсутствие педагога и интервьюера во время проведения опроса;

Уровень авторитета присутствующего педагога

4. Получение именно социально-антропологических материалов затруднено стереотипизацией проблем миграции. Школьники преимущественно ассоциируют миграцию с социально-экономической сферой, а также с областью международных отношений, конфликтологии, проблематикой этнических мигрантов. А это, в свою очередь, лишает нас возможности выявить, например, систему ценностей, приоритетов школьников, играющую важную роль в формировании миграционных настроений.

Исследователь предлагает в процессе осуществления сбора опросных материалов привлекать метод наблюдения для выявления потенциально «недобросовестных» респондентов путем анализа вербальных и невербальных особенностей поведения старшеклассников. Метод наблюдения в совокупности с использованием элементов фокус-группового интервью способствует получению дополнительной информации. При этом исследователю стоит помнить о том, что тесное взаимодействие интервьюера с респондентами может оказать влияние на позицию респондентов. Также исследователь рекомендует в процессе сбора материалов привлекать специалистов по психологии подростков. Данные меры способны усовершенствовать опросный метод, однако лишь частично решат связанные с ним проблемы.

Список литературы и источников

1. Алишев Б.С., Нигматуллина А.Р. Что обуславливает авторитет педагога // Казанский педагогический журнал. 2003. № 1. С. 60–64.
2. Барков С.А., Коврова М.А., Селезнева А.С., Чугунова М.А. Территориальная мобильность населения как экономическая и социокультурная проблема российского рынка труда // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2019. С. 66–92.

3. Булатов А.О. Проблемы современных межнациональных отношений в России (с учетом фактора внутренних миграций): мифы и реальность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. С. 435–445.
4. Заседателева Е.И. Философско-антропологический анализ миграционных процессов как жизненной стратегии сельской молодежи // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. Омск, 2019. С.15–17.
5. Иванова Е.И. Социальный вектор миграционной подвижности россиян // Социологические исследования № 11. 2015. С. 66–73.
6. Индивидуально-психологические характеристики взросления в подростковом периоде онтогенеза. В. В. Терещенко, И. М. Чуб // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Акмеология образования. Психология развития. 2019. Т. 8, вып. 3 (31). С. 230–239.
7. Иргит Е.Л., Попова А.Н. К вопросу формирования ответственности у подростков // Тувинский государственный университет. 2014. № 4. С. 79–83.
8. Коньков А.Т. Проблема интеграции этнических мигрантов на Дальнем Востоке России и ее особенности в Сахалинской области // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2015. С. 206–220.
9. Мкртчян Н.В. Миграция молодежи в региональные центры России в конце XX – начале XXI веков // Известия РАН. Серия географическая. 2013. № 6. С. 19–32.
10. Романович Н.А. Отказы респондентов в зависимости от восприятия ими опроса и его методов. // Информационный бюллетень мониторинга № 4 (24) июль–август 1996. С. 42–45.
11. Новосёлова Е.Н. Миграционная ситуация в столичном мегаполисе: проблемы и перспективы // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2016. С. 98–118.
12. Савоскул М.С. Адаптация этнических мигрантов в регионах России // Вестник Московского университета. Серия 5. География. 2012. С. 59–64.
13. Савоскул М.С. Стратегии адаптации этнических мигрантов в локальных сообществах // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2011. С. 512–527.
14. Савоскул М.С. Трансграничные связи этнических мигрантов (на примере российских немцев в Германии) // Вестник Московского университета. Серия 5. География. 2011. С. 78–83.
15. Смирнова Т.Б. Миграционная ситуация в Омской области и образовательная миграция // Омские научные чтения. 2018. Омск: изд-

- во «Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского», 2018. С. 21–23.
16. *Смирнова Т.Б.* Этнические миграции в Сибири по данным статистики и неформальным наблюдениям // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2015. № 1 (5). С. 71–75.
 17. *Степанов В.В.* Общественное восприятие миграции и мигрантов в современной России // Миграция и мигранты в России и мире: опыт социально-антропологических и этнографических наблюдений / ред. Степанов В.В. Москва: ИЭА РАН, 2015–2016. С. 112–117.
 18. *Степанов В.В.* Российская миграция в условиях статистической неопределенности // Миграция и мигранты в России и мире: опыт социально-антропологических и этнографических наблюдений / ред. Степанов В.В. Москва: ИЭА РАН, 2015–2016. С. 11–18.
 19. *Сысоева Е.Ю., Корсун М.А.* Авторитет педагога в трансформирующемся российском обществе // Вестник Оренбургского государственного университета. 2018. № 5 (217). С. 73–78.
 20. *Терещенко В.В.* Динамические аспекты взросления сельских подростков [Электронный ресурс] // Вестник Минского университета. 2019. Т. 7, № 1 URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/934> (Дата обращения: 9.11.2020).

СТРАТЕГИИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ДЕТЕЙ В ДИАСПОРЕ (НА ПРИМЕРЕ ЕВРЕЙСКОЙ ДИАСПОРЫ В РОССИИ)

Аннотация. В данной статье рассмотрены две стратегии формирования еврейской идентичности у детей в России, выявленные нами в ходе анализа результатов анкетирования, проведенного в 2017–2018 гг. Нами были выделены религиозная и светская стратегии формирования еврейской идентичности у детей в России. В первом случае этническая социализация происходит, прежде всего, с помощью соблюдения религиозных предписаний, участия детей в жизни еврейского сообщества, получения ими религиозного образования и сегрегации от большого общества. Стратегия формирования еврейской идентичности детей светских евреев в России часто не предполагает отделения ребенка от принимающего общества и происходит с помощью включения в их жизнь отдельных элементов еврейской культуры.

Ключевые слова: диаспора, детство и диаспора, еврейская диаспора в России, этнокультурное воспитание, этническая социализация, российские евреи

Abstract. This article considers two strategies for the formation of Jewish identity in children in Russia, identified by us during the analysis of the results of the questionnaire conducted in 2017-2018. We identified a religious and secular strategy for the formation of Jewish identity in children in Russia. In the first case, ethnic socialization takes place primarily through observance of religious regulations, participation of children

in the Jewish community, religious education and segregation from a large society. The strategy of forming the Jewish identity of the children of secular Jews in Russia often does not involve the separation of the child from the host society and occurs by incorporating certain elements of Jewish culture into their lives.

Keywords: *diaspora, childhood and the diaspora, the Jewish diaspora in Russia, ethnocultural education, ethnic socialization, Russian Jews*

Нам представляется, что в России существуют две стратегии формирования детской еврейской идентичности: религиозная и светская. В первом случае ребенок живет в семье, где соблюдаются еврейские традиции, ходит в еврейский детский сад или школу, ездит в еврейские религиозные лагеря. При светской стратегии формирования еврейской идентичности в семье соблюдаются только избранные религиозные предписания, например, отмечаются некоторые еврейские праздники. Дети в таких семьях чаще ходят в государственные общеобразовательные школы, при этом они тесно общаются с родственниками из Израиля (как лично, так и с помощью Интернета). Также возможна ситуация, когда ребенок растет в семье этнических евреев (или в смешанной семье), но родители никак не погружают его в еврейскую культуру. Еврейское самосознание может проявиться и в этом случае, но отсутствие целенаправленного этнокультурного воспитания не позволяет нам воспринимать такое этническое поведение как стратегию.

Исследователи рассматривают еврейскую диаспору как классическую, образцовую диаспору, соответствующую большинству признакам диаспоральности¹. Поэтому нам представляется возможным экстраполировать наши данные на другие диаспоры (классические и новые) и иммигрантские группы. То, в какой степени семья стремится к поддержанию традиций, вероятно, отражается на самосознании детей любого этнического меньшинства.

¹ Safran W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. Spring, 1991. P. 83–84.

Дiasпора рассматривается исследователями несколько уже, чем «группа людей, живущая за пределами своей родины»¹. Чтобы считаться диаспорой, группа должна обладать рядом признаков. Уильям Сафран на примере еврейской диаспоры выделил следующие признаки²:

Мигранты или их предки переселились из некоего «центра» в два и более региона;

Сохраняется коллективная память, образ и/или миф об исторической родине;

Мигранты полагают, что никогда не будут полностью приняты в новом обществе;

Страна исхода рассматривается как идеальный дом, куда мигранты или их потомки обязательно вернутся, как только позволят обстоятельства;

Мигранты верят в необходимость коллективной работы над сохранением, восстановлением своей исторической родины;

Мигранты продолжают – прямо или косвенно – поддерживать связи с исторической родиной.

От формирования этнокультурной идентичности детей зависит, сложится диаспора или нет. В зависимости от того, будут ли дети мигрантов в большей степени идентифицировать себя с родиной или с принимающим обществом и какую идентичность сформируют в собственных детях (второе-третье поколение), определится и то, сможет ли группа новых мигрантов стать диаспорой или подвергнется ассимиляции. Поэтому еще один признак диаспоры – проживание этнической группы вне исторической родины на протяжении хотя бы двух поколений³.

Дети, растущие в диаспоре, живут на пересечении трех культур. Первая культура – это культура страны исхода в том виде, в котором она существует сейчас, или та, о которой хранят память члены диаспорального сообщества. Вторая культура – это куль-

¹ Connor W. The Impact of Homelands upon Diasporas // Modern Diasporas in International Politics / G. Sheffer

² Safran W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // Diaspora: A Journal of Transnational Studies. Spring, 1991. P. 83–84.

³ Butler K.D. Defining Diaspora, Refining a Discourse // Diaspora. 2001. № 10 (2). P. 192.

тура принимающего общества. И третья – это культура самой диаспоры, сформировавшаяся у данной этнической группы в данном регионе. Часто диаспора оказывается более консервативна и скрупулезна в сохранении традиций, чем люди, проживающие на исторической родине. Диаспора может стремиться законсервировать культуру страны исхода и передать ее следующим поколениям без изменений. Возможна и обратная тенденция – стремление диаспоры к ассимиляции в принимающем обществе. В любом случае диаспоральная идентичность отличается большей динамичностью и ситуативностью, чем идентичность автохтонов¹.

Это приводит к тому, что культура диаспоральных групп отличается в зависимости от их географического положения. Также изменяется и отношение к детям, способы их этнической социализации отличаются от аналогичных процессов как на родине, так и от способов социализации детей в других местах проживания диаспоры. Кроме того, эти процессы могут достаточно динамично трансформироваться в зависимости от политической и социальной ситуации на родине и в диаспоре.

В зависимости от социального контекста формирование этнической идентичности ребенка может замедляться или ускоряться. Например, если в обществе происходит конфликт, маркированный как этнический, ребенок достаточно рано осознает свою этническую принадлежность. Если же группа стремится к ассимиляции, этническое самосознание ребенка формируется позднее.

Среди самых существенных факторов, влияющих на формирование этнической идентичности, психологи выделяют:

- 1) особенности этнической социализации в семье, школе и ближайшем социальном окружении;
- 2) особенности этноконтактной среды, прежде всего ее гетерогенность/гомогенность;
- 3) статусные отношения между этническими группами².

¹ Аствацатурова М.А. Диаспоры: этнокультурная идентичность (возможные теоретические модели) // Диаспоры. 2003, № 2, с. 185–189.

² Белинская Е.П., Стефаненко Т.Г. Этническая социализация подростка. М.: Московский психолого-социальный институт, 2000. С. 208.

Семья – первый институт, где происходит этническая социализация ребенка. Если родители занимаются его этнокультурным воспитанием, то он быстрее и точнее ориентируется среди этнических ярлыков, более осознанно относит себя к этнической общности. Так, например, группа американских психологов исследовала мексиканские семьи и выявила зависимость степени реализации этнической идентичности детей от практик их семейного воспитания. Исследователи обнаружили связь между наличием этнической социализации детей в семье (преобладанием родного языка как средства внутрисемейного общения, соблюдением обычаев, обрядов и праздников, наличием в доме традиционных для Мексики предметов быта, бесед на темы истории родного народа и этнической гордости) и содержанием их этнической идентичности. Такие дети уверенно относили себя к мексиканцам, испытывали позитивные чувства по отношению к своей этнической группе, чаще, по сравнению со сверстниками, лишенными этнокультурного воспитания в семье, пользовались испанским языком¹.

Также для формирования этнической идентичности крайне важно растет ли ребенок в полиэтнической или моноэтнической среде и какова плотность этнического окружения. Это связано с тем, что в ситуации межэтнического общения индивид получает более широкие и глубокие знания о своей и чужих этнических группах.

Кроме того, на степень осознания своей этнической идентичности влияет то, в какой культурной среде проходит детство ребенка. Если культура семьи и культура принимающего общества резко контрастируют, этническая идентичность проявляется отчетливее. Если культура семьи является культурой большинства или семья живет в обществе с близкой ей культурой, то осознание своей этнической идентичности не будет иметь для детей витальной важности. Например, русские дети, живущие в Казахстане, раньше и «сильнее» осознают себя русскими, чем русские дети, проживающие в России или культурно близкой Беларуси.

¹ Bernal, M. E., Knight, G. P., Garza, C. A., Ocampo, K. A., & Cota, M. K. The development of ethnic identity in Mexican-American children. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*. 1990. No. 12 (1), 3–24.

Робин Коэн отмечает, что в процессе складывания диаспоральной идентичности основную роль играет семья и этнические предприниматели, при этом деятельность первой значительно важнее. «Диаспоральная идентичность – это всегда компромисс между идентичностью, ориентированной на происхождение, и идентичностью, сложившейся в месте проживания. Сторонники социального конструктивизма преувеличивают «искусственность» (made-up) диаспоральных идентичностей. Разумеется, эти идентичности нестабильны и нуждаются в дополнительной мобилизации, но средства для этого (язык, память, традиция, религия и исторический опыт) наследуются от предыдущих поколений»¹.

Чтобы выяснить, какие формы этнокультурного воспитания существуют у российских евреев, мы провели анкетирование, воспользовавшись методом случайной выборки. Анкета состояла из 36 вопросов о соблюдении в семье еврейских и русских традиций, участии детей в деятельности еврейских организаций, получении ими еврейского образования, посещении Израиля и других. Анкета распространялась через социальные сети, и ее мог заполнить родитель ребенка до 18 лет, определяющий себя как еврей и проживающий в России. В результате нами была собрана и проанализирована 51 анкета.

Возраст респондентов и их супругов (партнеров) колеблется от 19 до 70 лет. Возраст детей от 1 месяца до 18 лет. В случае, когда у респондента были маленькие дети, мы интересовались планами родителей относительно их воспитания, так как некоторые практики могут осуществляться только с определенного возраста. География исследования охватила Москву (61% всех анкет), Санкт-Петербург и Екатеринбург.

Проанализировав собранные данные, мы выделили три группы родителей в зависимости от степени их религиозности (насколько они придерживаются предписаний иудаизма) и ассимиляции в российском обществе. В первой группе оказались религиозные евреи, следующие большинству религиозных пред-

¹ Cohen R. *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCLPress, 1997. P. 10–11.

писаний: они соблюдают шаббат, держат посты, отмечают еврейские праздники, посещают синагогу вместе с детьми. Ко второй группе мы отнесли светских евреев: степень их религиозности невысока и сводится к соблюдению лишь избранных традиций (обычно празднование некоторых еврейских праздников. Так, например, Пурим отмечается в 72% светских семей, Песах в 84%, Рош ха Шана в 80%, Ханука в 84%), при этом родители из «светской» группы не отмечают православные праздники. К третьей группе мы отнесли семьи, где отмечаются православные праздники, такие как Рождество и Пасха, и не соблюдаются никакие еврейские традиции (см. табл. 1).

Таблица 1

Еврейские родители по отношению к религиозности

Религиозные	Светские	Ассимилированные
36% опрошенных	48% опрошенных	16% опрошенных
Соблюдают еврейские традиции в полном объеме.	Частично соблюдают еврейские традиции. Не празднуют православные праздники.	Не придерживаются никаких еврейских традиций. Могут придерживаться православных традиций или не иметь никаких религиозных практик.

В каждой из этих групп существует собственная стратегия формирования этнокультурной идентичности ребенка. Например, еврейские обряды детского цикла, к которым относится обрезание (брит мила) мальчика, наречение имени девочки. Также в возрасте 3-х лет мальчикам проводят ритуальную стрижку волос (обшерниш), начиная с 3-х лет девочки зажигают шабатные и праздничные свечи. Совершеннолетие наступает в 12 лет для девочек и в 13 лет для мальчиков, в честь этого в синагоге проводят церемонию бат- и бар-мицвы. Эти обряды имеют колоссальное значение для религиозных евреев, малопопулярны у светских и совсем не проводятся для детей ассимилированных родителей (см. табл. 2).

Таблица 2

Обряды детского цикла у российских евреев

	Религиозные 18 человек – 100%	Светские 25 человек – 100%	Ассимилированные 8 человек – 100%
Наречение имени девочки	72%	24%	–
Обрезание мальчика	83%	32%	–
Ритуальная стрижка волос мальчика	72%	24%	–
Бат-мицва	72%	24%	–
Бар-мицва	83%	25%	–

Примерно такое же отношение наблюдается и к предписанию встречать и провожать субботу, соблюдать шаббат. В религиозных семьях эта заповедь соблюдается в 100% случаев. Среди светских только 32% отметили, что отмечают наступление субботы, а провожают ее церемонией авдалы всего 8%. При этом мы не выясняли у респондентов, как именно они соблюдают шаббат, воздерживаются ли от запрещенных действий или вырабатывают собственный подход к соблюдению.

В семьях опрошенных евреев отмечаются и некоторые российские праздники. Реже всего их отмечают религиозные евреи, чаще всего – ассимилированные. Например, самый популярный российский праздник Новый год встречают 87,5% светских еврейских семей, 100% ассимилированных и даже 28% религиозных семей. Среди ответов религиозных евреев также встречалось празднование 9 мая и 8 марта. Эти даты отметили в анкетах и некоторые светские еврейские семьи.

Согласно нашим данным, еврейские организации не пользуются большой популярностью среди еврейских родителей – 63%

всех опрошенных указали, что их дети не посещают никаких еврейских организаций. Дети из религиозных семей посещают их в 50% случаев, из светских семей – в 28%. В еврейские организации в основном ходят подростки от 9 до 17 лет.

Куда более популярны детские еврейские лагеря: 61% опрошенных отметили, что дети ездят в них или планируют такие поездки в будущем. Дети из религиозных семей ездят в лагеря в 83% случаев, из светских семей в 48% случаев, из ассимилированных семей в 37,5% случаев. Религиозные дети ездят в лагеря «Эц Хаим» и «Ган Исроэль». Светские, помимо названных, отдыхают в лагерях J-camp, семейном лагере «Иерусалимская сказка», Кайтсфест, Сарваш, Маком.

В еврейский детский сад или школу ходят преимущественно религиозные дети. Светские посещают их только в 16% случаев. Чуть более популярны образовательные программы – участие в них отметили 36% опрошенных нами светских евреев. Среди образовательных проектов светские евреи указали PJ Library, Active Jewish Teens, Лимуд.

Стоит подчеркнуть, что дети религиозных евреев, живя в этнически гетерогенном обществе, большую часть времени находятся в гомогенном еврейском окружении. Такие условия способствуют более раннему и четкому выстраиванию этнической границы¹.

Независимо от степени религиозности и ассимиляции наши респонденты продемонстрировали теплое отношение к Израилю. Дети 65% всех опрошенных посещали его один и более раз (20% детей ездят регулярно). Родственники в Израиле есть у 84% опрошенных. 57% регулярно общаются с ними через Интернет. 42% видятся с израильской родней раз в год и чаще. Еще 28% встречаются каждые 2–3 года.

Таким образом, российские евреи, несмотря на высокую степень аккультурации, демонстрируют явные признаки диаспоральности: они сохраняют связь с исторической родиной (в виде современного Израиля), при этом они интегрированы в

¹ Баклушинский С.А., Орлова Н.Г. Особенности формирования этнической идентичности в мегаполисе // Этнос. Идентичность. Образование: Труды по социологии образования / Под ред. В.С. Собкина. М.: Наука, 1998. С. 248–267.

российское общество, следуют некоторым российским традициям. Можно проследить связь между степенью религиозности, соблюдения еврейских традиций в семье и степенью «еврейского» влияния на ребенка. Чем выше степень соблюдения традиций, тем в большей степени ребенок огражден от контактов с большим обществом, меньше знаком с его культурой. Чем меньше степень соблюдения традиций, тем большее влияние оказывает на ребенка нееврейское окружение. Семья играет решающую роль в формировании этнокультурной идентичности детей (особенно не достигших подросткового возраста), опережая в этом процессе этнических предпринимателей.

Список литературы и источников

1. *Аствацатурова М.А.* Диаспоры: этнокультурная идентичность (возможные теоретические модели) // *Диаспоры.* 2003, № 2, с. 185–189.
2. *Белинская Е. П., Стефаненко Т. Г.* Этническая социализация подростка. М.: Московский психолого-социальный институт, 2000. С. 208.
3. *Баклушинский С.А., Орлова Н.Г.* Особенности формирования этнической идентичности в мегаполисе // *Этнос. Идентичность. Образование: Труды по социологии образования* / Под ред. В.С. Собкина. М.: Наука, 1998. С. 248–267.
4. *Bernal, M. E., Knight, G. P., Garza, C. A., Ocampo, K. A., & Cota, M. K.* The development of ethnic identity in Mexican-American children. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences.* 1990. No. 12 (1), 3–24.
5. *Butler K.D.* Defining Diaspora, Refining a Discourse // *Diaspora.* 2001. № 10 (2). P. 192.
6. *Cohen R.* Global Diasporas. An Introduction. London: UCL Press, 1997. P. 10–11.
7. *Connor W.* The Impact of Homelands upon Diasporas // *Modern Diasporas in International Politics* / G. Sheffer (Ed.). New York, 1986. P. 16–46.
8. *Safran W.* Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return // *Diaspora: A Journal of Transnational Studies.* Spring, 1991. P. 83–84.

РАЗДЕЛ II. ИНТЕРНЕТ КАК ПОЛЕ

Сысоева Мария Эдуардовна

ИНТЕРНЕТ КАК ПЛОЩАДКА КОНСТРУИРОВАНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ УБЫХСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. В статье представлены итоги проекта, за время реализации которого удалось выявить основные стратегии и механизмы конструирования убыхской идентичности одновременно в двух плоскостях – «офлайн» и «онлайн». Поскольку убыхи существуют разрозненно в обыденной жизни, проявляемая сетевая активность является своего рода компенсацией дефицита офлайн-участия в жизни сообщества. Интернет демонстрирует такую же реальность, как Адыгэ Хасэ или общественные движения, существуя в абсолютной физической форме, управляясь человеком и предоставляя новые инструменты маркирования этничности. Изучение современных практик «этнического ренессанса» стало возможным во многом на основании регулярного мониторинга убыхских групп / страниц и персональных аккаунтов в ведущих социальных сетях (Facebook, ВКонтакте, Instagram).

Ключевые слова: убыхи / потомки убыхов, Северо-Западный Кавказ, идентичность, ревитализация, цифровая антропология

Abstract. The article presents the results of the project, during the implementation of which it was possible to identify the main strategies and mechanisms for designing the Ubykh identity

simultaneously in two planes - “offline” and “online.” Since ubykh exist piecemeal in everyday life, the network activity shown is a kind of compensation for the shortage of offline participation in community life. The Internet demonstrates the same reality as Adyghe Hase or social movements, existing in absolute physical form, controlled by a person and providing new tools for marking ethnicity. The study of modern practices of the “ethnic renaissance” became possible largely on the basis of regular monitoring of Ubykh groups/pages and personal accounts in leading social networks (Facebook, VKontakte, Instagram).

Keywords: *Ubykh(s)/Ubykh(s) descendants, Northwest Caucasus, identity, revitalization, Digital anthropology*

Несмотря на то, что о феномене «возрождающейся идентичности» написано много, он все еще требует теоретического осмысления. Данная проблема затрагивает вопросы толкования категорий этнического/национального, и здесь возникает затруднение: наследие советского понимания пропитано примордиалистским подходом, в то время как и конструктивистская идиома требует переосмысления. Ценность проекта «Этнический ренессанс: возрождающиеся народы на Северо-Западном Кавказе» заключена в осмыслении сущности этнических процессов с использованием интегральной теории, сочетающей концепции и методы Digital anthropology, а также в актуализации феномена возрождения убыхской идентичности¹.

Успешная реализация проекта предусматривала проведение не только комплексных историко-этнографических исследований, но и использование методов цифровой антропологии (Digital anthropology). «Классическая» этнографическая часть сочетала качественные и количественные методы (материалы Всероссийской переписи населения 2010 г., архивные документы, статистические

¹ Убыхи – народ, проживавший на Северо-Западном Кавказе, в районе современного Сочи, после окончания Кавказской войны полностью переселился в Турцию. Считалось, что носителей убыхской идентичности к настоящему времени не осталось.

данные и др.). в ходе экспедиционных выездов удалось собрать немалый полевой материал: редкий, исключительный и во многом дополняющий уже существующий в научной среде. Материал собирался открыто посредством интервьюирования информантов (имели место и коллективные беседы) по заранее составленным вопросам (биографические данные, генеалогия, вопросы идентичности и ревитализации и т.д.), а также с использованием метода углубленного интервью (in-depth interview), предполагающего диалог в свободной форме с целью выявления личностного отношения интервьюируемого к интересующей проблеме.

Поскольку сегодня процесс убыхского возрождения – это явление, имеющее место одновременно в двух плоскостях – на просторах Всемирной сети и офлайн, вышеописанные этнографические методы были применены и в виртуальном поле. Были проведены экспертные интервью с представителями академической среды, администраторами виртуальных сообществ и активистами этнического ренессанса с использованием таких инструментов связи, как Skype и WhatsApp. Стоит отметить, что собранные таким «нетрадиционным» способом данные вполне качественные, однако нужно быть готовыми к быстрому реагированию в случае технических неполадок (запаздывание звука, «подвисание» интернет-соединения). Визуальный контакт интервьюера и интервьюируемого по-прежнему важен и качественно сказывается на исследовании, поэтому в приоритете именно видеосессии.

Несомненной новизной проекта является акцентирование внимания на следующих аспектах: как «традиционные» техники этнического возрождения представлены в Интернете; каким способом формируется образ убыхского сообщества в виртуальном пространстве; к каким стратегиям обращается пользователь при конструировании аккаунта с акцентом/намеком на убыхское наследие. Для ответов на эти исследовательские вопросы необходимо изучение феномена возрождения в интернет-среде. Так как социальные сети полностью интегрированы в повседневную жизнь, а практики репрезентации «убыхства»

в медиапространстве выступают своего рода онлайн-отчетом об офлайн-действиях и, наоборот, катализатором событий в повседневной жизни, становится необходимым изучать их влияние на ревитализационный процесс. Исследование Facebook, Instagram, ВКонтакте осложнялось тем, что эти социальные сети – явление относительно недавнее и до сих пор существует затруднение при выявлении наиболее эффективных методов исследования. Методологическую важность представляют работы Аннет Маркхэм, в которых автор рассматривает как методы проведения «включенного наблюдения» в социальных сетях (какие стратегии мы используем, чтобы сблизиться с людьми в столь глобальном пространстве, саму процедуру полевых исследований), так и вопросы этики интернет-исследований¹. Внимания также заслуживает работа (построенная в виде учебника) классиков цифровой этнографии Тома Бёлсторффа и Бонни Нарди «Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method»². в случае изучения форумов, групп и сообществ стоит обратить внимание на полезный софт, позволяющий анализировать и кодировать тексты (ATLAS.ti, Nvivo, VK Miner, Topic Miner, Digi Friend App и др.).

Мировое сообщество по большей части проявляет интерес к антропологии спасения, акцентируя внимание на подсчете численности малых сообществ, фиксации и разработке стратегий сохранения языков, находящихся под угрозой. Главный результат деятельности зарубежных коллег находит отражение в специальных языковых каталогах, таких как: Каталог исчезающих языков, The Linguist List, UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger.

В РФ исследовательский фокус направлен на изучение вопросов этничности и вместе с тем анализ языковой ситуации национальных меньшинств. в отечественной науке проводятся иссле-

¹ Markham A.N. Fieldwork in Social Media. What Would Malinowski Do? Qualitative Communication Research. 2013. 2 (4). P. 434–446; Method as ethic, ethic as method. Journal of Information Ethics. 2005.15 (2), P. 37–55.

² Boellstorff T., Bonnie N., Celia P., Taylor T.L. Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method . Princeton, NJ: Princeton University Press. 2012.

дования как по этнографии языковой политики¹, так и проблеме вымирания коренных малочисленных народов (Кавказ, Сибирь, Ленинградская область, народы Севера и др.).

Убыхский случай также привлекает внимание исследователей: археолог, лингвист Рона Фенвик (The University of Queensland) работает над составлением убыхского словаря, в основу которого легли аудиозаписи, сделанные Джорджем Хьюттом во время работы с Тевфиком Эсенчем; лингвист Вячеслав Андреевич Чирикба (Абхазский институт гуманитарных исследований, Институт языкознания РАН) уделяет огромное внимание как культуре, истории и этнографии убыхов, так и языку в частности (он администрирует одну из самых крупных убыхских групп в Fb, а также является автором спецкурса «Грамматика убыхского языка» в Абхазском государственном университете (Абхазия); убыхи также в фокусе внимания коллег из Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева (Майкоп), организующих Международную научно-методологическую конференцию «Сохранение и развитие национального языка в условиях глобализации: современные методы и технологии», а в 2018-м вышел «Убыхо-адыгейско-русский словарь» филологов Б.М. Берсирова и С.А. Берсировой. Тем не менее, несмотря на довольно обширную географию исследований, мало уделено внимания именно процессу ревитализации современных потомков убыхов. Скорее всего, господствующий «миф» о вымирании сообщества нивелирует научную значимость подобного рода исследований. Однако актуальность изучения феномена убыхского возрождения заключается еще и в том, что этот процесс демонстрирует, как реализуется, по сути, новая этничность в условиях отсутствия родного языка.

Немаловажной частью проекта выступала виртуальная этничность. Одно из наиболее крупных и тематически близких исследований реализует британский антрополог Дэниел Милле – инициатор открытия кафедры цифровой антропологии

¹ Соколовский С.В., Филиппова Е.И., Бабич И.Л. и др. Смерть языка – смерть народа? Языковые ситуации и языковые права в России и сопредельных государствах. М., 2020.

в Университетском колледже Лондона, а также руководитель и идейный вдохновитель проекта «Why we post». Антропологи под руководством Д. Миллера в течение 15 месяцев проводили полевые исследования в девяти странах мира и через включенное наблюдение изучали взаимодействие людей и Интернета. Результатом стали 11 научных монографий, а также бесплатный онлайн-курс «Why We Post»¹.

Уникальный убыхский кейс невольно дополнил и несколько разнообразил полученные командой британского антрополога выводы. Например, Д. Миллер отмечал, что по части исследования идентичности в Сети проект провалился – коренные народы севера Чили в Интернете не указывали свой этнический статус. в убыхском случае, наоборот – интернет-пространство объединяет сегодняшних претендентов на убыхское наследие, зачастую выделяющих свою этническую принадлежность через «убыхские» никнеймы, хэштеги, электронные адреса и проч.

Действительно, начавшийся в постсоветское время процесс убыхского возрождения сегодня представляет собой явление, имеющее место одновременно онлайн и офлайн. в связи с этим необходимая степень легитимации сообщества достигается как зачастую безуспешными «традиционными» практиками (получение паспорта гражданина Абхазии с возможностью зафиксировать «убыхскую национальность», попытки включения в Единый перечень коренных малочисленных народов и др.), так и посредством качественно иной плоскости конструирования идентичности – Интернета (через тематические группы в социальных сетях, а также такие инструменты этничности, как хэштеги и никнеймы). По результатам интернет-мониторинга за последние 10 лет зарегистрировано около 30 убыхских групп в Facebook и ВКонтакте, основной контент которых по большей части сконцентрирован на трех аспектах: 1) языковая ревитализация (среди таковых группа Анзора Кунаша в ВК «Убыхский язык / ТПухъыбзэ», Али Берзег в Fb «Ubykh Language», Гюркана Зорлу в Fb «UBIHLAR ADİĖEYCE KONUŞANLAR» и др.);

¹ Why we post. URL: <https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/> (Accessed 12/10/2020).

2) история народа через пережитую трагедию Кавказской войны (страница в Fb «Убых-Ubykh renaissance», группа Владимира Пшенокова в Fb «Убыхия-Шахе-Шапсугия» и др.); 3) академическая площадка, тематическая онлайн-библиотека (группа филолога В.А. Чирикбы в Fb «Т□АХӘ АУБЫХЦӘА УБЫХХӘР УВИНЛАР УБЫХИ»)¹. Безусловными плюсами интернет-пространства выступают масштабность охвата, стирание территориальных границ и языковых трудностей, что способствует сотрудничеству этнолидеров, исследователей и активистов и, как следствие, успешному этническому возрождению не столько в рамках деятельности официально зарегистрированных активистских движений, сколько и за счет «виртуальной» среды посредством качественно иных стратегий и инструментов этничности (никнеймы, хэштеги).

Нередко пользователь сообщает о своем «убыхстве» посредством присвоения виртуального имени – никнейма: *@_ubykh*, *@_ubykh_adam*, *@ubykh.caucasian*, *@hatic.ubykh*, *@_wubih*, *@wubihadige*. Несмотря на номинативную уникальность ника, использование общих «убыхских» слов погружает пользователей в единый смысловой контекст, а избежать повтора позволяют различные символы – подчеркивание, точки и др. Зафиксирована и иная стратегия – использование более «традиционного» имени аккаунта (ФИО), но при этом в «шапке» профиля пользователи могут отметить: *убых*, *убых черкес*, *убых лаху*, *убых Berzeg-Çerkes*, *Ubykh* и др. Отмечено и использование официально признанных убыхских фамилий (Черен, Esenç). Так, Мери Эндрисовна Тхагушева в социальной сети виртуально реабилитирует утраченную фамильную принадлежность к убыхскому роду Черен. в личном профиле «Одноклассники» женщина записана как «Мария Черен», подчеркивая, что это ее настоящая родовая фамилия, восстановить которую сложно из-за особенности работы органов ЗАГС².

Интерес представляет и то, как пользователи маркируют себя посредством хэштегов. Чаще всего хэштеги *#убыхи*,

¹ Агабян А.Г., Сысоева М.Э. «#Убыхи_есть»: медиастратегии конструирования этнической идентичности // Известия СОИГСИ. 2019. № 31 (70). С. 81.

2 Агабян А.Г., Сысоева М.Э. Указ. соч. С. 86.

#убых, #wubih, #ubykh размещают в одном ряду с #cerkes, #adige, #abaza, #kafkas. Такая ситуация демонстрирует характерную для современных потомков убыхов многоуровневую идентичность: «турки», «кавказцы»/«черкесы», и лишь потом «убыхи»¹. в этой иерархической лестнице «убыхству» отведено второстепенное место, такая ситуативная идентичность либо унаследована еще от предков на Кавказе, либо является результатом политики турецких властей по отношению к пришлому населению. Так или иначе, перенесение стратегии самопозиционирования из офлайн в онлайн демонстрирует неразрывную связь двух пространств. Отмечено также использование хэштегов, выступающих символом «ушедшего сообщества», среди которых наиболее популярны хэштеги, связанные с фигурой «последнего убыха» Тевфика Эсенча. Актуальность и авторитетность Тевфика как «последнего убыха» перетекает из обыденной жизни и научных публикаций в Интернет, что также подтверждает предыдущий тезис. Таким образом, заметно как хэштеги и никнеймы становятся способом самопозиционирования в сети Интернет, вместе с тем выступая актуальными инструментами конструирования идентичности. Посредством применения «убыхского» хэштега или присвоения соответствующего никнейма создается альтернативное этническое сообщество, а социальные сети становятся ведущим рупором, благодаря которому потомки убыхов напоминают о себе и объединяются, проявляя интернет-активность как некую возможность компенсации дефицита офлайн-участия в жизни своего сообщества.

Список литературы и источников

1. Агабабян А.Г., Сысоева М.Э. “#Убыхи есть”: медиастратегии конструирования этнической идентичности // Известия СОИГСИ. 2019. № 31 (70). С. 73–92.
 2. Колесов В.И., Кузнецов И.В., Кузнецова Р.Ш., Сысоева М.Э., Хуако З.А. Потомки убыхов в Турции // Археология и этнография понтийско-кавказского региона. Краснодар, 2016. С. 246.
- ¹ Колесов В.И., Кузнецов И.В., Кузнецова Р.Ш., Сысоева М.Э., Хуако З.А. Потомки убыхов в Турции // Археология и этнография понтийско-кавказского региона. Краснодар, 2016. С. 246.

- тийско-кавказского региона. Краснодар: Кубаснский государственный университет, 2016. С. 225–251.
3. Соколовский С.В., Филиппова Е.И., Бабич И.Л. и др. Смерть языка – смерть народа? Языковые ситуации и языковые права в России и сопредельных государствах. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком, 2020.
 4. Boellstorff T., Bonnie N., Celia P., Taylor T.L. *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2012.
 5. Markham A.N. Fieldwork in Social Media. What Would Malinowski Do? *Qualitative Communication Research*. 2013. 2 (4). P. 434–446.
 6. Markham A.N. Method as ethic, ethic as method. *Journal of Information Ethics*. 2005. 15 (2), P. 37-55.
 7. *Why we post*. URL: <https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/> (Accessed 12/10/2020).

Финансирование

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-39-00160 (рук. М.Э. Сысоева).

**ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
ЗНАМЕНИТОСТЕЙ С АУДИТОРИЕЙ
В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ
(ЮЖНОКОРЕЙСКИЙ КЕЙС)**

Аннотация. *Целью данного исследования является рассмотрение особенностей взаимодействия южнокорейских знаменитостей с аудиторией в социальных сетях. в статье представлены основные проблемы, с которыми сталкиваются южнокорейские знаменитости, выводы об особенностях взаимодействия знаменитостей со своей аудиторией. Во-первых, это первостепенная важность поддержания эмоциональной связи знаменитостей со своими поклонниками; во-вторых, самоубийства знаменитостей – это масштабная проблема не только для индустрии развлечений, но и для корейского общества в настоящее время; в-третьих, делается вывод о формировании новых запросов аудитории на открытую, честную, простую и искреннюю самопрезентацию от звезд.*

Ключевые слова: *Корея, социальные сети, культура знаменитостей, celebritystudies, самоубийства, кибербуллинг*

Abstract. *The purpose of this study is to consider the features of the interaction of celebrities with audiences on social networks. As a result of the study, the main problems faced by South Korean celebrities in interaction with audiences on social networks were presented. Several important conclusions are made about the features of the interaction of celebrities with their audience. Firstly, it is of paramount importance to maintain the emotional connection of celebrities with their fans; secondly, celebrity suicide is a massive problem not only*

for the entertainment industry, but also for Korean society at present; thirdly, the conclusion is made about the formation of new audience requests for open, honest, simple and sincere self-presentation from stars.

Key words: *Korea, social media, culture of celebrity, celebrity studies, suicide, cyberbullying*

С недавнего времени ключевым фактором успеха в шоу-бизнесе для знаменитостей (англ. star, фр. étoile) стала успешная самопрезентация посредством цифровых технологий коммуникации. Современные поп-звезды используют медиапространство непосредственно для работы и общения с поклонниками. в отличие от телевидения и радио, где как зрители, так и исполнители вынуждены подчиняться правилам коммерческой индустрии развлечений, в социальных сетях такие отношения более специфичны. Аудитория и знаменитости могут взаимодействовать напрямую через открытые комментарии. *Селебрити*¹ (от англ. знаменитость) используют социальные сети как цифровое пространство для своего «театрализованного представления»² перед зрителями, используя новые способы привлечения внимания, создания имиджа, а также контроля над впечатлениями о себе. Корейский случай взаимодействия интересен тем, что на протяжении десятилетия причинами нередких случаев самоубийства *селебрити*, по мнению медиа, являются не личные отношения или проблемы со здоровьем, а общественное осуждение знаменитостей при их жизни³. Такое мнение широко распространяется в медиапространстве, в особенности в Интернете и социальных сетях. в последнее время эта проблема стала обсуждаться не только в Корее, но и в мире, в частности в России. Дискуссия на эту тему в основ-

¹ Здесь и далее автором используется англоязычный термин celebrity как аналог слова «знаменитость» в русском языке; данный термин принят в направлении антропологии celebrity studies.

² Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни // Пер. с англ. и вступ. статья А.Д. Ковалева М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. 304 с.

³ Choi J. Suicide study of Korean entertainers: a report on causation of Korean entertainer suicides presented by media // Sucidology Online. 2015. № 6. С. 71.

ном происходит между представителями субкультуры k-pop (корейская популярная музыка – Авт.) Еще в 2007–2009 гг. в Южной Корее вступил в силу the “Real Name Verification System” – законопроект об обязательном использовании настоящего имени при регистрации на интернет-порталах, с целью ограничения критики в Интернете¹. Спустя два года существования проекта было проведено исследование, которое показало, что негативные и клеветнические комментарии не стали менее распространёнными. Они были изучены на материале популярных интернет-порталов, в результате было обнаружено, что количество общих комментариев уменьшилось, но также появилась тенденция к снижению частоты негативных комментариев с 15,8% до 13,9%. Принятые меры и затраченные ресурсы были несоразмерны полученному результату. в итоге данный закон был отменен по причине того, что противоречил демократическим принципам, в том числе принципу свободы слова². Причиной обращения к данной теме в настоящее время стало возникновение в 2019 г. дискуссии о введении уже нового закона, с помощью которого станет возможным поиск *хейтеров*³ и применение к ним санкций. Его также называют законом «Солли»⁴. в данной статье мы рассмотрим, что провоцирует осуждение *селебрити* общественностью и как это связано с взаимодействием знаменитостей с аудиторией в социальных сетях.

Для того чтобы изучить особенности коммуникации знаменитостей с аудиторией в социальных сетях, мною было проведено

¹ Leitner J. Identifying the problem: Korea’s initial experience with mandatory real name verification on Internet portals // J. Korean L. 2009. Т. 9. С. 83.

² House F. and Index E.D. South Korea. [Электронный ресурс] / Freedom House. – 2019. URL: <https://freedomhouse.org/country/south-korea/freedom-world/2020> (Дата обращения: 11.06.20).

³ J.K. Insiders Question The Effectiveness Of Disabling Comments On Entertainment News; “Sulli Act” Reportedly No Longer In Talks [Электронный ресурс] Soompi.–2020. URL:<https://www.soompi.com/article/1411495wpp/insiders-question-the-effectiveness-of-disabling-comments-on-entertainment-news-sulli-act-reportedly-no-longer-in-talks> (Дата обращения: 10.11.20).

⁴ Lim J. Sulli’s Law [Электронный ресурс] The Korea Times. 2019. URL: http://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2019/10/352_277559.html (Дата обращения: 12.06.20).

исследование, «полем» для которого стали социальные сети. Интернет-исследования становятся с каждым годом все более популярными в рамках социальных наук, этот тренд в настоящее время усиливает пандемия COVID-19. Такие работы являются привлекательными из-за кажущейся доступности поля, оно создает впечатление, что в Интернете можно изучать все что угодно, поэтому при подготовке данной статьи автор с осторожностью опирается на исследования виртуального пространства. в качестве методов мной использовано включенное наблюдение в Интернете за влогами и блогами всех знаменитостей, которые совершили самоубийство за последний год, и причинами самоубийств медиа называли общественное осуждение, прежде всего, в социальных сетях. Работа охватывает события с октября 2019 по ноябрь 2020 года. Влоги и блоги данных *селебрити* взяты из социальных сетей Instagram, Twitter и YouTube. Анализ был применен только к знаменитостям из таких сфер, как музыка, танцы и кино.

Проводя работу об иностранных знаменитостях, моей задачей было понять, насколько эффективно можно изучать материал в том случае, когда ученые не имеют возможности полностью «включиться» в поле. Под полным включением в поле подразумевается возможность делать анализ, используя классические антропологические методы, например, глубинные интервью. Поэтому я считаю, что в данном случае подход цифровой этнографии более эффективен для проведения исследований в области *celebrity studies*, чем использования глубинных интервью или непосредственного включенного наблюдения в реальности, по причине малодоступности поля, так как лично присутствовать на концертах звезд в Южной Корее в период пандемии и наблюдать общение знаменитостей с поклонниками представляется маловероятным.

Culture of Celebrity – молодая область социальных наук, которую начали впервые преподавать в начале 2010-х гг. в некоторых университетах США и Великобритании. Тогда консервативная академическая наука столкнулась с вызовами, например, необходимостью исследовать поведение блогеров и их подписчиков на платформе YouTube. Объектом нового изучения также стали со-

циальные сети знаменитостей. Примерно в это же время выходит первый журнал, посвященный работам о знаменитостях, «Celebrity Studies», в Амстердамском университете проходит первая конференция, посвященная данной теме. Изучение культуры знаменитостей – это способ отследить социальные тенденции и понять современное общество¹. Так как это новая научная дисциплина, границы явлений и вещей, которые она охватывает, еще окончательно не сформированы. Англоязычных статей, в которых анализируется феномен знаменитостей и сфер их влияния, достаточно, поэтому в данной работе автор опирается на таких авторов, как профессор культурологии и новых медиа Университета Дикина – Дэвид Маршалл, исследователь знаменитостей и медиа в Кембриджском университете; Крис Роджек и Йохан Бенклер – исследователи влияния информационных технологий. Книги Эмиля Дюркгейма дают хорошее представление о феномене самоубийств. При анализе самопрезентации незаменимыми становятся работы социолога Ирвинга Гофмана. Для описания самопрезентации знаменитостей мной использована терминология данного автора.

В этой статье автор обращается к популярной культуре Южной Кореи, которая включает в себя музыкальную, танцевальную и киноиндустрию. Она сочетает в себе как новые веяния, так и традиционные формы. в настоящее время из культуры национальной она трансформировалась в субкультуру, что произошло благодаря т.н. «халлю» (Hallyu) – корейской волне², которая с начала 2000-х годов быстро распространила и популяризировала медиапродукты корейской популярной культуры в зарубежных азиатских, а затем и европейских странах. Таким образом, k-поп – корейская популярная музыка³ за последние 20 лет получила признание и поклонников по всему миру, а вместе с ними славу и деньги. Корейских и японских известных личностей в сфере индустрии развлечения принято называть Idols «айдо-

¹ Колпинец Е. Указ. соч.

² Elfving-Hwang J. K-pop idols, artificial beauty and affective fan relationships in South Korea // Routledge Handbook of Celebrity Studies. Routledge, 2018. P. 190–201.

³ Титкова Н.Е. К-поп как феномен современной массовой культуры // Культура и цивилизация, 2019. Т. 9. № 5А. С. 152–159.

лы» (от яп. *aidory* и англ. кумир). Как правило, это подростки или молодые люди, которые заняты в различных сферах индустрии развлечений (песни, танцы, *моделлинг* и актерское мастерство). Их главной функцией и в то же время особенностью является то, что они долгое время удерживают внимание аудитории и стимулируют ее покупательное поведение. Благодаря корейской волне айдолы получили не только большую любовь поклонников, но и ненависть со стороны своих соотечественников. в то время как фанатские сообщества присылали в подарок мешки риса своим кумирам¹, консервативная часть общества обрушилась с критикой на тех знаменитостей, кто смел ступить за границы общественных рамок. Такие знаменитости столкнулись с массовой травлей в социальных сетях (англ. *cyberbullying*). Атаки грубыми комментариями становятся острой проблемой, так как чаще всего не несут в себе конструктивную критику и оказывают широкое деструктивное влияние на личность.

Социальные сети в настоящее время становятся «антропологическим» полем для исследования, в котором разворачиваются взаимодействия двух групп: знаменитостей и аудитории. Появление сетевой информационной экономики дает потенциал для индивидуальной автономии. Каждый человек может стать создателем своего *контента*. Теперь *селебрити* и их аудитория имеют возможность взаимодействовать друг с другом напрямую, оставляя комментарии под постами на страницах социальных сетей, а также общаться во время *стримов*². Стоит отметить, что любой пользователь таких социальных сетей, как Instagram, Twitter и YouTube, с помощью настроек, по желанию, может отключить комментарии, таким образом лишив возможности других посетителей оставлять комментарии на своей странице. Несмотря на то, что такая возможность есть, никто из рассматриваемых в этой статье знаменитостей не делал этого, продолжая получать оскорбительные комментарии.

¹ Krista M. South Korea's Greatest Export: How K-Pop's Rocking the World // Time. 2012. URL: <https://world.time.com/2012/03/07/south-koreas-greatest-export-how-k-pops-rocking-the-world/> (Дата обращения: 10.06.20).

² Прямая трансляция из социальных сетей.

Из-за того, что социальные сети в настоящее время стали популярной отраслью медиа, появилась новая профессия «блогер» – человек, который ведет свой блог. Из-за большого роста аудитории многие блогеры нанимают себе помощников, которым они делегируют часть работы по ведению блога. Селебрити используют социальные сети как платформы для продвижения «личного бренда» и привлечения поклонников, они также могут делегировать часть полномочий по ведению блога другому человеку. Знаменитости, рассматриваемые нами в данной статье, также могли пользоваться помощью в ведении блога. Однако мы не можем знать, имел ли место такой факт, так как узнать об этом можно только в том случае, если знаменитость сама сообщает об этом. Стоит учитывать, что социальные сети корейских знаменитостей подвергаются контролю со стороны менеджеров, так как система продюсирования селебрити основана на их работе в компаниях индустрии развлечений, например, SM Entertainment¹.

Стоит отметить, что за последние 20 лет количество самоубийств не только среди *селебрити*, но и среди граждан в таких странах, как Япония и Южная Корея, увеличилось в несколько раз². Задачей данной работы не является объяснение причин роста самоубийств (базой для которых является экономическая ситуация и определенное социальное неблагополучие). За период с октября 2019 по ноябрь 2020 г. покончили с собой такие айдолы, как: Солли, Гу Ха Ра, Ча Ин Ха, Пак Джи Сон³. Причиной трагедий, по официальной версии следствия, стала затяжная депрессия звезд, вызванная общественным осуждением в социальных сетях.

Важно учитывать, что в подобных случаях исследование поведения аудитории в социальных сетях требует быстрой реакции. Сразу после сообщения о самоубийстве знаменитости хейтеры стараются удалить свои комментарии под постами звезды, так как боятся осу-

¹ Титкова Н.Е. Указ. соч.

² Choi D.H., Noh G.Y. Associations Between Social Media Use and Suicidal Ideation in South Korea: Mediating Roles of Social Capital and Self-esteem // Health communication. 2019. С. 1–8.

³ Чериш. Как общество Кореи относится к Гу Ха Ре и Солли? влог канал [видеозапись] // YouTube, 02.12.2019 (Дата обращения: 22.12.2019).

ждения. После этого на их место приходят т.н. «заступники» знаменитости, которые выражают соболезнования и обрушивают новую волну критики теперь уже на самих *хейтеров*. Именно поэтому задокументировать хейтерские комментарии трудно.

Далее будет рассмотрена проблема самопрезентации через биографию певицы Солли, на самоубийство которой реакция мировой аудитории была одной из самых сильных не только в Южной Корее, Азии, но и по всему миру. Молодая певица Чхве Солли стала айдолом, будучи подростком. в 15 лет она дебютировала в составе новой k-поп *гёрл-группы*¹ «f(x)», которая только что получила мировую известность, положительную оценку критиков и коммерческий успех. Она подписала контракт с SM Entertainment. Это произошло в 2009 г. К тому моменту музыкальная индустрия проходила этап усиливающейся цифровизации и искала новые способы получения дохода. Так, звукозаписывающие компании стали разрабатывать новые маркетинговые ходы для сохранения прибыли. Ими стали певческие конкурсы, такие как «Super Star K», Star Audition: The Great Birth, and Voice of Korea². Большинство победителей таких конкурсов подписывали контракт со звукозаписывающими компаниями.

Маркетинговые исследования продаж показывают, что в Южной Корее больше продаются записи групп *girlband* или *boysband*, а сольные исполнители не пользуются такой любовью у публики, тогда как в США ситуация противоположная. Там сольные исполнители пользуются большей популярностью, нежели группы³.

Позиция Ирвинга Гофмана такова, что человеческая жизнь — это представление, которое надо уметь играть, чтобы добиться успеха. Индивиды ожидают, что поведение тех, с кем они взаимодействуют, будет соответствовать определенным моральным требованиям в рамках исполняемых ролей, но при этом не все исполнители могут соблюдать предписанные их социальной ролью

¹ Музыкальная группа, состоящая из нескольких девушек.

² Cho D. et al. Television singing competitions create stars? Empirical evidence from the digital music chart in South Korea // Journal of Cultural Economics. 2019. Т. 43. № 1. С. 1–20.

³ Cho D. Et al. Указ. соч.

моральные обязательства. в таких ситуациях происходят срывы репрезентации. У индивида есть два способа выйти из такой ситуации: он может пойти по пути извинения перед аудиторией или он может отстаивать свою позицию через «защитные практики»¹. Но если мы говорим о знаменитости, то сделать выбор в пользу любого из этих вариантов будет трудно, потому что свойством любого исполнителя является то, что зачастую он скрывает свои настоящие мотивы и действия, несовместимые с его идеальной версией.

Солли же была представительницей той культуры селебрити, где обычно аудитория ожидает от знаменитости сдержанности и поведения, достойного уважения. Это проявляется в уважительном отношении к старшим, запретом вести разговоры о политике и с большой осторожностью показывать свою сексуальность, даже если вы знаменитость. Как публичная персона, девушка показала себя смелой личностью. Скандалы вокруг нее происходили из-за того, что она могла показывать себя пьяной в социальных сетях, не носить под верхней одеждой бюстгальтер, называть старших актеров-мужчин по первому имени и открыто поддерживать закон о разрешении абортов в Южной Корее. Кроме того, в июле 2019 г. Солли заявила, что является сторонником движения «*No Brav*»². Такой выбор девушки мог охарактеризовать ее в глазах общественности как сторонницу феминизма. Большинство негативных комментариев певица получала в социальной сети *Instagram*, где публиковала свои фотографии и истории. После ее самоубийства, социальные сети и другие масс-медиа опубликовали множество статей и видеообращений (расследований), посвященных травле знаменитостей. Многие из этих негативных комментариев были удалены пользователями сразу же после трагедии³. Их место заняли высказывания с соболезнованиями фанатов. «Я надеюсь, что вы, убийцы, счастливы. Да, вы, тот, кто стыдится, прокручивает вверх, чтобы удалить ненавистный ком-

¹ Гофман И. Указ. соч.

² Dong Sun-hwa. Singer-turned-actress Sulli's Instagram photos spark new controversy [PHOTOS] The Korea Times. 03.01.2019 (Дата обращения: 22.12.2019).

³ Jayfy. The Hate Comments That killed Sulli – Russian Sub. влогканал [видеозапись] // YouTube, 16.10.2019 (Дата обращения: 22.12.2019).

ментарий, который вы написали Солли, который привел ее к гибели. Довольны ли вы тем, что ваши слова унесли жизнь человека, который дышит тем же кислородом, что и вы, который плачет настоящими слезами, как вы? Давай, удали свое сообщение, зайди к ее последнему сообщению и расскажи о том, какой она была красивой и какой удивительной она была, но твои попытки скрыть свою вину никогда не вернут ее. Вы украли мое вдохновение из этого мира из-за ваших ядовитых слов. Если тебе нечего сказать, просто молчи»¹. Стоит отметить, что, в частности, американские знаменитости имеют гораздо большую свободу самовыражения для того, чтобы показывать свое тело, по сравнению с айдолами. Их мир не управляется строгими ожиданиями чистоты и целомудрия, которые являются сдерживающими факторами в корейской культуре². «Моя жизнь на самом деле пуста, поэтому я чувствую, что лгу всем, притворяясь счастливой снаружи», – сказала Солли в передаче «The Night of Hate Comments»³.

В Южной Корее женщины, как правило, пользуются правовым равенством, но могут столкнуться с трудовой и социальной дискриминацией. Исходя из доклада организации Freedom House, эта страна имеет самый высокий гендерный разрыв в оплате труда среди стран Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР). По данным на 2018 г., мужчины в среднем зарабатывали на 34% больше, чем женщины. Поэтому правительство в июле 2019 г. внесло поправки, запрещающие агрессивную практику найма в отношении женщин, включая запросы относительно внешности, места проживания и семейного положения. Домогательства на рабочем месте не являются редким явлением, и поэтому движение «MeToo», направленное против таких злоупотребле-

¹ Sully [Электронный ресурс] / Jellyjilly. – 2020. URL: https://www.instagram.com/jelly_jilli/ (Дата обращения: 10.06.2020).

² Haeryun K. How a K-pop star's death reveals the truth about our society // The Washington Post. Oct. 16, 2019.

³ Fedelia R., Samatan N. Analysis of motives of cyberbullying actors // International Journal of Communication, Management and Humanities. P. 4.

ний, продолжает привлекать все больше последователей¹.

По результатам проведенного исследования и обсуждения работы на конференции, можно сформулировать основные выводы. Во-первых, подтверждена гипотеза, о том, что на успех исполнителя оказывает влияние культурный фон, в котором он строит свою карьеру. Во-вторых, самоубийства знаменитостей – важная проблема не только для индустрии развлечений, но и для корейского общества в настоящее время². При этом стоит отметить, что в данный момент цифровая среда меняется, появляется тенденция к ограничениям в свободе самовыражения в Интернете³. Так, сейчас южнокорейские граждане участвуют в открытой дискуссии о наказании хейтеров с помощью различных петиций и разработки законов, которые помогут предотвратить подобные ситуации в будущем. В-третьих, для достижения успеха знаменитостям первостепенно важно поддерживать эмоциональную связь со своими поклонниками⁴. В-четвертых, делается вывод о парадоксе, когда прямое взаимодействие знаменитостей с аудиторией через открытые комментарии приводит к формированию запросов аудитории на открытую, честную, простую и искреннюю самопрезентацию от звезд, но при этом, когда они получают ее, то осуждают поведение и поступки знаменитостей до такой степени, что это приводит к травле в социальных сетях, последствиями которой могут стать депрессия и попытка суицида.

Главный вывод настоящей статьи таков, что культура общения в виртуальном пространстве востребована во всех сферах коммуникации. Это, прежде всего, умение вести себя в социальных сетях, в комментариях, умение быть правильно понятыми.

Проблема взаимодействия в социальных сетях в настоящее время стоит перед всеми пользователями. Не только знамени-

¹ Shahbaz A., Funk A. Freedom on the Net 2019. [Электронный ресурс] The Crisis of Social Media / Freedom House. 2019. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2019/crisis-social-media> (Дата обращения: 11.06.20).

² Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд / Пер. А.Н. Ильинского; под ред. В.А. Базарова М.: Мысль, 1994. 399 с.

³ Shahbaz A., Funk A. Указ. соч.

⁴ Колпинец Е. Указ. соч.

тость, но и любой человек может столкнуться с критикой или преследованием. Как решить эту проблему – вопрос остается открытым. Но, прежде всего, нужно сформулировать этические нормы поведения в социальных сетях, и они должны учитывать нормы различных культур.

Список литературы и источников

1. *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни // Пер. с англ., и вступ. статья А.Д. Ковалева. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. 304 с.
2. *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социологический этюд / пер. А.Н. Ильинского; под ред. В.А. Базарова М.: Мысль, 1994. 399 с.
3. *Колпинец Е.* Фигура из пустоты: селебрити как феномен цифровой повседневности // Философско-литературный журнал. «Логос». 2016. Т. 26. № 6 (115).
4. *Титкова Н.Е.* К-пор как феномен современной массовой культуры // Культура и цивилизация, 2019. Т. 9. № 5А. С. 152–159.
5. *Черпиш.* Как общество Кореи относится к Гу Ха Ре и Солли? влог канал [видеозапись] // YouTube., 02.12.2019 (Дата обращения: 22.12.2019).
6. *Choi D.H., Noh G.Y.* Associations Between Social Media Use and Suicidal Ideation in South Korea: Mediating Roles of Social Capital and Self-esteem // Health communication. 2019. P. 1–8.
7. *Shahbaz A., Funk A.* Freedom on the Net 2019. [Электронный ресурс] The Crisis of Social Media // Freedom House. 2019. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2019/crisis-social-media> (Дата обращения: 11.06.20).
8. *Benkler Y.* The wealth of networks: How social production transforms markets and freedom. Yale University Press, 2006.
9. *Couldry N.* 2012. Media, society, world: Social theory and digital media practice. Cambridge: Polity.
10. *Choi J.* Suicide study of Korean entertainers: a report on causation of Korean entertainer suicides presented by media // *Sucidology Online*. 2015. № 6. P. 63–73.
11. *Choi S.M., Lee W.N., Kim H.J.* Lessons from the rich and famous: A cross-cultural comparison of celebrity endorsement in advertising // Journal of advertising. 2005. Т. 34. № 2. P. 85–98.

12. *Dong Sun-Hwa*. Singer-turned-actress Sulli's Instagram photos spark new controversy [PHOTOS] The KoreaTimes. – 03.01.2019 (Дата обращения: 22.12.2019).
13. *Fedelia R., Samatan N.* Analysis of motives of cyberbullying actors // International Journal of Communication, Management and Humanities. P. 4.
14. *Krista M.* South Korea's Greatest Export: How K-Pop's Rocking the World // Time. March 07, 2012 (Дата обращения 10.06.20).
15. *Han S.* Celebrity death, media events and civil religiosity: An interpretive media sociology of the suicide of Choi Jin-sil // Asian Communication Research. 2016. № 13. P. 9–26.
16. *Hou M.* Social media celebrity and the institutionalization of YouTube // Convergence. 2019. Т. 25. № 3. P. 534–553.
17. *House F. and Index E.D.* South Korea. [Электронный ресурс] / Freedom House. 2019. URL: <https://freedomhouse.org/country/south-korea/freedom-world/2020> (Дата обращения: 11.06.20).
18. *Jayfy*. The Hate Comments That killed Sulli – Russian Sub. влогканал [видеозапись] // YouTube, 16.10.2019 (Дата обращения: 22.12.2019).
19. J.K. Insiders Question The Effectiveness Of Disabling Comments On Entertainment News; “Sulli Act” Reportedly No Longer In Talks [Электронный ресурс] Soompi. 2020. URL: <https://www.soompi.com/article/1411495wpp/insiders-question-the-effectiveness-of-disabling-comments-on-entertainment-news-sulli-act-reportedly-no-longer-in-talks> (Дата обращения: 10.11.20).
20. *Leitner J.* Identifying the problem: Korea's initial experience with mandatory real name verification on Internet portals // J. Korean L. 2009. Т. 9. P. 83.
21. *Lim J.* Sulli's Law [Электронный ресурс] The Korea Times. – 2019. URL: http://www.koreatimes.co.kr/www/nation/2019/10/352_277559.html (Дата обращения: 12.06.20).
22. *Marshall P.D.* The promotion and presentation of the self: celebrity as marker of presentational media // Celebrity studies. 2010. Т. 1. № 1. P. 35–48.
23. *Messerlin P., Shin W.* The K-pop Success: How Big and Why So Fast? // Asian Journal of Social Sciences. 2017. Т. 45. № 4–5. P. 409–439.
24. *Rojek C.* *Celebrity* // The Wiley Blackwell Encyclopedia of Consumption and Consumer Studies. 2015. P. 1–3.
25. Sully [Электронный ресурс] / Jellyjilly. – 2020. URL: https://www.instagram.com/jelly_jilli/ (Дата обращения: 10.06.20).
26. *Yoon K.K., Williams B.* Two Lenses on the Korean Ethos: Key Cultural Concepts and Their Appearance in Cinema. McFarland, 2014.

ОТРАЖЕНИЕ РОДОВОГО ДВИЖЕНИЯ АЛТАЙЦЕВ В СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ «ВКОНТАКТЕ»

Аннотация. *в статье на основе киберматериалов автора рассматривается отражение родового движения алтайцев в социальной сети «ВКонтакте», проявляемого в актуализации родовой идентичности на личных страницах пользователей и создании виртуальных родовых групп. Исследование показало, что виртуальные родовые группы объединяют представителей сёока-рода и родственных родов, способствуют расширению сети социальных связей, хранят и накапливают фольклорные и исторические материалы о родовом составе алтайцев. Виртуальное родовое движение становится одним из факторов демонстрации своей родовой идентичности и принадлежности алтайской этнической общности в сети Интернет.*

Ключевые слова: *алтайцы, сёок-род, социальная сеть, родовое движение, родовые группы, родовые символы, традиции, онлайн-курултай*

Abstract. *The article on the basis of the author's cyber materials considers the reflection of the generic movement of Altai people in the VKontakte social network, manifested in updating the generic identity on the personal pages of users and creating virtual birth groups. The study showed that virtual birth groups unite representatives of the Shooka genus and related genera, contribute to the expansion of the network of social ties, store and accumulate folklore and historical materials about the ancestral composition of Altai people. The virtual tribal movement is becoming one of the factors for*

demonstrating its ancestral identity and belonging to the Altai ethnic community on the Internet.

Key words: *altaians, seok-clan, social network, clan movement, clan groups, clan symbols, traditions, online kurultai*

В российской социальной сети «ВКонтакте» созданы и функционируют виртуальные сообщества, консолидирующие представителей разных этнических групп. в таких объединениях участники знакомятся с национальными традициями и обычаями, размещаются фотографии национальных мероприятий, распространяются и демонстрируются значимые этнические ценности и символы. Благодаря коммуникациям в социальной сети компенсируется дефицит реальной территориальной близости и удовлетворяются этнокультурные потребности. Этнические лидеры, активисты этноориентированных общественных движений используют виртуальные сообщества как инструмент этнической мобилизации в достижении этнополитических целей. Последние антропологические исследования подтверждают, что виртуальные социальные сети становятся хранилищем этнокультурного наследия и значимы в формировании этнической идентичности¹.

В статье предлагается рассмотреть отражение и развитие виртуального родового движения алтайцев, ранее не становившегося объектом научных исследований и проявляемого в актуализации родовой идентичности (сёок-род), создании виртуальных сообществ по родовому признаку, конструировании новых родовых символов (родовая тамга, родовое знамя) и проведении «онлайн-курултаев сёоков» в социальной сети «ВКонтакте». Основным источником информации явились группы «Алтай сёоктёр» (Алтайские сёоки-рода), «Тёёлс» (представители рода тёлёсы),

¹ Головнёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108, Киссер Т.С. Виртуальная идентичность российских немцев // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 64–84. doi: 10.17223/2312461X/24/4, Белоруссова С.Ю., Данилова Е.Н., Сыроева М.Э. Хештеги и этничность // Этнография. 2020. № 3 (9). С. 33–61. doi 10.31250/2618-8600-2020-3(9)-33-61.

«Бис тодоштор» (представители рода тодош), «Мундустар» (представители рода мундус) и «Иркиттер» (представители рода ир-кит). Данные сообщества функционируют как открытые группы. Выбор их обусловлен большим количеством участников и активностью в Сети. Сбор материалов проводился методом полуструктурированного интервью на алтайском языке с руководителями и участниками виртуальных родовых сообществ. в ходе исследования с использованием контент-анализа проанализирован контент виртуальных сообществ для выявления наиболее обсуждаемых тем. Также применялся метод включенного наблюдения за первыми онлайн-курултаями – собраниями сёоков кыпчак, тодош, тёлёс и иркит, проведенными в октябре-ноябре 2012 и феврале 2013 г.

Прежде чем перейти к родовому движению алтайцев в социальной сети «ВКонтакте», вкратце рассмотрим его структуру и офлайн-практики. Во главе родового движения стоит общественная организация «Совет зайсанов» (*Жайзандардын Төс Төргөёзи*), состоящая из 15 родовых глав, называемых «зайсан» (*жайзан*). в г. Горно-Алтайске зайсанами периодически проводятся заседания, на которых поднимаются актуальные проблемы соблюдения национальных традиций, адаптации ритуалов и обычаев алтайцев в современных условиях. Например, на одном из заседаний для решения этнокультурных задач было запланировано строительство «Алтайского культурного и духовного центра», состоящего из комплекса юрт, где семьи городских алтайцев могли бы проводить обряды, связанные с ритуальной жизнью: алтайская свадьба, праздник нового года «*Чага байрам*», весеннего равноденствия «*Жылгайак*», юбилеи выдающихся личностей и памятные исторические события алтайцев. Совет зайсанов ежегодно организует родовые праздники на родовых территориях. С 2011 по 2019 г. родовые мероприятия провели сёокитонжаан, чапты, иркит, тёлёс, ара, сагал, меркит и алмат. На родовом празднике представители рода знакомятся друг с другом, показываются родовые символы, генеалогические схемы и открытым голосованием избирается глава рода – зайсан¹.

¹ Ябыштаев Т.С. Пути возрожденного зайсаната в Республике Алтай // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 440. С. 139–145.

Несмотря на повсеместный процесс глобализации, среди алтайцев сильны родовые традиции. Считается хорошим тоном при знакомстве наравне с именем и фамилией назвать сёок, осознаваемый как «род» и наследуемый по отцовской линии. Сохраняется представление о том, что люди одного сёока являются родственниками, независимо от места проживания. Это родство называется «*карындаш*», что обозначает «единоутробный» (в смысле – связанный родственными узами). Также важен сёок матери, его представители обозначаются термином «*таай*» (дядя по матери) и относятся к старшей категории родственников. Большинство сёоков состоят в родственных группах (*карындаш сёоктөр*). Так родственными сёоку кыпчак являются роды мундус и кергил, а сёоку тодош: очы и чапты. По фольклорным данным можно выделить несколько таких групп сёоков. Таким образом, принадлежность к сёоку включает человека в широкую сеть родственных связей, что может конвертироваться в социальный капитал¹.

В социальной сети «ВКонтакте» встречаются аккаунты (личные страницы) с написанием вместе с именем и фамилией своего сёока-рода. Например, Владимир Тодош, Алтынай Иркит или Тенгис Кыпчак-Ябыштаев. Поисковый запрос по наименованию сёока показывает, что среди пользователей к представителям сёока кыпчак относятся 147 аккаунтов, сёока майман – 170 аккаунтов, сёока тодош – 49 аккаунтов и т.д. Созданы группы, объединяющие людей по родовому признаку. в группе «Тёёлёс» (тёлёсы) состоят 656 участников, в группе «Иркиттер» – 517 участников, в группе «Бис тодоштор» (тодоши) – 490 участников и в группе «Мундустар» (мундусы) – 308 участников (КПМА 2020). в данных объединениях представлена основная информация о сёоке: подразделения рода, почитаемая родовая гора, священное дерево, животное, родовая тамга и родственные сёоки. К примеру, в «шапке» (верхняя часть страницы) группы «Тёёлёс» (тёлёсы) перечислены природные атрибуты рода: почитаемая гора – *Алтын Туу* (верховья Телецкого озера), священное дерево – *кайын*

¹ Алтайцы (материалы по этнической истории) / Под. ред. Н.В. Екеева. Горно-Алтайск, 2005.

(береза), *мõш* (кедр), священное животное – *ан* (марал) и родственные сёоки – *кõбõк*, *алмат*, *јабак*¹.

На «стене» групп публикуются легенды о происхождении и истории расселения сёока. Размещены генеалогические схемы, в которых можно найти свою линию предков. Объявляются предстоящие родовые и республиканские праздники. Следует отметить, что сбор исторических материалов о сёоках производится путем размещения или цитирования научных трудов этнографов и историков. Популярностью пользуются работы известного советского алтаеведа Л.П. Потапова и этнографа С.А. Токарева, посвященные изучению истории алтайцев XVII – начала XX в. Также используются научные труды региональных исследователей, изучающих возрождение и приспособление родовых традиций к современным условиям. Виртуальные родовые группы выполняют функции накопления и хранения различных данных о родо-вом составе алтайцев, что помогает его участникам оперативно узнать информацию о своем сёоке.

Во всех родовых сообществах в разделе «обсуждение» создана тема «*Таныжактар. Кем кайдан?*» (Давайте познакомимся. Кто откуда?). По ней можно проследить, в каких районах и селах проживают представители рода, что подтверждает локализацию многочисленных сёоков в Республике Алтай. в фотоальбомах размещаются фотографии участников и знаменитых личностей сёока, добившихся высоких результатов в науке, культуре и спорте. Активно обсуждается этнопсихологический образ представителя рода. Например, в теме «*Тодоштор кандый?*» (Какой характер у тодоша?) размещены шуточные родовые присказки, раскрывающие особенные черты характера, приписываемые этому роду. Так, сёоку тодош, как считается, присущи неконфликтность и общительность². в разговорах о сёоке тёлёс обычно отмечается сложный нрав представителей рода: упрямы (*кылыкту*, *õчõи*), дерзки (*курч*) и отважны (*от-калан*). Сёок кыпчак ассоциируется с воинственностью (*јуучыл*). Как отмечает этнолог С.П. Тюхтенева,

¹ Группа ВК «Тõдлõс» URL: https://vk.com/tolos_seok (Дата обращения: 15.01.2021).

² Группа ВК «Бис тодоштор». URL: <https://vk.com/club8048284> (Дата обращения: 11.01.2021).

«когда алтайцы называют друг другу свой сёок, в голове каждого автоматически «срабатывает» стереотип, связанный с характеристиками того или иного сёока, важными с точки зрения прошлых и возможных в будущем взаимоотношений, совместимости при вступлении в брак, при совместной деятельности»¹. По мнению информантов, виртуальные родовые сообщества способствуют расширению сети социальных связей и возрождению обычая родовой взаимопомощи. Для алтайской молодежи через виртуальные родовые группы легче найти представителей своего сёока и адаптироваться в больших городах или учебных заведениях.

В виртуальных родовых сообществах широко воспроизводятся и тиражируются родовые символы – родовая тамга и родовое знамя (*мааны*). Традиционно родовая тамга представляется знаком собственности, которым представители различных родов отмечали свое имущество. в наши дни родовые тамги трансформировались в этнические символы алтайцев. На каждом республиканском празднике принято проведение «парада сёоков-родов» и водружение родовых знамен. У каждого сёока своя родовая тамга, передающаяся по линии отца. Так, у сёока кыпчак тамга именуется «сулук», что означает «удила», изображенная в виде конских удил. У сёока тодош тамга названа «тоскуур», схематически напоминающая «корыто». У сёока тёлёс тамга «кулја» (орнамент), которую почтительно называют «ширее», что в переводе означает «трон, престол». Наряду с тамгой как традиционным элементом культуры, каждый современный сёок пользуется принципиально новым символом – знаменем рода. Знамена, как правило, утверждаются на заседаниях оргкомитета по проведению родового праздника: предлагаются варианты знамени, оговаривается его цвет, размеры, материал, из которого он будет изготовлен. По моим полевым материалам, собранным в 2011–2018 гг. на родовых праздниках, на знамени рода обязательно отображается почитаемое животное и тамга. К примеру, у сёока тёлёс родовое знамя в виде желтого полотна со священным

¹ Тяхтенева С.П. Личность и общество у алтайцев: от родовой принадлежности до общеалтайской идентичности // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 72–81.

животным «ан» (марал) и тамгой рода «ширее» (престол)¹.

В социальной сети «ВКонтакте» родовыми символами оформляются «аватары» (картинки) родовых сообществ. Руководителями и участниками изобретаются различные варианты его изображения. Обычно представители сёока размещают родовую тамгу или родовое знамя на своей «стене» посредством «репостов» или вместо фотографии личной страницы. Родовые символы популярны среди алтайской молодежи, что выразилось в создании родового «мерча» – одежды с нанесенными символами сёока. Большую популярность имеет группа «Алтай. Толстовки GАstyle» (11150 участников), в которой можно приобрести дизайнерскую одежду с родовой тематикой или государственными символами Республики Алтай².



Ил. 1. Футболка с изображением символов сёока-рода. Группа в «ВКонтакте».

Большую популярность имеет группа «Алтай. Толстовки GАstyle» (11150 участников), в которой можно приобрести дизайнерскую одежду с родовой тематикой или государственными символами Республики Алтай². в фотоальбоме группы представлен различный дизайн футболок, толстовок и свитшотов, на которых в передней части изображено священное животное и наименование сёока-рода. Родовой мерч выполняет функцию демонстрации своей родовой идентичности (КПМА 2020) (ил. 1).

Наиболее популярным родовым сообществом является группа «Алтай сёёктёр» (алтайские сёоки-рода), основанное студентами г. Москвы и Горно-Алтайска в 2009 г. По состоянию на декабрь 2020 г. в нем состоят 18737 участников³. Периодически проводится подсчет сёоков, по которому большинство представителей из

¹ Ябыштаев Т.С. Пути возрожденного зайсаната в Республике Алтай // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 440. С. 139–145.

² Группа ВК «Алтай. Толстовки GАstyle». URL: https://vk.com/ga_style (Дата обращения: 05.01.2021).

³ Группа ВК «Алтай сёёктёр» URL: https://vk.com/topic-7525637_15895123 (Дата обращения: 10.01.2021).

рода кыпчак, тодош, тёлёс, кёбёк, майман, ирkit и мундус. С целью популяризации национальной культуры проводятся фотоконкурсы «лучший национальный свадебный костюм молодоженов», «селфи в алтайском национальном костюме» и «селфи Алтай бөрүк (традиционный головной убор)». Участники делятся рецептами национальных блюд, техникой изготовления национальной одежды и украшений, загружают видео, фотографии сакральных и достопримечательных мест. Создан фотоальбом, знакомящий с зайсанами (главами сёоков-родов) с кратким указанием их биографических данных, годом избрания в должность. в группе можно узнать алтайские слова и пройти курс изучения языка, предлагаются услуги репетиторов с обучением через Интернет. в 2015 г. руководителями введен хештег #AC (алтай сёоктөр) и варианты с добавлением сёока #AC_Кыпчак или #AC_Мундус, переход по ним отображает всю информацию о сёоках в социальной сети.

В группе «Алтай сёоктөр» активно дискутируются вопросы, связанные с необходимостью соблюдать и поддерживать родовые традиции в современных условиях. Одна из актуальных и обсуждаемых проблем среди молодых алтайцев – следовать обычаю *«алышпас»* (отказ от вступления в брак). Обычай основан на принципе родовой экзогамии и запрещает представителям одного сёока-рода и родственных родов вступать в брачные отношения. Например, парню из рода кыпчак нельзя жениться на девушке из своего сёока и родственных родов – мундус и кергил. в случае нарушения обычая говорят *«ака-эјези алышкан»* (брат и сестра сошлись). По народным поверьям это нарушение считается безнравственным поступком и инцестом (кровосмешением), ломающим систему родственных связей и способным отразиться на здоровье детей. По полевым материалам этнографа Н.А. Тадиной известно, что нарушившими обычай считаются представители многочисленных родов: кыпчак, ирkit, тодош, тёлёс, майман и кёбёк, проживающих практически во всех районах республики¹.

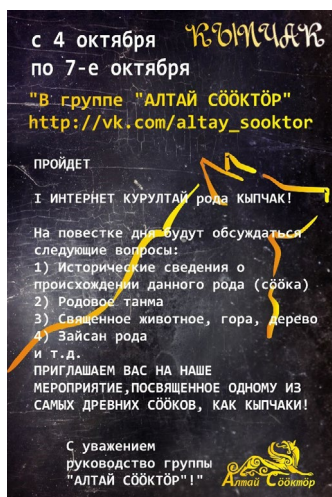
¹ Тадина Н.А. Родовая экзогамия как выражение генеалогического единства алтайского сёока // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2005. С. 130–135.

Руководителями сообщества «Алтай сёөктёр» для выяснения отношения алтайской молодежи к соблюдению обычая родовой экзогамии создан опрос: *«Янгыс сёөктү балдар, биле тۆзөбөс деп айдыжат»* (Говорят, что молодые из одного рода не должны создавать семьи)¹. в опросе участвовало 918 респондентов. По его результатам выяснилось, что 75,4 % – «за соблюдение обычая», 9,8 % – «против соблюдения обычая» и 14,2 % – «не знают обычая». Опрос сопровождался широким обсуждением. Противники родовой экзогамии приводили примеры благополучного брака у нарушивших этот запрет. Так девушка из сёока кыпчак писала: *«Мои родители оба кыпчаки, я и сестренка совершенно здоровые, счастливые люди. Я вышла замуж за кыпчака. Люди это же в наше время абсурд»* (КПМА 2020). в поддержку девушки отмечали, что в современное время следовать правилам родовой экзогамии является «нелепой прихотью предков» или «неудобным препятствием для заключения брака». Высказывались мнения о допустимости брака внутри крупного рода, обосновывая тем, что его представители проживают во всех районах республики, а значит генетически и родственно отдалены друг от друга. Сторонники соблюдения обычая родовой экзогамии аргументировали желанием уважать традиции предков, гарантиями рождения здоровых детей и увеличением численности рода. Как показывает результаты проведенного опроса, большинство молодых алтайцев учитывает родовую принадлежность при знакомстве и создании семьи.

В этнической жизни алтайцев популярна практика проведения родовых праздников (*сёөктинг байрамы*), на которых избирается глава рода – зайсан и обсуждаются этнические проблемы. Впервые такие праздники были проведены в 1990-е гг.². в настоящее время через 3–4 года некоторые сёоки собираются на родовых территориях. Руководством группы «Алтай сёөктёр» в октябре–ноябре 2012 г. и феврале 2013 г. были организованы «онлайн-ку-

¹ Группа ВК «Алтай сёөктёр» URL: https://vk.com/topic-7525637_15895123 (Дата обращения: 10.01.2021).

² Ябыштаев Т.С. Родовые праздники алтайцев в этнокультурном дискурсе Республики Алтай // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: ИПОССОРАН, 2013. № 1 (20). С. 112–117.



рултаи сёоков». Первым курултай провели представители сёока кыпчак с 4 по 7 октября 2012 г. (рис. 2).

Посредством «репостов» участники собрания делились фольклорными и историческими материалами о сёоке. Под каждой записью-постом можно было задать и обсудить вопрос. Основной задачей такого мероприятия, по словам руководителя группы, было привлечение внимания молодежи к родовой структуре алтайцев: «В онлайн-курултае смогут участвовать все члены сообщества, и не обязательно кыпчаки. в течение

четырех дней мы будем обсуждать только один сёок. Наша задача – привлечь как можно больше людей с интересными материалами про кыпчаков. У каждого будет возможность высказаться и поделиться своими материалами» (КПМА 2020). Затем онлайн-курултай организовали сёоки тёлёс, тодош и ирkit. Совет зайсанов поддержал виртуальный формат проведения родового праздника. Зайсаны сёоков тёлёс и ирkit приняли активное участие в таком событии, рассказывая о целях и задачах родового движения алтайцев.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что отражение и развитие родового движения в социальной сети «ВКонтакте» показывает актуальность родовой идентичности в виртуальной и повседневной жизни алтайцев. Для алтайской молодежи виртуальные родовые группы стали инструментом популяризации национальных традиций и способом демонстрации принадлежности к алтайской этнической общности в сети Интернет. в дальнейшем исследование будет продолжено за счет привлечения материалов из других социальных сетей («Одноклассники», «Инстаграм», «Facebook») с целью выявления общих и особенных вариантов отражения виртуального родового движения алтайцев.

Список литературы и источников

1. Алтайцы (материалы по этнической истории) / Под. ред. Н.В. Екеева. Горно-Алтайск, 2005. 89 с.
2. Белоруcсова С.Ю., Данилова Е.Н., Сысоева М.Э. Хештеги и этничность // Этнография. 2020. № 3 (9). С. 33–61.
3. Головнёв А.В., Белоруcсова С.Ю., Киссер Т.С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108. doi 10.30759/1728-9718-2018-1(58)-100-108
4. Группа ВК «Алтай сёбктөр» URL: https://vk.com/topic-7525637_15895123 (Дата обращения: 10.01.2021).
5. Группа ВК «Бис тодоштор» [Электронный ресурс] // Социальная сеть «ВКонтакте». URL: <https://vk.com/club8048284> (Дата обращения: 11.01.2021).
6. Группа ВК «Тёблөс» [Электронный ресурс] // Социальная сеть «ВКонтакте». URL: https://vk.com/tolos_seok (Дата обращения: 10.01.2021).
7. Группа ВК «Алтай. Толстовки GAsyle» [Электронный ресурс] // Социальная сеть «ВКонтакте». URL: https://vk.com/ga_style (Дата обращения: 10.01.2021).
8. Киберполевые материалы автора (КПМА), 2020.
9. Киссер Т.С. Виртуальная идентичность российских немцев // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 64–84. doi: 10.17223/2312461X/24/4
10. Кыпчаки проведут первый интернет-курултай [Электронный ресурс] // Новости Горного Алтая. URL: <https://www.gorno-altaisk.info/news/18172> (Дата обращения: 05.01.2021).
11. Тадина Н.А. Родовая экзогамия как выражение генеалогического единства алтайского сеока // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб, 2005. С. 130–135.
12. Тухтенева С.П. Личность и общество у алтайцев: от родовой принадлежности до общеалтайской идентичности // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 72–81.
13. Ябыштаев Т.С. Родовые праздники алтайцев в этнокультурном дискурсе Республики Алтай // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: ИПОС СО РАН, 2013. № 1 (20). С. 112–117.
14. Ябыштаев Т.С. Пути возрожденного зайсаната в Республике Алтай // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 440. С. 139–145.

РАЗДЕЛ III. «ДЕРЕВЕНСКОЕ» В ГОРОДСКОМ И «ГОРОДСКОЕ» В ДЕРЕВЕНСКОМ

Васеха Мария Владимировна

«ДЕРЕВЕНСКОЕ» В ГОРОДСКОМ И «ГОРОДСКОЕ» В ДЕРЕВЕНСКОМ: НЕЗРИМЫЕ ГРАНИЦЫ ДВУХ МИРОВ (ЗАМЕТКИ РУКОВОДИТЕЛЯ СЕКЦИИ)

Идею поговорить на профессиональном языке об условных «городском» и «деревенском» мирах и сложившихся ментальных границах между ними я вынашивала давно. в моей диссертационной работе, посвященной трансформации образа крестьянской женщины¹, одной из магистральных тем была модернизация по российскому/советскому типу, где постоянным подтекстом шла все усиливающаяся к середине XX в. дискуссия об ущербности/отсталости/устаревании крестьянского/деревенского образа жизни по сравнению с городским. в ходе анализа научной литературы стало понятно, что эта тема так или иначе затронута практически во всех работах, посвященных пограничью «традиционного» – «модерного» образа жизни/культуры (хотя «защита», конечно же, не только в таких работах)². Однако до сих пор не создан

¹ Васеха М.В. Русская крестьянка в семье и общественной жизни 1920-х гг. (по материалам юга Западной Сибири). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва, 2015. 245 с.

² Например: Традиционная культура русского народа в период 1920–1930-х годов: трансформации и развитие. – М.: Индрик, 2016. – 616 с.; Границы советского традиционализма: из опыта русского народа в XX веке / Этнологическое исследование / Колл. монография; отв. ред. и сост. О. В. Кириченко; авторы: О.В. Кириченко, Т.А. Листова, С.С. Крюкова, Т.А. Воронина, Н.В. Шляхтина. М.: Алетей, 2021. 688 с.

язык описания этого явления, в связи с чем исследователи только примерно обозначают проблему, не вынося ее в качестве главной темы обсуждения и осмысления. Незавершенность теоретической базы, выявленная теоретическая лакуна, наконец, потенциал проблематики заставляют нас вывести эту проблему «на свет» и сфокусироваться на ней более подробно.

В 2020 г. представился шанс организовать специальную секцию **««Деревенское» в городском и «городское» в деревенском: незримые границы двух миров»** в рамках ежегодной Конференции молодых ученых, проводимой Институтом этнологии и антропологии РАН. Эта секция, пожалуй, стала первой дискуссионной площадкой по данной проблематике. Выведение проблемы в отдельную дискуссию показало, насколько актуальна и востребована тема концептуализации незримой границы, проходимой как на географических картах, так и в умах людей, на политическом, юридическом, социокультурном уровне. Была надежда, что обсуждение «рурального» и «урбанного» именно в среде молодых ученых позволит начинающим специалистам взглянуть на свой объект исследования с новой позиции, по-другому увидеть свою тему. Расчет оправдался, секция стала одной из самых крупных на конференции – из более чем 30 заявок было отобрано 22 доклада в самых разных областях знания – антропологии и урбанистике, истории и социологии, фольклористике и архитектуре, культурологи и демографии. География докладчиков простиралась от Белоруссии до Якутии, что создало богатую палитру оттенков этнокультурного разнообразия и локальных практик в рамках обозначенной проблемы. Докладчики были представлены разными квалификационными уровнями – от студентов бакалавриата до опытных молодых ученых, большинство исследователей обращались к данным собственных полевых материалов.

Разброс исследовательских специализаций обеспечил взгляд на 360 градусов на достаточно сфокусированные проблемы: представления о бинарности «город» – «деревня», конкуренции этих двух миров, представлениях об образе жизни и ценностях и т.д. в ходе работы секции участники размышляли о том, что такое

«городское» и «деревенское», где лежит «граница» между этими мирами, насколько эти миры противопоставляются или взаимопроникают в представлениях жителей различных исторических периодов и самых разных локаций. Как человечество конструирует представления о «городском» и «деревенском», насколько административные границы города совпадают с незримыми, рисуемыми в воображении жителей фронтирами образов жизни.

Для удобства работа секции была разделена на логичные тематические блоки: «Конструкты “Город” и “деревня” в исторической ретроспективе», «“Сельский” и “городской” ландшафт: реальные и воображаемые границы», «Городские деревенщики: в город и обратно», «Маркеры “городского” и “деревенского” образов жизни», «Этническая идентичность в пространстве города». Подобное дробление по тематическим блокам позволило выстроить дискуссию и вокруг логично развиваемой региональной проблематики.

Опубликованные в данном сборнике материалы представляют собой оригинальные работы бакалавров, магистрантов, аспирантов и молодых ученых. Магистрантка кафедры истории и методики Иркутского педагогического института **Анастасия Арсентьева** рассматривала на конкретных полевых материалах 1970-е гг. как рубежные в повседневной жизни жителей сел Восточной Сибири. Исследовательница во многом связывает этот процесс с усилением социокультурных и экономических взаимодействий с сибирскими городами. Автор также делает вывод о том, что 1970-е гг. стали последним десятилетием бытования элементов традиционного уклада/культуры и традиционных практик ведения хозяйства, которые бытовали на территории Приления после революции и большую часть советского периода и помогали выживать жителям села.

Анастасия Рублева, инженер-исследователь Института археологии и этнографии СО РАН, анализируя изменение сельского свадебного обряда в середине XX в., сфокусировалась на теме «городского» влияния на традиционные элементы свадебного цикла на протяжении XX в. в процессе сопоставления собранного этно-

графического материала и публикаций по теме свадебных обычаев города и села ею было выявлено, что влияние города, прежде всего, нашло отражение в материальной составляющей обряда – свадебных атрибутах (белое платье невесты, фата, игры с «туфелькой»). Исследовательница справедливо задается вопросом: почему те или иные новые элементы свадьбы воспринимались жителями сел и деревень Западной Сибири как «городские», в то время как многие из новых традиций были привнесены советскими культуртрегерами – конструкторами новой советской обрядности через работников культуры / сотрудников ЗАГСов, в том числе и в городскую свадебную традицию. Этот вопрос А. Рублева пока оставляет без ответа, как будущее поле для размышлений.

Научные штудии **Елены Тиниковой** из Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории посвящены влиянию урбанизации на развитие национальной культуры трех коренных народов Южной Сибири – алтайцев, тувинцев и хакасов. Автор приходит к выводу о том, что урбанизация оказывает серьезное влияние на национальную культуру и традиции народов Южной Сибири, а также стимулирует развитие этномобилизационных процессов в городах исследуемого региона. Исследование показало, что для хакасов-горожан этническая идентичность актуализирована в большей степени, чем для хакасов-сельчан.

Валерия Баранова, научный сотрудник отдела этнографии народов Белоруссии, Украины, Молдавии Российского этнографического музея, провела собственное полевое исследование в крымском селе Малиновка и сфокусировала усилия своих научных изысканий на понимание современного крымского села как пограничья городского и сельского «миров». Исследовательница пришла к выводу, что, несмотря на сохранение части традиционных сельских институтов, сегодня Малиновка в значительной степени переориентирована на город (Симферополь), поскольку с городом существуют торгово-экономические, транспортные и социальные связи.

Кира Коломина, студентка бакалавриата Высшей школы урбанистики им. А.А. Высоковского факультета городского и

регионального развития НИУ ВШЭ, представила антропологическое исследование одного из центральных районов г. Рязани – Остров – жители которого транслируют специфическую локальную идентичность и повседневные практики бывшего промышленного поселка. К. Коломина комплексно рассматривает ситуацию вокруг своего объекта исследования, анализирует его и как территорию в рамках городского развития и планирования, и с позиции восприятия собственного особого символического статуса жителей Острова, в фокус внимания также включены социокультурный, исторический, экономический аспекты.

Инна Никитина, магистрантка 1 курса кафедры византийской и новогреческой филологии МГУ им. М.В. Ломоносова, провела исследование трансформации греческой funerальной традиции в условиях города. На богатых собственных полевых этнографических материалах автор проследила его развитие из разнородных вариаций деревенской обрядности в унифицированную «городскую» форму. Исследовательница демонстрирует структурированный подход, сделано подробное описание сельской и городской традиции, что позволяет сравнивать и анализировать каждый элемент похоронного обряда. Помимо фактора урбанизации, перенаселения, развития инфраструктуры и городской застройки автор отмечает, что на изменение обряда влияют такие внешние факторы, как глобализация, индустриализация, экономический кризис, изменение психологии людей, иная рецепция смерти, ослабление соседских и родственных связей в условиях города.

Иван Севастьянов, научный сотрудник ИЭА РАН, при проведении своего микроисследования «Джентрификация малого российского города: пример Тарусы» руководствовался как одним из основных методов исследования все еще не очень популярным среди отечественных антропологов и этнологов методом – автоэтнографии. Автор демонстрирует оригинальный подход, одновременно рефлексирова о себе как исследователе и представителе локального исследуемого сообщества, упоминая о неизбежной субъективности авторского взгляда и восприятия действительности. «Насыщенное описание» и множество авторских ремарок делают текст похожим

скорее не на исследование, а на автоэтнографические заметки, что также представляет собой весьма ценный и интересный жанр, достойный быть помещенным в наш сборник.

Бакалавр исторического факультета МГУ **Федор Отто** показал влияние складывающихся в ходе стремительной урбанизации России в конце XIX в. представлений о «городской» и «деревенской» жизни на сознание государственного деятеля К.П. Победоносцева и, следовательно, – на жизнь всей страны. Докладчик показал, как чрезмерное доверие стереотипам, переоценка способностей деревни противостоять модернизации привело К.П. Победоносцева к политическим просчетам, дорого обошедшимся как консервативному лагерю, так и самодержавной государственности в целом.

Екатерина Абдрахманова, аспирантка Оренбургского педагогического университета, проанализировала количество и процентное соотношение межсословных брачных союзов купцов и крестьян в г. Оренбурге в 1862–1870 гг. на локальных материалах трех местных церквей. Частота межсословных браков определялась «нехваткой» представителей купечества в качестве брачных партий. Крестьяне же, вступавшие в межсословный брак, в основном принадлежали к слою зажиточных земледельцев и вполне могли составить партию для купеческой дочери. Оренбургские купцы-мужчины (часто выходцы из крестьян) тоже не исключали в качестве брачных партий представителей крестьянского общества, таким образом, автор зафиксировала относительную социальную мобильность между этими сословными группами.

Екатерина Клюйкова из Пермского государственного национального исследовательского университета обратилась к локальным материалам с. Бым Кунгурского района Пермского края, рассматривая это заводское поселение как пограничное между «деревенским» и «городским». Докладчица, анализируя тексты наивной письменности, отметила различия в повседневных практиках жителей завода и примыкающих деревень. Эти различия зафиксированы и в характере материала, записанного от коренных жителей Быма и переселенцев. Несмотря на то, что

завод был закрыт в конце XIX в., интервью с представителями местной интеллигенции, а также рукописи краеведческих работ и текстов наивной письменности демонстрируют активность исторической памяти старшего поколения жителей с. Бым.

Елена Гулынская, доцент кафедры современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института, рассказала о типах населения арабских стран и особенностях иорданской ситуации. Автор исследования представила структуру населения арабских стран в виде двухмерной проекции. Одна ее плоскость – это городское и сельское население, другая – оседлое и кочевое. Последнее можно условно отнести к сельскому типу, однако необходимо учитывать, что кочевники-бедуины рассматривают себя и оцениваются оседлым населением, будь то сельским или городским, именно как «другие».

Дмитрий Долгих, аспирант ИЭА РАН, сделал доклад «Сельский образ жизни и сельское хозяйство: от неделимости к конфликту», в котором он выявил основные тенденции, влияющие на формирование социокультурного облика современного российского села, показав новые формы взаимопроникновения и взаимовлияния городского и сельского ландшафтов. Автор пришел к выводам, что процесс «раскрестьянивания» села в конце XX – начале XXI в. связан не только с депопуляцией сельских территорий, но, в значительной степени, и с нежеланием селян заниматься крестьянским и фермерским трудом. Сегодня значительно расширился набор доступных жизненных сценариев, не предполагающих переезд в город. Кроме того, технологическое развитие привело к значительному сокращению потребности сельского хозяйства в трудовых ресурсах и, как следствие, разрыву между сельской жизнью и сельским хозяйством. в свою очередь, устойчивые тренды на рациональное природопользование, экологичное потребление, здоровое питание и т.п. способствуют формированию нового представления о сельском ландшафте и сельском образе жизни как о ценности, привилегии, модной услуге, которую можно продать, но все эти представления конструируются горожанами и для горожан. в конечном итоге, городские

жители, переезжающие в деревню, ведут образ жизни, значительно отличающийся от жизни потомственных крестьян, что порой приводит к противостоянию «старой» и «новой» моделей.

Юрий Власюк, аспирант исторического факультета Белорусского государственного университета, рассказал о современном конструировании и, соответственно, трансформациях обряда дожинок в XX–XXI вв. в течение XX в. дожинки претерпели значительные трансформации: дожинки из традиционного обряда трансформировались в праздник Урожая, проводившийся на базе колхозов. Однако со времени образования Республики Беларусь значимость праздника заметно повысилась – к нему вернулось прежнее название, он стал отмечаться ежегодно на уровне районов, областей и Республики (до 2014 г.), став фактически городским праздником, на котором главным лейтмотивом стало чествование работников сельского хозяйства, прежде всего занятых в уборке урожая зерновых, при этом прежний смысл традиционного обряда дожинок был утрачен. При этом жителями городов, в которых в тот или иной год проводится фестиваль, он зачастую оценивается скептически, как событие политическое, чуждое для города.

Айтал Яковлев из Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова доложил об адаптации сельской молодежи к городской среде, увидев конфликт монокультурной и мультикультурной среды. Автор отметил специфику урбанизации в Якутии, заключающуюся в параллельной этнизации городского пространства и ее влияние на социокультурную и информационную среду, культурный ландшафт и этнокультурную идентичность человека. Коллега Айтала по университету **Святослав Федоров** рассказал о трансформации функции охоты у городского и сельского населения Якутии. Если сегодня для городских якутов охота является дорогостоящим и статусным досугом, то для селян она в некотором роде остается промыслом, так как экономически прибыльна. **Айталиа Федорова** представила доклад о возникновении и становлении якутской городской страшилки как жанра фольклора на базе хтонических образов традиционной якутской культуры. Якутская страшилка сформировалась в позднесовет-

ский период и существует, видоизменяется до сих пор. Произошло это вследствие урбанизации и резкого перехода народа Саха к новой советской системе мышления и новой картине мира, научно-технического прогресса, смены духовных ориентиров народа, отхода от традиционной формы жизни. Автор связывает появление этого нового фольклорного жанра с переходом якутов от глубоко традиционной картины мира, но при этом необходимостью человека сохранять такие представления о мироздании, которые отвечают за самые «базовые» и архаические чувства.

Часть публикаций докладчиков секции «“Деревенское” в городском и “городское” в деревенском: незримые границы двух миров» были отобраны и рекомендованы к публикации в специальном тематическом блоке на страницах журнала «Вестник антропологии», который выйдет в 2022 г. Многие молодые ученые отметили, что заявленная тема незримых границ «городского» и «деревенского» заставила их увидеть свой материал совершенно в ином свете, несколько «развернуть» исследуемую проблематику, увидеть новые возможности концептуализации. Все участники секции согласились, что необходимо продолжать и развивать работу по данной проблематике, поскольку она имеет высокий исследовательский потенциал, предполагает широкий обмен знаниями и применение междисциплинарного подхода.

Список литературы и источников

1. Границы советского традиционализма: из опыта русского народа в XX веке / Этнологическое исследование / Колл. монография; отв. ред. и сост. О.В. Кириченко; авторы: О.В. Кириченко, Т.А. Листова, С.С. Крюкова, Т.А. Воронина, Н.В. Шляхтина. М.: Алетейя, 2021. 688 с.
2. Васеха М.В. Русская крестьянка в семье и общественной жизни 1920-х гг. (по материалам юга Западной Сибири). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва, 2015. 245 с.
3. Традиционная культура русского народа в период 1920–1930-х годов: трансформации и развитие. М.: Индрик, 2016. 616 с.

**КУПЕЧЕСКО-КРЕСТЬЯНСКИЕ
БРАКИ В Г. ОРЕНБУРГЕ В 1862–1870 ГГ.
ПО МАТЕРИАЛАМ МЕТРИЧЕСКИХ
КНИГ ВОЗНЕСЕНСКОЙ, ПОКРОВСКОЙ И
ТРОИЦКОЙ ЦЕРКВЕЙ**

Аннотация. *Метрические книги являются одним из основных источников по изучению брачно-семейных отношений населения Оренбурга в 1862–1870 гг. в ходе исследования автор приходит к выводам о том, что заключение брачных союзов между представителями купеческого и крестьянского сословия в Оренбурге было довольно распространенным явлением. Основными причинами заключения таких браков являлись: получение материальной выгоды, сословного статуса.*

Ключевые слова: *Оренбургская губерния, купечество, крестьянство, семейная повседневность, метрические книги Вознесенской, Покровской и Троицкой церквей в 1862–1890 гг.*

Abstract. *Metric books are one of the main sources for the study of marriage and family relations of the population of Orenburg in 1862-1870. During the study, the author concludes that the conclusion of marriage unions between representatives of the merchant and peasant classes in Orenburg was quite common. The main reasons for the conclusion of such marriages were obtaining material benefits and class status.*

Key words: *Orenburg province, merchants, peasantry, family everyday life, metric books of the Ascension, Pokrovskaya and Trinity churches in 1862-1890*

Состав населения Оренбурга был всегда довольно «пестрым». Здесь проживали представители разных национальностей (русские, татары, башкиры, казахи, хивинцы, бухарцы, немцы, евреи и т.д.) и конфессий. Кроме того, городское сообщество постоянно менялось в связи с отъездом из Оренбурга завершивших свои профессиональные дела чиновников, военных, купцов и появлением в городе новых торговцев, крестьян, служащих, прибывающих сюда по своим делам. Эта особенность накладывала отпечаток на уклад жизни городского населения, в том числе и на брачные отношения. У жителей города были весьма «свободные» взгляды на брак. Поэтому в Оренбурге, в отличие от других городов и губерний, заключение, в частности, межсословных браков, было распространенным явлением. Целью настоящего исследования является анализ особенностей заключения брачных союзов между купцами и крестьянами в Оренбурге в 1862–1870 гг.

Основным источником для изучения брачно-семейных отношений являются метрические книги. На основе их анализа можно сделать вывод о количестве заключенных браков, о брачном выборе, о возрасте вступления в брак и возрастной разнице супругов, о повторных брачных союзах. Полнота анализа обеспечивается тем, что купеческие династии, как правило, были «прикреплены» к определенной церкви для записи, в том числе, и актов бракосочетания. Для подготовки исследования нами были взяты данные метрических книг трех наиболее крупных оренбургских церквей того времени: Вознесенской, Покровской, Троицкой, которые являлись и наиболее «купеческими».

По данным Справочной книжки Оренбургской губернии за 1869 г., только на территории г. Оренбурга проживало примерно 1763 чел. – представителей купеческого сословия и 3310 чел. из сословия государственных крестьян¹.

Свое исследование мы начали с анализа статистики брачного выбора супруга по годам.

¹ Справочная книжка Оренбургской губернии на 1869 год. Оренбург: Издание Оренбургского Губернского Статистического Комитета. С. 10.

Таблица 1

Межсословная брачность в Оренбурге в 1861–1870 гг. по данным Вознесенской, Покровской и Троицкой церквей

год	Количество браков	купцы		крестьяне	
		Муж	жен	Муж	жен
1862	2	1	1	1	1
1863	1	1	нет	Нет	1
1864	Нет	Нет	нет	Нет	нет
1865	Нет	Нет	нет	Нет	нет
1866	2	Нет	2	2	нет
1867	1	1	нет	Нет	1
1868	1	1	нет	Нет	1
1869	1	1	нет	Нет	1
1870	Нет	Нет	нет	Нет	нет

По данным метрических книг всех трех церквей, всего с 1862 по 1870 г. 58 браков купцов было внутрисословным, т.е. с представителями городского населения – с мещанами, чиновниками и т.д. 8 (13,7 %) браков были заключены между купцами и крестьянами, т.е. примерно раз в год заключался такой брачный союз. 5 (62,5 %) женихов в этих браках являлись купцами и брали в супруги крестьянок. Например, в 1862 г. стали мужем и женой Иван Федорович Семенов 20 лет и Екатерина Ефремовна, дочь вольноотпущенного крестьянина 18 лет¹. Надо сказать, что брак между купцом и крестьянкой в Оренбурге не являлся чем-то предосудительным, подвергающемуся общественному порицанию. Как правило, такие браки заключали купцы 3 гильдии, тесно связанные как с мещанским, так и с крестьянским социумом. в этих случаях купцы старались не отречься от своих корней, а поддерживать родственные и дружеские связи. Кроме этого, в Оренбурге – городе военных – всегда ощущалась нехватка жен-

¹ Государственный архив Оренбургской области (далее – ГАОО). Ф. 173. Оп. 12. Д. 418. Л. 53 об.

щин высших городских сословий, поэтому купцы вынужденно женились на представительницах других сословий.

Браки с крестьянами заключала и женская половина купеческого сословия. Причем из анализа архивных данных мы видим, что 2 из 3 (66 %) таких брачных союзов были заключены с представителями крестьян других губерний: Нижегородской и Владимирской. Например, в 1866 г. связали себя узами брака крестьянин Владимирской губернии, Арефинской волости, с. Арефино Гавриил Михайлович Беляков 25 лет и Елена Анастасьевна Богатова, дочь купца 23 лет¹. Возможно, у отца невесты не было больше сыновей и он видел продолжателя семейного дела в крестьянине, поэтому и согласился на этот брак для своей дочери. А может быть, Беляков вел прибыльную торговлю в Оренбурге и имел очень хорошие перспективы.

Остановимся на разнице в возрасте супругов.

Таблица 2

**Разница в возрасте брачующихся купцов и крестьян
в Оренбурге в 1861–1870 гг. по данным Вознесенской,
Покровской и Троицкой церквей**

год	церковь	Количество браков	Разница в возрасте		
			0-5 лет	6-10 лет	Более 10 лет
1862	В	1	1	Нет	нет
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	1	1	Нет	нет
1863	В	1	Нет	Нет	1
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	Нет	Нет	Нет	нет

¹ ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 595. Л. 48 об.

год	церковь	Количество браков	Разница в возрасте		
			0-5 лет	6-10 лет	Более 10 лет
1864	В	Нет	Нет	Нет	нет
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	Нет	Нет	Нет	нет
1865	В	Нет	Нет	Нет	нет
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	Нет	Нет	Нет	нет
1866	В	2	2	Нет	нет
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	Нет	Нет	Нет	нет
1867	В	1	1	Нет	нет
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	Нет	Нет	Нет	нет
1868	В	Нет	Нет	Нет	нет
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	1	1	Нет	нет
1869	В	1	Нет	Нет	1
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	Нет	Нет	Нет	нет
1870	В	Нет	Нет	Нет	нет
	П	Нет	Нет	Нет	нет
	Т	Нет	Нет	Нет	нет

На основе анализа данных метрических книг можно сделать вывод, что, как правило, разница в возрасте между супругами была менее 5 лет (75%). Жених практически всегда был немного старше невесты. Например, в 1866 г. состоялось бракосочетание между Владимирской губернии Вязниковского уезда д. Лукина крестьянином Федором Архиповичем Богашевым, 22 лет, и Анной Ивановной Паниной, дочерью купца, 17 лет¹. Хотя нередко были браки и между ровесниками. Так, в 1862 г. государственный крестьянин Нижегородской губернии Мефодий Иванович Горев, 21 года, связал себя узами брака с купеческой дочерью Евдокией Ивановной Шабановой, также 21 года². Скорее всего, жених имел определенный капитал и мог обеспечить семье стабильную жизнь. Кроме этого, обращаем внимание на возраст невесты. Для женщины выйти замуж в 21 год в то время считалось уже поздно, т.к. обычно дочерей старались отдать замуж до 20 лет. «Молодость» жены была необходима для ведения хозяйства в доме, для рождения детей, которых, как правило, в семьях было много. Поэтому, чем моложе была жена, тем больше детей она смогла бы родить. Вероятно, родители не смогли «пристроить» свою дочь Евдокию в купеческую семью до 20 лет, поэтому решились на чуть менее выгодный брачный союз с государственным крестьянином из другой губернии.

В то же время разница в возрасте супругов могла быть значительной. Например, в 1869 г. 2 гильдии купеческий сын Григорий Алексеевич Тарасов, 32 лет, заключил брак с дочерью крестьянина Анной Андреевной Кирпичевой, 20 лет³. Скорее всего, семью невесты привлекло получение сословной принадлежности после заключения брака, поэтому родители согласились отдать свою дочь за мужчину старше на 12 лет. Опять-таки значение имел возраст невесты. Выше мы указывали, что купеческих дочерей старались отдать замуж до 20 лет, здесь же бракосочетание, возможно, стало шансом не засиживаться «в девках».

¹ ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 595. Л. 49 об.

² ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 423. Л. 75 об.

³ ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 755. Л. 58 об.

Мужчины-купцы обычно создавали семью в 23–24 года. Григорий Алексеевич женился первый раз в 32 года, поэтому найти жену из купеческого рода примерно своего возраста, ни разу не вступившую в брак, было проблематично. Обычно женщины в этом возрасте уже становились вдовами и бракосочетались во второй раз.

Перейдем к анализу сведений о возрасте мужчин и женщин, вступающих в повторный брак (табл. 3).

Таблица 3

Возраст брачащихся

Год	Церковь	Количество браков	Возраст супругов							
			До 20 лет (повторно)		До 30 лет (повторно)		До 40 лет (повторно)		До 50 лет (повторно)	
			муж	жен	муж	жен	муж	жен	муж	жен
1862	В	1		1	1					
	П									
	Т	1			1	1				
1863	В	1				1(1)			1(1)	
	П									
	Т									
1864	В									
	П									
	Т									
1865	В									
	П									
	Т									

Год	Церковь	Количество браков	Возраст супругов							
			До 20 лет (повторно)		До 30 лет (повторно)		До 40 лет (повторно)		До 50 лет (повторно)	
			муж	жен	муж	жен	муж	жен	муж	жен
1866	В	2		1	2	1				
	П									
	Т									
1867	В	1						1(1)	1(1)	
	П									
	Т									
1868	В									
	П									
	Т	1			1	1				
1869	В	1				1	1			
	П									
	Т									
1870	В									
	П									
	Т									

Как отмечалось выше, родители старались как можно раньше выдать дочерей замуж. Если она становилась в первом браке вдовой, ее молодой возраст позволил бы ей выйти замуж повторно. Почему вдовство было частым явлением? Труд мужчины-купца в этот период был весьма нелегким. Купцы часто находились вдали от дома для ведения торговли, терпели лишения в переездах, организм изнашивался и был уязвим для разных болезней. У мужчин в браке были аналогичные проблемы. Жены умирали рано, и мужчине нужна была помощница и мачеха детям. Поэ-

тому в Оренбурге вступление в повторные браки было частым явлением. Обычно в таких брачных союзах супругам было более 30 лет, а мужчина мог быть старше 40. Так, в метрических книгах мы находим запись о бракосочетании в 1867 г. купеческого сына Адриана Михайловича Кириллова 40 лет и вдовы государственного крестьянина Анны Ивановны 38 лет¹. Для обоих супругов брак стал вторым. Также в 1863 г. вторым браком 3 гильдии купеческий сын Иван Антонович Харламов 43 лет сочетался с вдовой государственной крестьянкой Марией Павловной 26 лет². в таких брачных союзах женщины обычно искали финансовую стабильность для обеспечения себе и детям. Мужчины же хотели обрести хозяйку дома, мать для детей от первого брака.

Таким образом, заключение брачных союзов между купцами и крестьянами в г. Оренбурге было явлением распространенным в силу разнообразности состава населения. в паре купец–крестьянка ожиданиями были рабочие руки, послушание жены, поддержка семейных и дружеских связей; в паре крестьянин–купчиха – молодость жениха, деньги, перспективы.

Список литературы и источников

1. Государственный архив Оренбургской области (далее – ГАОО). Ф. 173. Оп. 12. Д. 418.
2. ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 595.
3. ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 423.
4. ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 755.
5. ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 649.
6. ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 456.
7. Антонов Д. Н., Антонова И. А. Метрические книги России XVIII – начала XX в. М., 2006. 355 с.
8. Беспалёнок Е.Д. Метрические книги как источник по истории купечества XVIII в. (по материалам Смоленской губернии) // Торговля, купечество и таможенное дело в России в XVI–XIX вв.: сб. материалов Второй междунар. науч. конф. (Курск, 2009 г.) / сост. А.И. Раздорский. Курск, 2009. 170–175 с.

¹ ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 649. Л. 45 об.

² ГАОО. Ф. 173. Оп. 12. Д. 456. Л. 42 об.

9. Бурлуцкая (Банникова) Е.В. «Вышли все мы из народа...»: крестьянские традиции в трудовой и семейной жизни уральского купечества // Северо-Запад в аграрной истории России. 2011. № 18. С. 55–65.
10. Бурлуцкая (Банникова) Е.В. Семейная повседневность православного оренбургского купечества по материалам метрических книг Покровской церкви г. Оренбурга (1870–1884 гг.) // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. 2016. № 1 (17). С. 117–127.
11. Бурлуцкая (Банникова) Е.В. Повседневная жизнь провинциального купечества (на материалах губерний Урала дореформенного периода). СПб.: Полторак, 2014. 440 с.
12. Владимиров В.Н., Сарафанов Д.Е. Сословный состав вступающих в брак в Покровском приходе Барнаула в последней четверти XIX в. // Информационный бюллетень Ассоциации «История и компьютер». 2012. № 38. С. 106–108.
13. Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М.: Издательство «Наука», 1980. 153 с.
14. Сарафанов Д.Е. Метрические книги Барнаула второй половины XIX в. как источник изучения профессиональной принадлежности // Информационный бюллетень Ассоциации «История и компьютер». 2014. № 41. С. 162–181.
15. Яковцевский В.Н. Купеческий капитал в феодально-крепостнической России. М., 1953. 203 с.

*Арсентьева Анастасия Андреевна,
Салахова Лариса Марсовна*

ОБЫДЕННАЯ ЖИЗНЬ СЕЛА ТУТУРА ЖИГАЛОВСКОГО РАЙОНА ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ В 1970-Е ГГ.

Аннотация. Авторы считают, что 1970-е гг. стали, с одной стороны, временем, когда люди стали ощущать «ущербность» деревенского образа жизни и жителей деревни, а с другой стороны, определенная часть сельских жителей впервые получила возможность сделать выбор жизненной стратегии, ориентируясь на личные потребности и возможности. Объектом исследования было выбрано село Тутура Жигаловского района Иркутской области, которое и стало микромоделью для изучения вышеозначенных процессов. в работе показаны мотивы выбора той или иной стратегии повседневного бытования сельских жителей Байкальской Сибири в 1970-е гг. XX в.

Ключевые слова: Верхнее Приленье, «поздний» социализм, сельское население, жизнеобеспечение, устная история, жизненные стратегии

Abstract. The authors believe that the 1970s became, on the one hand, a time when people began to feel the “flawed” of the village lifestyle and its inhabitants, and on the other hand, a certain part of the villagers first got the opportunity to make a choice of life strategy, focusing on personal needs and opportunities. The object of the study was the village of Tutura, Zhigalovsky District, Irkutsk Region, which became a micro-model for studying the above processes. The work shows the motives for choosing a particular strategy for the everyday existence of rural residents of Baikal Siberia in the 1970s of the XX century.

Key words: *Upper Prilenye, “late” socialism, rural population, livelihood, oral history, life strategies*

Временем улучшения материально-бытовых условий жизни советских людей стала середина 1960-х гг. в марте 1965 г. Пленум ЦК КПСС принял постановление «О неотложных мерах по дальнейшему развитию сельского хозяйства СССР». Наряду с мероприятиями по экономическому стимулированию сельского хозяйства, были приняты меры, качественно изменившие жизнь деревни. Прежде всего, начался перевод колхозников на денежную оплату труда. Снизили и привели в соответствие с городом цены на промышленные и продовольственные товары¹.

Следующим шагом на пути изменений сельской жизни стал новый Устав колхоза, принятый в ноябре 1969 г. на III съезде колхозников СССР². Вместо устаревшей системы оплаты труда по трудодням была введена ежемесячная гарантированная оплата по тарифным ставкам. Колхозники получили право на пенсионное обеспечение, на пользование приусадебным участком и колхозными пастбищами. 1970-е гг. сохранились в памяти людей как относительно благополучный период: повышались доходы, развивалась социальная инфраструктура, появились возможности для более разнообразного отдыха. Старшие поколения вспоминают, что в это время они улучшили свои жилищные условия, стали лучше одеваться и питаться, значительно выросло производство товаров широкого потребления. Таким образом, можно сказать, что общество в 1970-е гг. ощущало «уверенность в завтрашнем дне» и видело жизненные перспективы.

Таким образом, в 1970-е гг., с одной стороны, уровень жизни сельских жителей возрастал. С другой стороны, реальная жизнь на селе не соответствовала тому, что официально провозглашалось властью, была далека от городского уровня жизни, а это,

¹ Информационное сообщение // Восточно-Сибирская правда. 1965. № 71. С. 1.

² Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР от 28 ноября 1969 г. «О примерном Уставе колхоза» (утратил силу) // Решения партии и правительства по сельскому хозяйству (1965–1974 гг.). М., 1975. С. 380–397.

в свою очередь, в определенной степени подчеркивало второстепенную роль деревни, дискриминацию интересов ее жителей.

Существенные изменения сельской обыденности 1970-х гг. были зафиксированы нами в рассказах сибиряков, собранных во время комплексных экспедиций 2016–2019 гг. в поселениях, расположенных в Верхнем Приленье. Эти интервью хранятся в Архиве устной истории Байкальской Сибири, созданном при кафедре истории и методики педагогического института Иркутского государственного университета (АУИ БС ПИ ИГУ).

Верхнее Приленье – это территория, которая расположена в пределах бассейна реки Лена. Она включает Качугский и Жигаловский районы Иркутской области. Жигаловский район расположен на левом берегу реки Лены, в 400 км от областного центра г. Иркутска.

Приленье выступает «провинцией в провинции». Однако и эта внутренняя провинция весьма неоднородна, что существенно сказывается на обыденной жизни сибиряков. Мы разделили поселения по исходным условиям организации жизни.

Первая модель – сельские поселения, расположенные по берегам р. Лены и ее притоков. Здесь традиционно занимались сельским хозяйством, охотничьими и рыбацкими промыслами. К 1970-м гг. основная масса жителей работала в колхозах.

Вторая – крупные поселения, которые разместились на жизненно важных трактах (Магданский и Качугский), соединявших все Приленье с региональным центром. Кроме того, по этим трактам добирались дальше на север через с. Верхоленинск и п. Качуг. Для Качугского района в 1960-е гг. было характерно быстрое распространение совхозов (Верхоленинский и Качугский), в то же время до конца 1970-х гг. в небольшом объеме сохранялась колхозная кооперация.

Особое место занимает в нашей структуре поселений третья модель. Это поселения, где наряду с сельским хозяйством и промысловой деятельностью развилось промышленное производство. Лена была судоходной рекой, и еще в 1907 г. в районе сел Жигалово и Тутура был открыт Соляновский затон, став-

ший основой для открытия в советское время здесь судовой верфи. В годы индустриализации открыли судовой верфь и в п. Качуг. Таким образом, жители указанных населенных пунктов и находившихся рядом сел (в радиусе 2–5 км) помимо сельскохозяйственной деятельности могли быть заняты и на производстве. Благодаря кораблестроительным предприятиям данные поселения выросли до поселков городского типа.

Нашим исследовательским полем было выбрано село Тутура. Это одно из старейших селений в Иркутской области, расположенное на месте слияния двух рек – Тутуры и Лены. Здесь в 1632 г. был заложен Тутурский острог. Село окружено тайгой. Земли, освоенные первопроходцами, до сих пор носят их имена: «Денисово поле», «Александрова пашня», «Межиринская чистка» и др. До 1917 г. Тутура была местом массовой политической ссылки. Часто здесь проживало одновременно 20–30 ссыльных. Разночинцы и интеллигенты, которые вели просветительскую деятельность среди населения, нанимались педагогами к детям зажиточных тутурцев. Социал-демократ В. В. Куйбышев, который в 1915–1916 гг. отбывал ссылку в с. Тутура, вспоминал: «... Первого декабря пришли в Тутуру – маленькое село, расположенное далеко от железной дороги, на берегу реки Лены...»¹. Он правильно обратил внимание на то, что это поселение находилось на значительном расстоянии от губернского центра и основных коммуникаций, но, тем не менее, Тутура была волостным центром до 1924 г. Большую роль в развитии образования сыграла церковно-приходская школа, а в советское время в 1921 г. тут открылся педагогический техникум. Все эти факторы, безусловно, оказали влияние на формирование менталитета жителей села.

В селе люди жили по-разному: одни работали на Саяновском затоне, другие занимались обслуживанием тракта, который шел на север. Большую роль в развитии села сыграл купец и меценат Д.Г. Мишарин, на его деньги в населенном пункте была построена

¹ Верхнее Приленье: Памятные дни и юбилейные даты 2020 г. Краеведческий календарь знаменательных и памятных дат Жигаловского района на 2020 г. / Сост. Н.Г. Арзамасова. – Жигалово: изд. МКУК Межпоселенческая центральная библиотека, 2019. С. 30.

богадельня. По рассказам старожилов, Мишарин бил конопляное масло, закупал партиями грибы, солил их и увозил в Кяхту. На север он возил муку и порох. Местные жители были привлечены к сбору грибов, выращиванию конопли, работали прислугой в купеческих семьях, брали на постой политических ссыльных (за что получали деньги). И при этом абсолютно все вели сельское хозяйство.

Данные факторы повлияли на организацию жизни людей и определили их ментальные особенности, сформировавшиеся в «заботах о хлебе насущном». в целом жизнь селян можно было охарактеризовать как благополучную, без социальных потрясений. События 1917–1940-х гг. разрушили сложившуюся систему жизнеобеспечения. Устные воспоминания жителей села о том, что с ними происходило, мы можем охарактеризовать как стратегию выживания. На организации жизни людей сказались потеря статуса волостного села, Гражданская война, формирование колхозной системы, разрушение личного подсобного хозяйства, период Великой Отечественной войны и послевоенные трудности. Однако названные нами внешние факторы, которые действовали в первой половине XX в., не сумели до конца разрушить складывавшуюся веками обыденную жизнь. Например, одним из источников получения дополнительного дохода и личного потребления так и оставались богатейшие окружающие леса, в которых росли ягоды, грибы и водилась дичь. Жители с. Тутуры за счет традиционных способов заготовки и сохранения этих ресурсов компенсировали неблагополучную продовольственную ситуацию. Традиционные практики изготовления посуды, домашней утвари, мебели и т.д. передавались от старших к младшим вплоть до 1970-х гг. Таким образом, исходя из наших наблюдений, мы можем предположить, что именно 1970-е гг. стали тем десятилетием, когда были окончательно утрачены многие сохранившиеся в Приленье элементы традиционной культуры и образа жизни сибиряков.

Анализ глубинных интервью с жителями села показал, что восприятие своего образа жизни как «выживания» продлилось до 1970-х гг., которые стали определенным водоразделом в повседневном существовании в восприятии самих селян. К 1970-м гг.

Тутура представляла собой особое пространство в сибирской провинции. Село прошло все характерные этапы развития, тесно связанные с историческими процессами, происходившими в нашей стране. в то же время это было село, в котором, наряду с традиционной деятельностью по обработке земли и выращиванию скота, жители трудились на промышленном предприятии, входившем в структуру Жигаловской судовой верфи. Важно отметить, что к 1970-м гг. в Тутуре не было подразделения колхоза, а это значит, что население могло работать в социально-культурных учреждениях, в магазинах, ДРСУ (дорожно-ремонтном строительном управлении), на маслозаводе и на судовой верфи. Жители Тутуры могли выбирать занятие и тот образ жизни, который подразумевает выбранная ими профессия, что было немыслимо в колхозах.

Таким образом, жители Тутуры и окрестных сел старались извлекать социально-экономическую выгоду, имея в семье рабочих, получавших достойную зарплату, и членов колхоза, обеспечивающих содержание подсобного хозяйства за счет права на выделение земли под покос и пашню.

Для обеспечения потребностей семьи и получения дополнительного дохода большая часть населения имела личное подсобное хозяйство. Жители Тутуры оказались в затруднительном положении, поскольку они лишились возможности держать коров. Все земли рядом с Тутурой были колхозными, а только членам колхозного кооператива выделялись участки для выпаса скота и сенокосения. Таким образом, кто-то в семьях жителей Тутуры должен был пойти работать в колхоз и в соответствии с Уставом получить право на выделение земли под покос. Житель Тутуры Г.И. Кузнецов вспоминал: *«В 1961 г. вступил в колхоз, принимали на собрании. Сразу выделили 25 соток земли и покос»*¹.

Наш респондент вступал в колхоз тогда, когда еще не выдавали паспорта членам коллективного хозяйства. Но для него это не являлось проблемой или сдерживающим фактором, поскольку у него уже был паспорт. Он не боялся попасть в ограничивающие его свободу условия. Тем более что в следующем году, т.е. после

¹ АУИ БС ПИ ИГУ Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Орловка, Кузнецов Г.И. 1941 г.р.

1962 г., паспортный режим в стране изменился. Колхозники получили паспорта, и немалая часть сельских жителей отправилась в города на стройки – в Иркутской области развернулась масштабная деятельность по освоению природных ресурсов и развитию производительных сил, а значит, промышленность остро нуждалась в рабочих руках.

С середины 1960-х гг. доля оплаты труда колхозников и рабочих совхозов в совокупном денежном доходе начинает повышаться. Например, в Жигаловском районе средний заработок комбайнера составлял 230 руб., шофера – 130, тракториста – 180, животновода – 140 (без дополнительных выплат). Об этом свидетельствуют воспоминания А.Х. Шестаковой, работницы птичника: *«В колхозе зарплаты всегда были вовремя. Я получала 120 рублей – это были большие деньги»*¹. Однако рабочие ДРСУ и судоверфи получали по 480 руб. Таким образом, зарплата на производстве была значительно выше. Об этом свидетельствует Н.П. Нечаев: *«В 1976 г. ушел из колхоза и устроился в дорожное строительство. На бульдозере работал, гравий толкал. Получал 480 рублей»*².

К началу седьмого десятилетия XX в. в село приходят цивилизационные блага, разрушившие образ «медвежьего угла». Это связано с тем, что было установлено авиасообщение с различными районами области (Иркутск, Братск, Усть-Кут). в 1970 г. сформировался Жигаловский аэроузел. Теперь вместо десяти часов на автобусе можно было за 40 минут долететь на самолете до областного центра, купив доступный по цене билет. С появлением свободного времени (установлением нормированного рабочего дня³) появились выходные. И люди часто улетали в областной центр для продажи продуктов собственного производства. Л.Д. Лысикова, краевед, учитель истории рассказывала: *«Летали на шестиместном самолете, вертолете,*

¹ АУИ БС ПИ ИГУ Ф.4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Кузнецовка, Шестакова А.Х. 1953 г.р.

² АУИ БС ПИ ИГУ Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Головновка, Нечаев Н.П. 1959 г.р.

³ Конституция (Основной закон) СССР. Конституции (основные законы) союзных советских социалистических республик. М.: Политиздат, 1978. С. 12.

билет стоил 5–7 рублей, аэродром находился за д. Кузнецовкой. в основном добирались на автотранспорте, на попутках»¹. Другой способ связи – регулярный автотранспорт. По р. Лене осуществлялась связь с северными районами (г. Усть-Кут, Якутия). Туда доставляли грузы, население уезжало работать на сезонные работы («на заработки») или на строительство БАМа, Вилюйской ГЭС («стройки века»). Кроме того, население не только уезжало, приезжали новые люди, хорошие специалисты, которые оставались в селе. Например, Г.Ф. Уварова в 1971 г. приехала из г. Ангарск по распределению в Тутуру работать учителем математики. Она вспоминает: *«Село было культурным, везде тротуары, большая школа»*².

Вторым внешним фактором можно назвать приход в жизнь сельского человека результатов научно-технического прогресса благодаря постепенному отказу от дизельного электроснабжения в связи с проведением линий электропередач. Постоянное электроснабжение раньше всего пришло в села, расположенные рядом с судовой верфью. в конце 1960-х – начале 1970-х гг. с. Тутура было частично электрифицировано. С появлением электричества и улучшением материального положения появилась возможность использовать электрооборудование. в домах жителей появляются бытовая техника и промышленные электротовары.

Респонденты вспоминают о приобретении телевизоров и бытовой техники: *«Телевизор появился в 1978 году черно-белый, а потом цветной»*³, *«Телевизор у нас появился где-то в 1979–1980 годах. Покупали в Жигалово»*⁴. *«В 1979 году купили первый телевизор «Березка-215». Приходили из интерната (с. Тутуры)*

¹ АУИ БС ПИ ИГУ Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, с. Тутура, Лысикова Л.Д. 1946 г.р.

² АУИ БС ПИ ИГУ Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, с. Тутура, Уварова Г.Ф. 1948 г.р.

³ АУИ БС ПИ ИГУ Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, с. Тутура, Уварова Г.Ф. 1948 г.р.

⁴ АУИ БС ПИ ИГУ Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, с. Тутура, Лысикова Л.Д. 1946 г.р.

смотреть, как в кинотеатре собирались»¹. «Первую стиральную машинку мы купили в 1975 году»².

Таким образом, постоянное электроснабжение стало условием для изменения обыденности деревенских жителей. Например, появление стиральных машинок облегчило труд хозяек. Но, тем не менее, в 1970-е гг. стирка представляла собой процесс, который занимал практически весь день. Начинался он с того, что нужно было принести в дом воду. в то время еще не делали скважины или колодцы возле домов или у себя на участке, воду брали из реки. Второе – это замачивание и кипячение белья, потом уже стирка. После стирки женщины традиционно носили полоскать бельё на реку, зимой специально делали проруби для полоскания, поскольку любили, чтобы белье пахло «морозом».

Большую роль в изменении образа жизни сыграли СМИ (газеты, журналы, телевидение). Знакомство со статьями и передачами о модной одежде привело к тому, что люди начали относиться по-другому к одежде, обстановке дома и благоустройству двора. Понятие «дефицит» также было усвоено благодаря телевидению и радио. Вместе с этим изменились социальные позиции представителей некоторых профессий, например, местные продавцы становятся статусными людьми, так как они доставляли с баз дефицитные и модные товары. Г.Г. Кузнецова, жительница д. Орловка, работник торговли, вспоминала о ситуации конца 1970-х гг.: *«Всё продавали. Тряпье было, водка. Товарами снабжал райсоюз, возила сама с базы. Очереди были, как в Мавзолей, отовсюду бежали: из Тутуры, Кузнецовки. Давали килограмм сахара на месяц... По талонам всё было, но людям давала больше. А колбасу не давали, говорили, что у вас мясо есть, если только тогда, когда кто-нибудь умрет, на поминки. Шапку, сапоги было не купить. Доставка по благу... Автолавки к нам не приезжали»*³.

¹ АУИ БС ПИ ИГУ. Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Кузнецовка, Винокурова В.А. 1957 г.р.

² АУИ БС ПИ ИГУ. Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Кузнецовка, Шестакова А.Х. 1953 г.р.

³ АУИ БС ПИ ИГУ. Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Орловка, Кузнецова Г.Г. 1939 г.р.

Появились новые бытовые практики. Например, если раньше мыли волосы щелоком, а потом мылом, то в 1970-е гг. эта практика постепенно уходит. Люди стремились приобрести шампунь: *«В 1970-е годы уже были шампуни, но можно было купить, если был большой блат»*¹.

Именно в 1970-е гг. родители стали стремиться дать детям образование, так как для этого у них появились средства, и ушла необходимости держать рабочие руки в хозяйстве. Дети, которые уезжали учиться в города, начали привносить в жизнь села новые практики, которые оценивались жителями как не всегда «полезные». Ярким примером являются воспоминания наших респондентов, которые после окончания школы поехали учиться в Иркутск: *«Ходили в Дом офицеров, в кинотеатр «Пионер», жили «вскладчину». Вещи покупали на рынке или шили. в технике была своя столовая. Сдавали бутылки в специальные пункты приема на ул. Карла Маркса. Курить начали в 19 лет. Курили болгарские сигареты, потому что они были самые дешевые, стоили примерно 18 копеек. Когда приезжали домой, в деревню, казалось, что мы были самые модные (смеются)»*². Сельские дети и молодежь стали тем каналом, через который транслировались и внедрялись в сельскую жизнь элементы городского быта.

Довольно медленно менялись структура и содержание досуга сельских жителей, досуговые практики селян трансформировались постепенно. Стоит отметить сосуществование традиционных деревенских форм с элементами городского досуга. Довольно выразительным примером стало развитие мемориальной традиции в селе с богатой историей. в соответствии с государственной мемориальной политикой память о В. Куйбышеве сохранилась не только в библиотечной экспозиции. в 1970-х гг. рядом с библиотекой установили памятник ссыльному революционеру и назвали центральную улицу в его честь. А вот для увековечивания памяти о героях Гражданской войны и павших

¹ АУИ БС ПИ ИГУ. Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Кузнецовка, Шестакова А.Х. 1953 г.р.

² АУИ БС ПИ ИГУ. Ф. 4. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Кузнецовка, Шестакова А.Х. 1953 г.р.

в годы Великой Отечественной войны односельчан использовали пространство старинного церковного кладбища. Соединение досоветского и советского прошлого села стало символичным. Таким образом, старинный погост стал пространством памяти, где соблюдались все мемориальные и коммеморативные ритуалы, имеющие отношение как к дореволюционной традиции, так и советским публичным гражданским практикам.

Элементы городского быта тесно соседствовали с традиционными практиками бытовой повседневности. Это было связано со стереотипами поведенческих практик старших поколений, переборами в подаче электроэнергии, отсутствием сплошного асфальтового покрытия и даже гравийных дорог, товарным дефицитом.

Таким образом, 1970-е гг. можно назвать рубежными в повседневности села Тутура. Именно в это десятилетие потребности селян выходят за рамки только лишь заботы об обеспечении необходимого минимума для жизни. Человек начинает сравнивать, как он живет «здесь», в селе, и как живут «там», в городе. И эти сравнения подталкивают многих к преобразованиям своей обыденности. в сознании сельского жителя появляется желание к индивидуализации своего образа жизни, стремлению чем-то отличаться: одеждой, техникой, умениями, знаниями и т.д., что было менее характерно для предыдущих исторических периодов. Важно то, что жители Тутуры получили возможность делать выбор, который влиял на их обыденность: выбор работы, образования, места жительства, держать или не держать личное подсобное хозяйство и т.д. в 1970-е гг. даже в условиях продовольственного дефицита работала стратегия «выбора», а не «выживания». Условия для изменения стиля жизни деревенских жителей были довольно устойчивыми. Повышение образовательного уровня, появление элементов городского быта способствовало повышению сознания и культурных ценностей сельского жителя.

Подводя итог, можно сделать вывод, что эпоха 70-х гг. XX в. является периодом коренных преобразований для многих сельских поселений Восточной Сибири. Однако процессы, протекавшие в весьма специфическом поселении Тутура, не могут

быть экстраполированы на опыт всех сел Восточной Сибири. Это очевидно даже по тому, что модернизационные проекты 1960–1970-х гг. по-разному ощущались в конкретных селах. Таким образом, вопрос экстраполяции выявленных процессов на другие территории необходимо исследовать далее.

Список литературы и источников

1. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ФГБОУ ВПО «ИГУ»). Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Кузнецовка, Винокурова В.А. 1957 г. р.
2. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ФГБОУ ВПО «ИГУ»). Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Орловка, Кузнецова Г.Г. 1939 г. р.
3. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ФГБОУ ВПО «ИГУ»). Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Орловка, Кузнецов Г.И. 1941 г. р.
4. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ФГБОУ ВПО «ИГУ»). Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, с. Тутура, Лысикова Л.Д. 1946 г. р.
5. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ФГБОУ ВПО «ИГУ»). Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Головновка, Нечаев Н.П. 1959 г. р.
6. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ФГБОУ ВПО «ИГУ»). Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, с. Тутура, Уварова Г.Ф. 1948 г. р.
7. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ФГБОУ ВПО «ИГУ»). Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2016 г.: Жигаловский район, д. Кузнецовка, Шестакова А.Х. 1953 г. р.
8. *Анисимова Л.Ю.* Эволюция репродуктивной и хозяйственно-бытовой функций русской крестьянской семьи в 20-е гг. (на примере Приенисейского региона). Красноярск: КрасГАСА, 2005. 181 с.
9. *Ащепков Е.А.* Русское народное зодчество в Восточной Сибири. М., 1953. 278 с.
10. *Бердинских В.А.* Речи немых. Повседневная жизнь русского крестьянства в XX веке. М.: Ломоносовъ, 2011. 321 с.
11. Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире / Сост. Т. Шанин; под ред. А.В. Гордона. М.: Прогресс, 1992. 432 с.

12. Восточно-Сибирская правда: печатный орган Иркутского обкома КПСС. Март 1965, Иркутск.
13. Занданова Л.В., Салахова Л.М. Архив устной истории Байкальской Сибири: из опыта работы // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 25-летию центра устной истории и этнографии лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета. Барнаул (25–30 октября 2015 г.). Вып. 9 / Под ред. Т.К. Щегловой. Барнаул: АлтГПУ, 2015. С. 338–341.
14. Ковригина С.В. Повседневная жизнь крестьянства Восточной Сибири в 1945–1953 гг.: на материалах Приангарья: Автореф. дис. ... кан-та ист. наук. Иркутск, 2009. 298 с.
15. Конституция (Основной закон) СССР. Конституции (основные законы) союзных советских социалистических сеспублик. М.: Политиздат, 1978. С. 62.
16. Крестьянство и сельское хозяйство Сибири 1960–1980-е гг. / Под ред. Н. Я. Гущина. Новосибирск: Наука, 1991. 489 с.
17. Литинская В.А. Историко-экологические особенности традиционной культуры русского населения Сибири и Дальнего Востока // Россия и АТР. 2003. № 4 (42). С. 83–101.
18. Маковецкий И.В. Опыт комплексного изучения искусства и быта русского населения Восточной Сибири // Тезисы докладов на заседаниях, посвященных итогам полевых исследований в 1960 г. М.: Наука, 1961. С. 54–55.
19. Мариненко Л.Е. Система снабжения населения восточносибирской деревни в 1929–1941 гг. (на материалах Красноярского края и Иркутской области): Дис. ... канд. ист. наук. Красноярск, 2003. 210 с.
20. Материалы XXIII съезда КПСС. М.: Политиздат, 1966. с. 304.
21. Мухомедицина Л.А. Традиционные собрания холостой молодежи в Среднем Приангарье. (конец XIX – XX в.) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л. 1990. С. 53–72.
22. Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР от 28 ноября 1969 г. «О примерном Уставе колхоза» (утратил силу) // Решения партии и правительства по сельскому хозяйству (1965–1974 гг.). М., 1975. С. 380–397.
23. Рефлексивное крестьяноведение: десятилетие исследований сельской России / Под ред. Т. Шанина, А. Никулина, В. Данилова. М.: РОССПЭН, 2002. 592 с.

24. Русские: историко-этнографический атлас из истории русского народного жилища и костюма (украшения крестьянских домов и одежды) сер. XIX – нач. XX в. / Под ред. В.А. Александрова. М.: Наука, 1970. 204 с.
25. *Сабурова Л.М.* Культура и быт русского населения Приангарья (кон. XIX – XX в.). Л.: Наука, 1967. 278 с.
26. *Славина Л.Н.* Сельское население Восточной Сибири (1960–1980-е гг.). Красноярск: Красноярский гос. пед. ун-т им. В. П. Астафьева, 2007. 407 с.
27. *Шалак А.В.* Социальные проблемы населения Восточной Сибири (1940–1950). Иркутск, 2000. 356 с.
28. *Шаламов В.А.* Образ жизни крестьянства Восточной Сибири в 1920–1930-е гг. (на материалах Иркутской области и Красноярского края) Дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2011. 261 с.
29. *Щеглова Т.К.* Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.
30. *Щеглова Т.К.* Устная история. Барнаул: АлтГПА, 2011. 364 с.

**СЕЛО НА ПОГРАНИЧЬЕ ГОРОДСКОГО И
СЕЛЬСКОГО «МИРОВ» (ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ
С. МАЛИНОВКА БАХЧИСАРАЙСКОГО РАЙОНА
РЕСПУБЛИКИ КРЫМ)**

***Аннотация.** в советское время село Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым было встроено в совхозную систему и как бы замыкалось само в себе, но с распадом этой системы в значительной степени переориентировалась на город. в селе существуют товарно-денежные отношения, инициатива частного предпринимательства и конкуренция. Тем не менее, в рассматриваемом населенном пункте значимую роль играет неформальная экономика и социальное взаимодействие между местными жителями, сохраняются традиционные сельские институты.*

***Ключевые слова:** Крымский полуостров, полиэтническое село, неформальная экономика, сельское хозяйство, городское и сельское пограничье, сферы занятости, сельская коммуникация*

***Abstract.** In Soviet times, the village of Malinovka, Bakhchisaraysky district of the Republic of Crimea, was built into the state farm system and, as it were, closed in itself, but with the collapse of this system, it was largely reoriented to the city. In the village there are commodity-money relations, the initiative of private entrepreneurship and competition. Nevertheless, the informal economy and social interaction between local residents play a significant role in the locality under consideration, traditional rural institutions remain.*

***Key words:** Crimean Peninsula, multiethnic village, informal economy, agriculture, urban and rural borderlands, employment, rural communication*

За последнее столетие сельская местность подверглась значительной трансформации в результате процессов урбанизации и модернизации. Усиление роли города как социокультурного, экономического и научного центра приводит к тому, что сельские населенные пункты, попадающие под «влияние» городской среды, полностью или частично встраиваются в эту среду. Целью исследования является установление степени «включенности» сельского населенного пункта в городское пространство и выявление внутрисельских механизмов коммуникации и обмена.

Взаимодействие городского и сельского «миров» рассматривается на примере села Малиновка, расположенного в Почтовском сельском поселении Бахчисарайского района Республики Крым. Полевые материалы собраны во время экспедиции в июле 2019 г., в ходе которой с местными жителями проводились глубинные интервью, применялся метод включенного наблюдения. Для большей объективности опрашивались также жители соседних населенных пунктов (с. Трудолюбовка, с. Скалистое, пгт Почтовое), полученная информация сопоставлялась с данными по с. Малиновка.

Данное исследование ставило перед собой следующие задачи: 1) выяснить степень социально-экономического влияния г. Симферополь на с. Малиновку; 2) определить, уровень социального взаимодействия между жителями села; 3) выявить сферы занятости источники доходов сельского населения; 4) выяснить, насколько занятие сельским хозяйством остается востребованным среди жителей данного села.

Село Малиновка, как уже упоминалось выше, находится в Почтовском сельском поселении Бахчисарайского района Республики Крым в 16 км от г. Симферополя и в 20 км от г. Бахчисарая. Транспортное сообщение осуществляется по региональной автодороге 35Н-062 от шоссе 35Р-001 «Симферополь – Севастополь»¹. Близлежащими населенными пунктами являются села Приятное Свидание, Тополи, Кизиловое, Каштановое и Партизанское. Ближайшая железнодорожная станция «Платформа 1479 км» находится в с. Приятное Свидание. Малиновка расположена в долине

¹ Постановление Совета Министров Республики Крым от 11 марта 2015 г. № 97
URL: https://rk.gov.ru/rus/file/pub/pub_241151.pdf (Дата обращения: 20.12.2020).

р. Альмы, вследствие чего населенный пункт имеет вытянутую форму. С двух сторон над селом возвышаются куэсты.

Село имеет богатую историю, уходящую своими корнями в XVII столетие. До 1944 г. с. Малиновка называлось Кобазы. Данный ойконим образован от крымско-татарского словосочетания «кобаагзы», что в переводе на русский язык означает «пасть пещеры»¹. Первое документальное упоминание о селе Кобазы относится к 1658 г. и содержится в кадиаскерском дефтери (судебном разбирательстве). в этот год джемаат Кобазы вступил в судебное разбирательство с частной владелицей Кучук Биим. Предметом спора послужил лесной участок, на право пользования которым претендовали обе стороны².

В 1784 г. при составлении «Камерального описания Крыма» в Бахчисарайском кадылыке Бахчисарайского каймаканства записано два селения – «Кобазы» и «Другой Кобазы»³. Таким образом, в конце XVIII в. рядом друг с другом существовало два одноименных селения. Возможно, часть жителей с. Кобазы отделилась от своей общины и основала рядом самостоятельное поселение. в XIX в. с. Кобазы было приписано сначала к Мангушской волости, а затем к Тав-Бодракской. Сёла Мангуш (совр. Прохладное) и Тав-Бодрак (совр. Скалистое) располагались поблизости от р. Бодрак, левом притоке Альмы⁴.

Рядом с Кобазы располагалось еще несколько селений: татарское село Кун-Тиймез, позднее переименованное в Мироновку, Кукурековка и Рудневка. в первой половине XX в. села Кобазы и Кукурековку в основном населяли русские, а вот в Кун-Тиймезе

¹ *Белянский И.Л., Усеинов С.М.* Словарь ойконимов Крыма // *Топонимика Крыма* 2010: Сб. статей памяти И.Л. Белянского. Симферополь: Универсум, 2010. С. 216.

² *Лашков Ф.Ф.* Сельская община в Крымском ханстве // *Блюменфельд Г.Ф.* Крымско-татарское землевладение; *Лашков Ф.Ф.* Сельская община в Крымском ханстве; *Лашков Ф.Ф.* Сборник документов по истории крымско-татарского землевладения / Сост. В.Н. Прокопенков. Симферополь: ООО «Фирма «Салта «ЛПД», 2011. С. 128.

³ *Лашков Ф.Ф.* Камеральное писание Крыма, 1784 года. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XVIII/1780-1800/Kamer_opis_1784/text4.phtml?id=5744 (Дата обращения 20.12.2020).

⁴ *Марков Е.Л.* Очерки Крыма: Картины крымской жизни, истории и природы / *Марков Е.Л.* Очерки Крыма. Симферополь: ООО «Терра-АйТи», 2016. С. 432.

жили крымские татары. После депортации последних в опустевшие дома стали заселяться переселенцы из Брянской области и Украины. Село Кобазы, как и все населенные пункты Крыма, носившие крымско-татарские названия, переименовали в Малиновку. Почему было выбрано такое название, неизвестно. Местные жители выдвигают разные версии. Одни утверждают, что название «Малиновка» село получило в честь одного из героев Великой Отечественной войны, другие считают, что рассветы над Альмой малиновые, потому и Малиновка. в конце 1950-х – 1960-е гг. села Кукурекровка и Мироновка вошли в состав Малиновки. А село Рудневка вовсе перестало существовать. в 1960-е гг. в результате строительства Партизанского водохранилища и изменения русла р. Альмы дома были снесены, а жители переехали¹.

По состоянию на 01.01.2018 г. в Малиновке проживали 342 человека². Население преимущественно состоит из русских и крымских татар. Также в селе живет несколько семей украинцев и потомков чехов-переселенцев. Крымские татары, депортированные в 1944 г., начали возвращаться на свою историческую родину в конце 1980-х гг. К этому же времени относится появление первых крымско-татарских семей в Малиновке. Часть крымских татар живет дисперсно с русским населением. Однако в Малиновке возникла отдельная улица, которую населяют только крымские татары. Улица получила название Кобазы, в честь прежнего ойконима села.

В рассматриваемом селе отсутствуют такие объекты социальной инфраструктуры, как магазины, больница, школа и детский сад. в Малиновке работают разве что сельский клуб и библиотека, да несколько раз в неделю приезжает автолавка, где в основном пожилые люди приобретают самые необходимые продукты питания. Социально значимые объекты расположены в административном центре сельского поселения – пгт Почтовом, либо

¹ Полевые материалы авторы (далее – ПМА), 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Муж., 1939 г.р., жен. 1948 г.р. жен. 1952 г.р., жен. 1955 г.р.

² Данные предоставлены Администрацией Почтовского сельского поселения Бахчисарайского района Республики Крым.

в других близлежащих населенных пунктах. Однако добраться до пгт Почтового, не имея личного автомобиля, весьма затруднительно, поскольку с. Малиновка расположено в 1,5 км от главного шоссе Симферополь – Севастополь, по которому ходит весь общественный транспорт. Через село с интервалом в час курсируют автобусы по маршруту Кизилкое – АС «Западная» (кольцо А) и Константиновка – АС «Западная» (кольцо Б). До пгт Почтового – автобусы не ходят, равно как и до г. Бахчисарая. Получается, что добраться до административного и районного центра жителям села непросто, в то время как с соседними селами – Приятное Свидание, Каштановое, Кизилкое (последние два расположены в Симферопольском районе) – и с г. Симферополь налажено регулярное транспортное сообщение, в результате чего местное население предпочитает пользоваться объектами социальной инфраструктуры симферопольского направления. в Симферополь же многие жители села ездят за покупками, например, покупают овощи и фрукты впрямь на городском рынке, стройматериалы, одежду, товары для дома и т.д.¹.

В Малиновке существуют определенные трудности с трудоустройством, поскольку в самом населенном пункте практически нет рабочих мест. Однако до 1990-х гг. ситуация в селе была совсем иной. С 1960-х по 1990-е гг. с. Малиновка являлось отделением совхоза им. Чкалова, и практически все местные жители, за редким исключением, работали в нем. Совхоз в первую очередь специализировался на выращивании плодово-ягодных культур², но, по воспоминаниям местных жителей, рабочие бригады помимо садоводства и виноградарства занимались табаководством, овощеводством, а также разведением коров и свиней. Табачные плантации располагались недалеко от с. Малиновка, и местные жители нередко привлекались для работ по уборке и сушке табака. в селе до сих пор сохранился лабаз, в котором сушили табачные листья. Кроме табачных плантаций здесь выращивали клуб-

¹ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Жен. 1955 г.р., жен. 1936 г.р., муж. 1939 г.р.

² Салун Я.П., Бондаренко Н.Н., Яценко Т.И. Совхоз им. Чкалова Крымской области. Симферополь: Издательство «Таврия», 1972. С. 3–5.

нику, ухаживали за персиковыми и яблоневыми садами¹. Таким образом, пока работал совхоз им. Чкалова, село было включено в совхозную систему и как бы замыкалось в ней, избавляя местное население от необходимости искать работу и лучшие социальные условия за ее пределами.

После закрытия совхоза в 1990-е гг. рабочих мест как в самой Малиновке, так и в соседних населенных пунктах не осталось. в настоящее время практически все занятое население ездит на работу в г. Симферополь. Во-первых, в таком большом городе, как Симферополь, есть рабочие места, а во-вторых, с городом налажено прямое автобусное сообщение. Один из информантов говорил, что есть такие жители, которые ездят на работу в Бахчисарай, но их мало².

По словам информантов, в самом селе можно работать разве что в библиотеке да в сельском клубе, либо же в теплицах местного фермера, который выращивает клубнику. в клубе работают несколько человек: заведующая, которая ездит на работу из пгт Почтового, штатная сотрудница и уборщица, обе местные. в библиотеке работает с 1985 г. на 0,5 ставки женщина пенсионного возраста. И хотя работать уже тяжело, но другого выхода для нее нет – на пенсию не прожить, да и никто не пойдет работать в библиотеку за такую низкую зарплату³.

Небольшая часть жителей работает в частном сельскохозяйственном предприятии по выращиванию клубники, которое находится рядом с селом. По словам информантов, охранники и персонал по обслуживанию оборудования работают круглогодично, а работа по уходу и сбору клубники носит сезонный характер. Для местных жителей работа в теплицах является скорее подработкой, чем основным местом трудоустройства. Один из информантов работает на Партизанском водохранилище. Сын другого в местном лесхозе⁴.

¹ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Жен. 1952 г.р.

² ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Муж. 1939 г.р.

³ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Жен. 1952 г.р.

⁴ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым.

Следует отметить, что в Малиновке существует прослойка людей, работающих без официального трудоустройства. в основном неофициально работают крымские татары, среди которых много строителей, водителей и предпринимателей. Среди русского населения сложилось стойкое убеждение, что крымские татары работают «на себя», т.е. работают без трудового оформления строителями, торгуют на рынке, выращивают на продажу зелень, держат баранов и коров на мясо, открывают собственные магазины и рестораны. Такой стереотип возник отнюдь не безосновательно. Во время опросов представителей крымско-татарского этноса, проживающих в разных населенных пунктах Бахчисарайского района, выяснялось, что кто-то из членов семьи работает строителем, у кого-то свой магазин, а кто-то водитель. У одного из информантов один сын официально не работает, основным источником его доходов являются шабашки, другой сын – предприниматель, владеет магазином и рестораном¹.

Информанты из числа русского и украинского населения часто обращают внимание на тот факт, что крымские татары предпочитают выращивать овощи и зелень (петрушку, базилик) в больших теплицах, выделяя эту особенность в качестве национальной черты². Кроме того, так сложилось, что на сегодняшний день в Малиновке коров и баранов держат только крымские татары. Так, в селе живет одна крымско-татарская семья, которая выращивает в теплицах базилик и рассаду овощей на продажу, а также держит баранов и несколько быков на мясо. Для работы в теплицах нанимают местных жителей. Русские и украинцы в основном разводят кур и кроликов, в двух или трех дворах держат коз. Поскольку крымские татары придерживаются мусульманского вероисповедания, свиней они не разводят, т.к. свинина – это харам, т.е. запретная пища.

Безработными являются, как правило, маргинализированные слои населения, которые подрабатывают от случая к случаю в хозяйствах односельчан за деньги или алкоголь. в схожей ситуации оказываются люди, которые по тем или иным причинам, не могут

¹ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Муж. 1939 г.р.

² ПМА, 2019 г., с. Малиновка, пгт Почтовое, с. Трудолюбовка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Жен. 1952 г.р., жен. 1955 г.р., жен. 1948 г.р.

трудоустроиться официально. в селе живет супружеская пара, оба – крымские татары, переехали в Малиновку в начале 1990-х гг. У мужа возникли проблемы с паспортом. По словам одной информантки, он не может оформить документы уже более двадцати лет. Соответственно, возможности трудоустроиться у него нет, поэтому они с женой помогают по хозяйству односельчанам за деньги. Впрочем, использование наемного труда в Малиновке широко не применяется, поскольку далеко не каждая семья имеет финансовую возможность оплатить чужой труд, дешевле самим сделать¹.

В Крыму уровень доходов населения невысок. Население жалуются на низкие зарплаты и пенсии и постоянный рост цен на продукты питания. Для некоторых дополнительным источником доходов служит собственный огород или сад. С одной стороны, продажа персиков или картошки позволяет хоть как-то подзаработать, с другой, зачастую это способ избавиться от излишков сельскохозяйственной продукции. Местные жители, которые держат скот и птицу, продают молоко, творог, яйца и мясо. Чаще всего покупателями являются односельчане. Продажа молока, яиц, мяса не столько пополняет бюджет семьи, сколько покрывает расходы на содержание скота и птицы.

Пик данного вида деятельности пришелся на 1990-е гг., когда в результате острого экономического кризиса официальные доходы существенно снизились и приходилось искать иные источники заработка. Информанты рассказывали, что раньше ездили торговать молоком и молочными продуктами, яйцами, овощами, фруктами на базар в Симферополь или в Севастополь. в настоящее время в силу преклонного возраста тех, кто занимается сельским хозяйством, и ужесточения правил торговли продажа на рынках сельскохозяйственной продукции сократилась². Впрочем, на рынке в пгт Почтовом и с. Скалистом местные жители выходят торговать собственноручно выращенными фруктами и овощами. Важно подчеркнуть, что торговля собственной сельскохозяйственной продукцией не носит массового характера.

¹ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Жен. 1955 г.р.

² ПМА, 2019 г., с. Малиновка, пгт Почтовое, с. Трудолюбовка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Жен. 1955 г.р., жен. 1961 г.р., жен. 1961 г.р.

Торгуют преимущественно безработные и люди старшего поколения. Молодежь сельскохозяйственной деятельностью практически не занимается, предпочитая искать работу в крупных городах, таких как Симферополь или Севастополь.

Отдельную небольшую группу жителей села составляют люди, которые пытаются создать собственное небольшое фермерское хозяйство на базе личного подсобного хозяйства. Основой такого хозяйства, как правило, является земельный пай, доставшийся одному из членов семьи, когда-то работавшему в совхозе им. Чкалова. Почти два десятка лет земля пустовала, и некогда роскошные сады успели состариться и зарости. Как вдруг один из детей или внуков решил попробовать восстановить сад и начать зарабатывать деньги на выращивании плодово-ягодных деревьев. Для сельскохозяйственных работ приобретается техника, проводится оросительная система, высаживаются саженцы или же приводят в божеский вид старые деревья. Далее приходится несколько лет ждать долгожданного урожая, а затем искать, кому можно продать несколько центнеров персиков, яблок или груш. По словам информантов, такой бизнес прибыли пока не приносит, скорее даже убытки, потому что, во-первых, хозяйства находятся на начальном этапе развития, и сады еще не начали плодоносить, во-вторых, очень сложно найти оптового покупателя. Сельскохозяйственные работы осуществляются силами одной семьи, либо периодически нанимают кого-то из местных. Полученную сельскохозяйственную продукцию большинство сбывает в Симферополе. Некоторые владельцы земельных паев, не имея желания или возможности обрабатывать землю, сдают участок в аренду сельскохозяйственным предприятиям¹.

Наряду с начинающими фермерами в Малиновке действует фермерское хозяйство по выращиванию клубники. Владелец фермы, по одной версии из с. Чистенького, что под Симферополем, по другой из Москвы, то ли выкупив чьи-то паи, то ли арендовав их, построил несколько внушительного размера теплиц, в которых растет клубника, также ему принадлежит персиковый сад. Данное крестьянское

¹ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Жен. 1955 г.р.

хозяйство располагает небольшим штатом постоянных сотрудников и нанимает местных жителей на сезонные работы. Что касается сбыта клубники, то по словам информантов, регулярно приезжают машины и увозят товар в неизвестном направлении.

Социальные взаимоотношения между жителями Малиновки можно рассматривать в нескольких аспектах. Первый аспект – межэтнические отношения, которые можно охарактеризовать как мирные, однако существуют определенные стереотипы и предубеждения по отношению к крымским татарам, особенно после событий 2014 г. Второй уровень – родственные и дружеские отношения, являющиеся наиболее тесными. Социальное взаимодействие между крымскими татарами плотнее, чем между русскими и украинцами. Причиной тому служит более значимая роль родственных отношений и свойства в крымско-татарской культуре. Семьи русских и украинцев малочисленнее, а внутрисемейные отношения не такие близкие. Кроме того, представители этих двух этносов в случае возникновения каких-либо проблем привыкли полагаться на свои силы, а не просить о помощи родственников или соседей.

Наконец, можно выделить соседские отношения. в Малиновке острых конфликтных ситуаций между соседями замечено не было. По словам информантов, все живут более-менее дружно. Соседи могут перекинуться парой фраз через забор, оказать посильную помощь или изредка сходить друг к другу в гости. Все зависит от степени открытости той или иной семьи. Русские, украинцы и крымские татары общаются, поздравляют друг друга с праздниками, в том числе религиозными, и угощают чем-нибудь вкусным. Однако совместно отмечать праздники не принято. Сельский клуб организует общепоселковые мероприятия, приуроченные к тому или иному событию. Праздничные программы делают ко дню государственных праздников, Дню села, на Пасху, Крещение и т.д. Примечательно, что крымско-татарские религиозные и народные праздники Курбан-Байрам, Ураза-Байрам, Хыдырлез и Навруз сельский клуб оставляет без внимания, объясняя это тем, что эти праздники проводятся на районном уровне¹.

¹ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым.

Внутри села налажены торгово-денежные отношения и бартерный обмен. Жители села продают и покупают молоко, молочные продукты, яйца, мясо, кизил, рассаду овощей и т.д. Некоторые жители покупают на ферме клубнику. Излишки овощей или фруктов, если не продают, то раздают соседям и знакомым бесплатно. Другой формой обмена является «услуга за услугу». Например, одна семья берет у соседа, который держит корову, навоз для удобрения огорода, взамен же сын, работающий в лесхозе, выписывает ему дрова. в результате обе стороны получают то, что необходимо им в хозяйстве¹.

Резюмируя вышесказанное, делается вывод о том, что с. Малиновка попадает в поле влияния Симферополя, поскольку с городом существуют торгово-экономические, транспортные и социальные связи. в советское время село было встроено в совхозную систему и, таким образом, в рамках села практически полностью удовлетворялись потребности жителей в работе и социальных благах. Сегодня Малиновка в значительной степени переориентировалась на город. в результате перехода к рыночной экономике в селе сложились товарно-денежные отношения, инициатива частного предпринимательства и конкуренция. Тем не менее в селе значимую роль играет неформальная экономика, сохраняются традиционные механизмы обмена. Социальное взаимодействие между местными жителями осуществляется на межэтническом, родственном и соседском уровнях, формируя устойчивые социальные сети. Таким образом, на примере села Малиновка можно говорить о сосуществовании традиционных сельских институтов с включенностью в социокультурное и экономическое пространство г. Симферополя.

Список литературы и источников

1. *Белянский И.Л., Усеинов С.М.* Словарь ойконимов Крыма // Топонимика Крыма 2010: Сб. статей памяти И.Л. Белянского. Симферополь: Универсум, 2010. 376 с.

¹ ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым. Жен. 1955 гр.

2. *Лашков Ф.Ф.* Сельская община в Крымском ханстве // Блюменфельд Г.Ф. Крымско-татарское землевладение; Лашков Ф.Ф. Сельская община в Крымском ханстве; Лашков Ф.Ф. Сборник документов по истории крымско-татарского землевладения / Сост. В.Н. Прокопенков. Симферополь: «ООО «Фирма «Салта «ЛТД», 2011. 590 с.
3. *Лашков Ф.Ф.* Камеральное Описание Крыма, 1784 года. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Krym/XVIII/1780-1800/Kamer_opis_1784/text4.phtml?id=5744 (Дата обращения: 20.12.2020).
4. *Марков Е.Л.* Очерки Крыма: Картины крымской жизни, истории и природы / Марков Е.Л. Очерки Крыма. Симферополь: ООО «Терра-АйТи», 2016. 528 с.
5. Полевые материалы автора, 2019 г., Почтовское сельское поселение, Скалистовское сельское поселение Бахчисарайского р-на Республики Крым.
6. Постановление Совета Министров Республики Крым от 11 марта 2015 г. № 97 URL: https://rk.gov.ru/rus/file/pub/pub_241151.pdf (Дата обращения: 20.12.2020).
7. *Салун Я.П., Бондаренко Н.Н., Яценко Т.И.* Совхоз им. Чкалова Крымской области. Симферополь: Издательство «Таврия», 1972. 122 с.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОХОРОННОГО ОБРЯДА В ГОРОДСКИХ РЕАЛИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ГРЕЦИИ

Аннотация. *в статье рассматривается проблема трансформации похоронного обряда в современной Греции – его развитие из разнородных вариаций деревенской обрядности в унифицированную, «городскую» форму. На изменение обряда в современной Греции оказывает воздействие экономический кризис, перенаселение, изменение уклада жизни, развитие инфраструктуры и городской застройки. Большое влияние имеет и изменившаяся психология людей, иная рецепция смерти, ослабление соседских и родственных связей. Применительно к современному греческому похоронному обряду, следует говорить скорее о «переходной форме», т.к. полного замещения традиционной обрядности новыми практиками не произошло.*

Ключевые слова: *похоронный обряд, Греция, Крит, городская обрядность*

Abstract. *The article considers the problem of transforming the Greek funeral rite - its development from heterogeneous variations of village rite into a unified, “urban” form. The change in the rite in modern Greece is influenced by the economic crisis, overpopulation, a change in the way of life, the development of infrastructure and urban development. The changed psychology of people, a different reception of death, and the weakening of neighborhood and kinship ties have a great influence. In relation to the modern Greek funeral rite, we should rather talk about the “transitional form,” because there was no complete replacement of the traditional rite with new practices.*

Key words: *funeral rites, Greece, Crete, urban ritual practices*

Похоронный обряд в современном греческом мире представляет собой сложную контаминацию древних обрядов и верований, уходящих корнями в античность, византийских христианских представлений и современных культовых практик. Традиционный похоронный обряд включает в себя набор действий и верований, укоренившихся в народной культуре и передаваемых из поколения в поколение. Он состоит как из христианских, так и из языческих элементов, сохранившихся еще со времен античности. Такой тип обряда существовал там, где существовала традиционная культура – преимущественно в селах. в Греции традиционный обряд представлен множеством локальных вариаций, связанных с культурными особенностями того или иного региона. Современный же похоронный обряд по большей части унифицирован. Он вытесняет традиционный обряд в селах и повсеместно используется в городах. Однако это не означает смерть традиций: современная городская форма обрядности также представляет интерес для исследователя, ведь она основана на традиционном обряде и дополнена новыми элементами.

Цель настоящего исследования – сравнить две формы обрядности и проследить, какие изменения претерпел современный городской обряд по сравнению с традиционным, выявить социокультурные факторы, которыми эти перемены вызваны.

Объектом нашего исследования является греческая похоронная обрядность, ее ритуальная составляющая, а также лексика, обслуживающая эту обрядность. Предмет исследования – соотношение традиций и инноваций в современном греческом похоронном обряде.

В качестве основного материала для исследования традиционного обряда привлечены записи из экспедиции на юго-восток острова Крит в январе–феврале 2020 г. (села Палеохора, Мустакос, Канданос). При работе с информантами в селах использовался вопросник А.А. Плотниковой для этнолингвистического изучения балканославянского ареала¹. Для того чтобы составить

¹ Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. Издание 2-е, испр. и доп. М.: Институт славяноведения РАН, 2009.

описание современного обряда, мы также провели полевое исследование в Афинах в 2019 г. и в Ханье в 2020 г., информантами которого выступили работники агентств ритуальных услуг, которых опрашивали по специально созданному вопроснику для изучения современной похоронной обрядности. Всего для нашего исследования был опрошен 21 человек, архив с примерно 27 часами аудио- и видеоматериала хранится на кафедре византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ.

Для изучения современного похоронного обряда необходимо иметь представление о его основе, то есть о традиционном обряде. в данной работе он описан на материале юго-восточного Крита.

Чтобы структурировать традиционный обряд, мы опирались на схему, предложенную О.А. Седаковой для описания основных обрядовых актов¹. в книге «Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян» исследовательница создала обобщенную схему погребального обряда, которая применима и к греческому материалу. в результате традиционный греческий похоронный обряд юго-востока Крита можно представить в виде следующей схемы:

1. К прелиминальному периоду погребального обряда относятся следующие действия:

- Закрытие умершему глаз и рта.
- Занавешивание зеркал в доме или переворачивание их обратной стороной.
- Обмывание покойного вином. Это действие выполняют чаще всего родственники покойного; однако, по свидетельствам информантов, также в каждой деревне были люди, которые могли заниматься подготовкой тела, если родственники по какой-либо причине не делали этого.
- Одевание чистой одежды и савана. Многие готовили одежду для похорон и саван заранее. Под словом *τ σαβανο* ‘саван’ в новогреческом языке понимается не одежда для покойного, а белый отрез ткани, в котором его хоронят.

Полным синонимом слова *το σαβανο* ‘саван’ является лек-

¹ Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: «Индрик», 2004. С. 84-92.

сема *το σεντόνι*, первое значение которой – ‘простыня’). Если умершая была незамужней девушкой, на нее надевали свадебное платье. На неженатого юношу – костюм. Украшение тела цветами.

- Бдение над умершим. в традиционной культуре покойник обязательно должен «переночевать» в доме, то есть похороны не могут пройти в тот же день, в который человек умер.
 - Оплакивание покойного родственниками.
 - Отпевание в церкви. в руки помещают икону Воскресения. Особое размещение тела – головой на запад, чтобы мертвый смотрел на восток.
 - 2. Лиминальная фаза представлена следующими обрядовыми действиями:
 - Похороны на кладбище: помещение тела, завернутого в саван, в могилу. Вместе с телом в могилу могут помещаться какие-либо предметы для покойного. Икону забирают.
 - Бросание земли на могилу, при этом первую горсть бросает священник, затем – родственники.
 - Священник читает молитву.
 - Окропление могилы вином и маслом.
 - Закрытие могилы.
 - 3. К постлиминальному периоду мы относим:
 - Поминки в день похорон, проходят в доме родственников, главное блюдо – *ψαρόσουπα* ‘рыбный суп’.
 - Поминки на 3, 9, 40 день, 3, 6, 9 месяц и на год. Приготовление ритуального блюда – колива – на поминки.
 - Соблюдение строгого траура в течение 40 дней, запрет на употребление в пищу мяса.
 - Соблюдение траура в течение года. Запрет совершать браки. в доме не поют и не танцуют.
 - Ношение черной одежды как выражение траура. в отдельных случаях могут красить и покрывала, наволочки. Вдовы и женщины, потерявшие детей, носят траур всю жизнь.
- При описании современного обряда мы преимущественно затрагиваем функциональную сторону похорон и смерти: какие

действия совершаются с телом, что предпочтительнее в выборе гроба и похоронной одежды, как процесс регламентируется законами греческого государства.

Описание современной модификации обряда представлено в нашей работе по схеме: приготовление к смерти – смерть – действия с телом – погребение – поминание – действия с останками спустя определенный временной промежуток.

1. Приготовление к смерти.

Иногда человек сам приходит в похоронное агентство, чтобы организовать собственные похороны. Но обычно он просто говорит свои пожелания детям или другим родственникам. Зачастую они не выполняют предписания умершего (по экономическим или религиозным причинам), однако существует Закон 334/1976¹ (с поправками от 2020 года): в статье 35^а «Выбор места захоронения или кремации» он предусматривает, что каждое физическое лицо может в устной форме выразить свои пожелания касательно того, как распорядиться его останками. в данном нотариально заверенном документе определяется круг лиц, которые должны выполнить его предписания, и они считаются обязанными выполнить волю этого человека.

2. Смерть.

В своей работе «Человек перед лицом смерти»² Ф. Арьес посвящает последнюю главу изменениям, которые претерпело общественное отношение к смерти в XX в., и приходит к выводу, что с середины XX в. смерть начинает вытесняться из общественного сознания европейцев. Одним из основных факторов изменения обряда в городской среде является угасание стремления оставить умершего дома до момента похорон. Ввиду появления в городах хосписов, домов для престарелых и больниц, смерть по естественным причинам преимущественно происходит вне дома, и традиционные ритуалы прощания с землей, соседями, в некоторых случаях даже с родственниками отменяются. Таким

¹ [Электронный ресурс] URL: https://www.kodiko.gr/nomologia/document_navigation/328032#Αρθροv_35α. (Дата обращения: 01.05.2020).

² Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Издательская группа «Прогресс» – Прогресс-Академия, 1992.

образом, к современной Греции применима описанная Арьесом «модель спрятанной смерти в больнице»¹.

3. Действия с телом. Погребальная одежда и выбор гроба. Траур.

Когда речь идет о естественной смерти, человек умирает дома либо в больнице. Узнав о смерти, родственники сразу связываются с похоронным агентством.

На отказ от обрядов прощания, и тем более от обряда ночного бдения над кроватью покойника, влияет и сокращение размера жилплощади, многоэтажные дома. Чаще всего люди стремятся как можно скорее избавиться от тела в доме, поэтому похоронные агентства и работают круглосуточно. Конечно, на стремление избавиться от тела в доме оказывает влияние и изменившаяся психология людей, иная рецепция смерти.

Раньше покойный оставался в доме, потому что его больше некуда было поместить. Подготовкой тела занимались не люди в стерильных кабинетах, а преимущественно сами родственники в доме. Было и поверье о том, что без присмотра мертвец может «встать», поэтому с него не спускали глаз все время до похорон.

Обычай ночного бдения неразрывно связан и с выражением траура. Из всех составляющих обряда, на наш взгляд, наибольшей трансформации подвергся именно траур и траурное поведение. Изучая похоронные плачи, причитания, модели траурного поведения, такие как расцарапывание лица ногтями или отрезание волос, и строгие запреты, которые имели место в традиционной культуре, мы примеряем их на современный мир – и понимаем, что им в нем не осталось места. Чрезмерно эмоциональная реакция на смерть рассматривается как отклонение.

Вот что пишет А.Д. Соколова о преображении обряда в нашей стране: «Из всех похоронных забот родственникам остается только заказать обивку для гроба, цветы и венки. Таким образом, важнейшая часть похоронного обряда проходит как бы “без покойника”, что нарушает структуру и смысл похоронного обряда

¹ *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М.: Издательская группа «Прогресс» – Прогресс-Академия, 1992. С. 465–466.

как обряда перехода»¹. Эти наблюдения применимы и к греческим реалиям, где участие родственников ограничивается одним-двумя визитами в агентство ритуальных услуг для заказа похорон и их оплаты, и в дальнейшем присутствием в церкви и на кладбище.

Итак, после смерти тело перевозят в морг. Вскрытие проводится только в случае внезапной или насильственной смерти. в ином случае (смерть по естественным причинам, от рака или другой продолжительной болезни, от инсульта) врач просто подписывает необходимую бумагу *πιστοποιητικό θανάτου* ‘свидетельство о смерти’. Наши информанты сообщают, что до похорон тело хранится в морозильной камере, в морге же происходит его подготовка к погребению.

Информант из Ханьи сообщает, что подготовка тела может проходить и дома, но делается это в последнее время редко:

«Στο νοσοκομείο υπάρχει χώρος. Υπάρχει και ψυγείο στο νοσοκομείο, σ'ένα δωμάτιο κάνουμε την προετοιμασία του νεκρού. Ή στο σπίτι. Εάν πεθάνει ο άνθρωπος στο σπίτι και θέλουνε οι συγγενείς να μείνει στο σπίτι. Παλιά πηγαίναμε στα σπίτια, τώρα σπάνια» [Γιάννης Σφακιανάκης. Ханья²] (В больнице есть место. в больнице есть и морозильная камера, в отдельном помещении мы занимаемся подготовкой тела. Или в доме. Если человек умирает дома, и родственники хотят, чтобы он остался дома. Раньше мы ходили в дома, сейчас редко).

Как мы уже писали, роль родственников в подготовке тела покойного теперь отводится сотрудникам похоронных агентств. Похоронные дома появляются в больших городах Греции еще в начале XX в. Тогда ритуальные услуги, предоставляемые агентствами, были лишь вспомогательным элементом в традиционном обряде (например, помощь в транспортировке, с документами и выбором места на городском кладбище), но постепенно они стали брать на себя все больше обязанностей. в деревнях похоронные бюро стали появляться очень поздно. в этом плане

¹ Соколова А.Д. Трансформации похоронной обрядности у русских в XX–XXI вв. (на материалах Владимирской области). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 115.

² Полевые записи автора, 2020 г.

показательны сведения нашего информанта из с. Палеохора, который в 1980-х и 1990-х гг. был единственным врачом в деревне и сам занимался подготовкой тел. Сейчас в Палеохоре есть ритуальное агентство, но занимается оно преимущественно продажей цветов и церковной утвари. Похороны и поминки организуются через главный офис в Ханье.

Транспортировкой тела занимаются также похоронные агентства. в Греции они могут заниматься еще и организацией поминок (в сотрудничестве с кондитерскими или специальными предприятиями). Но установка памятников в их сферу деятельности не входит: для этого нужно обращаться в специальные строительные конторы к *μαρμαράδες* 'мраморщикам'. Бывает, что определенные агентства сотрудничают с мраморщиками и направляют своих клиентов к ним.

Цветы заказывают у цветочных магазинов, с которыми также предусмотрено долговременное сотрудничество. в компетенцию собственно ритуального агентства входит подготовка тела к погребению, его транспортировка и земельные работы на кладбище. Также в бюро покупают гроб, при необходимости – одежду. Сотрудники договариваются насчет отпевания в церкви и берут на себя работу с документами, занимаются печатью и расклейкой объявлений о смерти, помещением объявлений в газету.

В случае, если тело покойника сильно обезображено из-за аварии или других факторов, реставрацией лица и тела не занимаются вовсе, хоронят в закрытом гробу. Если гроб открытый, иногда покойнику делают макияж, укладку, бритье. Хоронят в одежде, которую носил покойный при жизни. Одежду приносят родственники, причем сотрудники похоронных агентств просят приносить хлопковую одежду, потому что натуральные ткани быстрее всего разлагаются. Как и в традиционном обряде, обувь с покойника в гробу снимают. в традиционном обряде тело омывают вином; в современном же мире ассортимент антисептической продукции значительно расширился, но по свидетельству владельца похоронного бюро в Ханье, они пользуются разбавленным красным вином по сей день.

Гроб выбирают родственники покойного, придя в похоронное агентство. в годы кризиса главным критерием выбора стала цена. Производители тоже подстраиваются под рынок, и изготавливают гробы уже не из древесного массива, а из МДФ. Гробы выбирают преимущественно темного цвета.

4. Сколько часов должно пройти между моментом смерти и похоронами. Расклейка объявлений о смерти.

Обязательный закон 445/1968 «О кладбищах и захоронениях»¹ ограничивает время, которое должно пройти от момента смерти до захоронения, двенадцатью часами. в случае, если было проведено вскрытие, захоронение может совершиться сразу после. До похорон агентство занимается расклейкой специальных объявлений о смерти. в таких объявлениях указывается имя покойного, имена его ближайших родственников, а также место и время похорон и отпевания. Похоронные агентства занимаются печатью и расклейкой этих объявлений, поэтому на них в качестве рекламы указаны также контактные данные похоронного агентства. Реже выбирают объявление в газете.

5. Подготовка могилы. Кладбища. Кремация.

Большую огласку в СМИ на протяжении последних лет получает проблема с нехваткой мест на греческих кладбищах. Особенно остро эта проблема стоит в больших городах. Причины упираются в рост населения планеты в XX в., локальное перенаселение и урбанизацию, дефицит кладбищ и земли под захоронения. Но в случае Греции ситуацию усложняет ещё и низкий процент кремаций.

Кремация была легализована в Греции в 2006 г.², но лишь спустя 13 лет, в октябре 2019 г., в стране заработал первый (частный) крематорий в Ритсоне (Ρίτσωνα), в 70 км от Афин. Его строительству, равно как и строительству других крематориев, противодействовала Элладская православная церковь. Согласно

¹ [Электронный ресурс] URL: https://www.kodiko.gr/nomologia/document_navigation/547702#Αρθρον_2%7C547707 (Дата обращения: 01.05.2020).

² [Электронный ресурс] URL: https://www.kodiko.gr/nomologia/document_navigation/166932#Άρθρο_92%7C167326 (Дата обращения: 01.05.2020).

окружному посланию Священного Синода 2014 г., отпевание тех, кто выбрал кремацию, запрещено¹

6. День похорон. Отпевание.

Похороны и отпевания на кладбищах проходят строго по расписанию. в день в церкви происходит обычно несколько похорон, на каждые выделено немного времени. Сначала проходит отпевание в церкви, потом – погребение.

Традиционно близкие родственники и друзья приносят на кладбище венки. Но в последнее время многие просят этого не делать, и вместо покупки венков призывают пожертвовать деньги в благотворительные организации, помогающие детям. Призыв делать пожертвования вместо бессмысленной траты денег на венки можно заметить даже на приглашениях на похороны.

В традиционном обряде прежде чем могилу закроют, на нее бросают землю. в городе, когда работники уже опустили гроб в могилу, сотрудники похоронных бюро предлагают заменить землю цветами, это объясняется тем, что земля на кладбищах «грязная», ведь в этой же земле лежало много покойников. Некоторые похоронные агентства раздают одноразовые перчатки для символического бросания земли.

Отпевание в церкви принципиально не отличается в традиционном и современном обряде, поскольку это унифицированный религиозный ритуал. На время отпевания мертвому также вкладывают в руки икону, ее предоставляет либо похоронное агентство, либо церковь. Потом икону забирают, вместе с гробом ее не хоронят.

7. Поминки.

Сразу после похорон также существует традиция поминать усопших. в Афинах для этого есть специальное название *καφές της κηδείας* ‘поминальный кофе’ – рядом с кладбищами есть *δημιτικό κυλικείο* ‘общественный буфет’, где люди и собираются. в Ханье такого обычая нет, но перед церковью накрывают стол, и люди, пришедшие на отпевание, таким образом поминуют усопшего. Поминальные блюда могут включать в себя сухари,

¹ [Электронный ресурс] URL: <https://www.vimaorthodoxias.gr/ekklisia-tis-ellados/εγκύκλιος-δισ-για-καύση-νεκρών-δε-θα-τε/> (Дата обращения: 01.05.2020).

фисташки, миндальное печенье, коньяк, кофе, апельсиновый лимонад, воду.

8. Действия с останками через три года.

Могины сдаются в аренду на три года, позднее останки эксгумируют. У родственников есть выбор – платить за место в костнице, где кости будут содержаться, либо отказаться от них – в таком случае останки помещают в общую могилу на кладбище.

Бывает, например, что тело не успевает достаточно разложиться за три года. Тогда останки растворяют в химикатах, кости промывают и отдают родственникам в контейнере. За место в костнице тоже нужно платить каждый год. *Οστεοφυλάκιο* или *οστεοθήκη* ‘костница’ представлена либо отдельным помещением на кладбище, где располагаются шкафы с ящиками, либо же эти шкафы располагаются вдоль кладбища. На каждом ящике, как и на надгробном памятнике, написано имя покойного и годы жизни, его фотография. К этим ящичкам приносят свечи, цветы в крепящихся вазах, венки, иконки. По сути, функционально это та же могила, только в уменьшенном масштабе. Однако, если могила является семейной, кости могут остаться в ней, как было принято и в традиционном обряде.

Таким образом, мы видим, что на изменение обряда влияют внешние факторы, такие как глобализация, индустриализация, экономический кризис, перенаселение, урбанизация, развитие инфраструктуры и городской застройки. Также можно сказать, что обряд меняется вместе с психологией людей, подстраивается под новую рецепцию смерти. При отмирании значительной части обрядовых действий (преимущественно прелиминарного периода) остается стремление сохранить некоторые традиции, приспособив их под изменившиеся условия (бросание земли при закрытии могилы, ставшее бросанием цветов).

Трансформация традиций, происходящая в настоящий момент, является ценным материалом, заслуживающим научного изучения, потому что фиксация и анализ традиций важны для любого общества, и для греческого в частности.

Список литературы и источников

1. *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. М.: Издательская группа «Прогресс» – Прогресс-Академия, 1992. 528 с.
2. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН, 1999. 198 с.
3. *Мохов С.В.* Рождение и смерть похоронной индустрии. От средневековых погостов до цифрового бессмертия. М.: «Commonplace», 2018. 328 с.
4. *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. Издание 2-е, испр. и доп. М.: Институт славяноведения РАН, 2009. 160 с.
5. *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: «Индрик», 2004. 319 с.
6. *Соколова А.Д.* Трансформации похоронной обрядности у русских в XX–XXI вв. (на материалах Владимирской области). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: ИЭА РАН, 2013. 303 с.

ЭЛЕМЕНТЫ «ГОРОДСКОГО» В СЕЛЬСКОЙ СВАДЬБЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX В. (ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛ.)

Аннотация. *в статье на основе данных полевых интервью, собранных в 2018–2019 гг. среди сельских жителей Мариинского, Чебулинского и Тяжинского районов Кемеровской области, анализируется проникновение элементов «городской» свадебной культуры в сельскую обрядность во второй половине XX в. Выявлено, что влияние города нашло отражение в материальной составляющей – свадебных атрибутах. Включение элементов городской свадьбы в свадебные традиции села связано с политикой по формированию новой гражданской обрядности, а основными агентами влияния выступили органы ЗАГСа и учреждения культуры. Элементы «городского», проникавшие в сельскую свадебную традицию, на функциональном уровне заменили исчезнувшие традиционные элементы сельской свадебной обрядности.*

Ключевые слова: *Притомье, вторая половина XX в., сельская свадьба, трансформация свадебной обрядности, городская и сельская культура*

Abstract. *The article is based on the field interviews with the rural residents of Mariinsky, Chebulinsky and Tyazhinsky districts of the Kemerovo region in 2018-2019. The including elements of the “urban” wedding culture into the rural rite in the second half of the 20th century is analyzed. The urban influences were detected in the material component of ceremonies such as wedding attributes. The use of the city wedding*

elements in the rural wedding ceremonies connected to the policy of the Soviet government to form new Soviet civil rites, and the main agents of influence were registry offices and cultural institutions.

Key words: *Pritomie, second half of the XX century, rural wedding, transformation of wedding rituals, urban and rural culture*

«Городская» и «деревенская» культуры органично сосуществовали длительное историческое время как самодостаточные, однако в XX в. по разным объективным и субъективным причинам традиционная сельская обрядность становилась все более восприимчивой к веяниям городской моды. Рассмотрим эту тенденцию на примере свадебной традиции. Свадебная обрядность, бытовавшая в сельской местности, наряду с другими компонентами традиционной культуры, подверглась серьезной трансформации в прошлом веке. Влияние города на сельскую свадьбу становится настолько очевидным, что сами жители сел, чья свадьба приходилась на вторую половину XX в., в своих рассказах разделяли «сельские» (старинные) обычаи и те, что они воспринимали как «городские» (современные).

Цель исследования заключается в выявлении происхождения элементов «городского» в сельской свадебной обрядности второй половины XX в. Основными задачами исследования являются изучение степени влияния городской культуры на трансформацию сельской свадьбы и прослеживание механизмов этого влияния на культуру села в рамках свадебной обрядности. Актуальность работы определяется малой степенью изученности проблемы появления и распространения элементов городской культуры в послевоенной сельской свадьбе.

Объектом исследования выступили свадебные традиции сел и деревень глубинных районов Западной Сибири, а именно Среднего Притомья второй половины XX в. Предметом исследования стали элементы городской культуры, включенные в сельскую

свадебную обрядность этого периода. Источниковую базу исследования составили полевые материалы автора, собранные в ходе этнографических экспедиций 2018–2019 гг. в селах и деревнях Чебулинского, Мариинского и Тяжинского р-нов Кемеровской области. Было проведено более 30 глубинных интервью с сельскими жителями 1920–1960-х годов рождения, проживающих в селах Усманка, Усть-Чебула, Алчедат, Чумай, Ивановка, Прокопьево, Белогородка, Знаменка, Колеул, Малопесчанка, Таежно-Михайловка, Тенгулы а также в деревнях Курск-Смоленка, Дмитриевка, Карачарово, Михайловка, Покровка, Новоказанка, Шестаково, Кураково, Камышенка, Кирсановка. При анализе письменных источников применялись сравнительно-исторический и типологический методы исследования.

Влияние городской культуры на деревенскую свадьбу наиболее отчетливо проявлялось на уровне свадебных атрибутов, где ярким примером стало бытование в 1950–1960-е гг. белой фаты невесты, которую могли делать самостоятельно из белой накрахмаленной марли. Позже, в 1970–1980-е гг., белую фату невеста уже могла купить в магазине¹. Изначально фатой в среде крестьян Европейской России называли платок или шаль, которым полностью укрывали голову невесты: «На специфический элемент наряда невесты – фату чаще всего использовали кашемировые, коноватные или шелковые платки и шали... в качестве фаты использовали красные шелковые платки, которые девушки надевали в Петров день, отправляясь водить хороводы. Специальную фату из шелковой ткани шили только в богатых крестьянских семьях»². Свадебный головной убор, который был зафиксирован в ходе полевых исследований в Притомье, имеет схожесть с современной белой фатой, мода на которую распространилась во второй половине XIX – начале XX в. в городской среде³. Стоит отметить, что белая фата у сельских невест, в среде сибирских старожилов фиксировалась исследователями на более ранних этапах. Так, в конце

¹ ПМА – экспедиция в Чебулинский, Тяжинский, Мариинский р-ны 2018–2019 года.

² Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2004. С. 77.

³ Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем (по материалам городов средней полосы РСФСР). М.: Наука, 1980. С. 49.

XIX – первой половине XX в. невесты из старожильческих семей, следуя моде, закупали большое количество фурнитуры, цветов и пр. для изготовления белой свадебной вуали¹. Дальнейшую популярность этот атрибут получил уже в 1960-е гг., что было связано с возвращением моды на белое платье и фату в городской среде². Белая фата стала пользоваться популярностью как среди потомков старожилов, так и переселенцев.

Несмотря на распространение новой формы головного убора невесты, фата на символическом уровне перенимает функцию традиционного девичьего головного убора, который в ходе свадебного ритуала заменялся женским головным убором³. Так, в 1983 г. на свадьбе курских переселенцев деревни Покровка Чебулинского района вечером первого дня свадьбы мать невесты снимала фату, а свекровь повязывала невесте платок «по-бабьи»⁴.

Влияние городской моды прослеживается не только в головном уборе, но и в свадебной одежде невесты. в 1950–1960-е гг., в связи с угасанием компонентов традиционной культуры и послевоенным экономическим кризисом, сельские невесты часто не могли позволить себе специальную свадебную одежду, поэтому невеста надевала на первый день свадьбы простое платье в белых или светлых тонах⁵. Мода на светлые (белые) тона в костюме невесты, так же, как и фата, получила популярность в городской среде в XIX в.⁶, и в конце XIX – первой половине XX в. была воспринята сибирскими старожилами, которые тя-

¹ Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда восточнославянских народов в Новосибирской области (конец XIX – первая половина XX века). Новосибирск: ООО ПК «АРТПресс», 2013. С. 13, С. 14.

² Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 30. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, 2012. № 3–4. С. 419.

³ Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М.: Индрик, 2012. С. 228.

⁴ ПМА. 2019 г.

⁵ ПМА. 2018–2019 гг.

⁶ Петушкова Г.И., Рихлицкая П.Е. Свадебное платье: история и современность // Вестник славянских культур Т. 47. М.: РГУ им. А. Н. Косыгина, 2018. С. 262.

готели к городской моде¹. Популярность белого свадебного платья невесты в селе особенно возросла в связи с актуализацией моды на него в городской среде в 1960-е гг., чему, как считается, способствовала свадьба В.В. Терешковой и А.Г. Николаева, где невеста была в белоснежном наряде². Вероятно, не последнюю роль здесь сыграл фактор известности звездной пары, звание первой женщины-космонавта, что обязывало советских специалистов по костюму приложить особые усилия и сделать все по последней европейской моде того времени. Эта ситуация была также обусловлена пониманием того, что свадебные фотографии разойдутся по многим мировым газетам и журналам. Однако вопрос о том, до какого времени сельские невесты шили свадебные платья себе сами, а когда стали покупать или заказывать свадебные платья, нуждается в дальнейшем исследовании.

Другим свадебным атрибутом, также пришедшим из города в деревню уже в 1970–1980-е гг., стала «туфелька невесты». Отметим, что этот обычай повсеместного распространения не получил. Суть его заключалась в том, что на второй день свадьбы гости могли «своровать» туфельку и вернуть ее невесте только за «выкуп» от жениха³. Происхождение таких новых обрядовых действий с туфлей невесты пока нуждается в дополнительных исследованиях. в целом, «воровство» туфельки с целью получения выкупа от жениха вписывается в традиционные шуточные сборы денег во время свадебного гулянья⁴.

¹ Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX вв.). Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 23; Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда восточнославянских народов в Новосибирской области (конец XIX – первая половина XX века). Новосибирск: ООО ПК «АРТПресс», 2013. С. 24.

² Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 30. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, 2012. № 3–4. С. 419.

³ ПМА. 2018–2019 гг.

⁴ Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М.: Индрик, 2012. С. 506.

На трансформацию сельской свадебной обрядности оказала влияние городская мода на женские стрижки, что стало одной из причин исчезновения обрядов, связанных с косой невесты, таких как продажа невестинной косы ее братом, окучивание молодой и т.д. Так, традиция разделения невестинной косы на две части продолжала бытовать на территории Кемеровской области только до 1960-х годов. Такая традиция была зафиксирована в селе Малопесчанка Мариинского р-на Кемеровской области от Кирлюковой Марии Ивановны (1937 г.р.), чья свадьба состоялась в 1956 г.: «Невеста [на выкупе] сидит наряжена. в городах покупали [фату], а в деревне ее не было. Коса [у невесты на выкупе] покаместь одна. А потом уже две половинки делится. Када со-сватали, свадьба пошла, тада невесту к свадьбе готовят. Они делят ей косу на две половиночки. А ей читают... Поють-поють. Как старые люди говорили, что ей поють. Даже есть такое, что плачуть, такие жалобные слова [говорят]»¹.

С конца 1960-х гг. сельские девушки стали реже носить длинные косы, предпочитая им короткие стрижки, которые как раз в это время становятся популярными в городской среде². Гораздо дольше сохранялась традиция повязывать голову невесты платком, которая оказалась более устойчивой, чем разделение невестинной косы. Так, жительница деревни Покровка Чебулинского района Кемеровской области, Лариса Демьяновна Криковцова (1960 г.р.) о своей свадьбе вспоминала: «На первый день невеста была в фате. в мое время косы уже не у всех были. На второй день она [невеста] уже была без фаты. в мою молодость в конце вечера фату снимали. Моя мама снимала. Свекровь платочком голову покрывала. И у сестры моей также была свадьба. Ей на голову надевали платочек, прям такой хороший был обряд. И кстати, он так и продолжается. Я дочери своей также делала»³.

Еще одним явлением, ранее не соотносившимся с традиционной сельской свадьбой, стало появление в 1960–1970-х гг. на празд-

¹ ПМА. 2018 г.

² Сыромятникова И.С. История прически. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2002. С. 185.

³ ПМА. 2019 г.

ничном столе шампанского, перевязанного красной ленточкой. в селе Белогородка Мариинского района на свадебном застолье перед женихом и невестой стояли две бутылки шампанского, перевязанные между собой красной ленточкой, и два фужера. Перед застольем ленточку между бутылками разрезали и начинали угощать гостей шампанским. в с. Усть-Чебула в 1970-е гг. шампанским угощали гостей сразу после выкупа, перед регистрацией в ЗАГСе¹.

Как можно заметить, основное появление элементов «городского» в сельской свадьбе приходится на 1960-е гг. Именно в это время разворачивается кампания по созданию советской гражданской обрядности, что напрямую коснулось свадьбы². в 1956 г. органы ЗАГСа были выведены из ведения органов МВД и переданы местным Советам депутатов трудящихся. Это стало первым шагом по внедрению торжественной регистрации брака³. в 1960-е гг. советское руководство рядом постановлений обращало внимание на необходимость создания при регистрации обстановки торжественности, путем обеспечения органов ЗАГСа специальными помещениями, инвентарем, путем привлечения к церемонии регистрации депутатов и т.д. С этого времени открываются специальные Дворцы бракосочетания. Свадьба становится торжеством, которое включало белое свадебное платье, фату невесты и т.д.⁴, которые ранее были свадебными атрибутами городской свадьбы в дореволюционный период. Также важным атрибутом торжественной регистрации становится шампанское, которое в рассказах информантов в иерархии напитков становится выше традиционных праздничных напитков, таких как пиво, самогон, водка или вино.

¹ ПМА. 2018–2019 гг.

² Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом Т. 30. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, 2012. № 3–4. С. 412–413.

³ Там же. С. 417.

⁴ Шаповалова Я.А. Советская свадебная обрядность в 1950–1980-х гг.: традиции и новации // Теория и практика общественного развития. Краснодар: Издательство «Хорс», 2013. № 11. С. 354–355.

Влияние «городского» прослеживается и в музыкальном сопровождении свадебного обряда. Распространение «городской» музыки в селе, согласно полевым материалам, происходило благодаря деятельности сельских клубов, которые начали массово открываться с середины 1950-х годов. Информанты отмечают (А.С. Исаев, 1939 г.р., деревня Николаевка, Чебулинский район), что, начиная с 1950-х гг., на традиционных деревенских вечерах стали танцевать городские танцы, такие как твист. И если до этого традиционными музыкальными инструментами вечера были гармонь или баян, то постепенно их стали вытеснять радиоэлектронные приборы, которые на государственном уровне поставлялись в сельские клубы. Популяризация «городской» музыки происходит на фоне постепенного угасания традиционной песенной культуры села в 1960–1970-е гг. в с. Усть-Чебула Чебулинского р-на обрядовые песни на свадьбах и праздниках пели до 1970-х гг., но исполнителями были не молодые люди, а поколение, рожденное еще в дореволюционное время. С уходом из жизни этих исполнителей петь старинные песни перестали. Сходную ситуацию описывают жители деревни Карачарово Чебулинского района, где еще в 1950-х и в первой половине 1960-х гг. женщины пели старинные песни. После угасания традиционной песни музыкальное сопровождение на свадьбах было представлено народными инструментами. в отдельных местах гармошка, под которую танцевали на свадьбах, сохранялась вплоть до начала 1980-х гг., но уже с 1960-х гг. гармошку начинают теснить бытовые радиоэлектронные приборы – радиолы (сочетавшие радиоприемник с проигрывателем) и магнитофоны с современной музыкой¹.

Ярким примером новаций стало проведение с 1972 г. в селе Усманка Чебулинского района регистрации брака, которая, благодаря своей торжественности, укоренилась в обязательном свадебном сценарии. Как отмечала информант, которая и начала проводить торжественную регистрацию: «Свадьбу мы уже по-советски (гуляли). Регистрация была, торжественная регистрация! в Доме культу-

¹ ПМА. 2018–2019 гг.

ры! У нас все было. Музыка, марш Мендельсона, кольца» (Будлова Любовь Николаевна, 1935 г.р.)¹. Однако в дальнейшем более подробном изучении нуждается вопрос о причине восприимчивости сельских невест к другим новым элементам свадебной обрядности.

Влияние городской культуры в рамках свадебной обрядности, начавшееся еще в конце XIX – первой половине XX в., отчетливо отразилось на традиционном костюме невесты сибирских старожилов. Всему тому предшествовал период «переустройства деревни», внедрения «нового быта» и «приобщения сельских тружеников к культуре» в 1920–1930-х гг.². Влияние города на свадебные традиции села во второй половине XX в. было вызвано политикой советского руководства, фактически продолжающей линию предшествующего периода по формированию новой гражданской обрядности. в рассматриваемый период это нашло отражение в появлении новых свадебных атрибутов, таких как белая фата невесты, «туфелька невесты», шампанское и др. Одним из важных факторов влияния города на деревню становится мода на женские стрижки, ставшая одной из причин исчезновения ритуальных действий с косой невесты. Другим источником того, что сами сельские жители воспринимали как «городское», в селах и деревнях Кемеровской области стали сельские клубы, благодаря деятельности которых в сельской среде стала популярна городская музыка, заменившая затем традиционные музыкальные инструменты на свадьбе. Элементы «городского», проникающие в сельскую свадебную традицию во второй половине XX в., на функциональном уровне замещали исчезнувшие традиционные элементы свадебной обрядности. Так, белая фата заменила традиционный головной убор невесты, городская музыка заменила традиционные музыкальные инструменты, белое свадебное платье – традиционный костюм невесты.

¹ ПМА. 2019 г.

² Васеха М.В. Политика внедрения «нового быта» и ее влияние на семейно-брачные отношения в Западной Сибири в 1920-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920–1930-х годов. М.: Индрик, 2016. С. 295–338.

Список литературы и источников

1. Васеха М.В. Политика внедрения «нового быта» и ее влияние на семейно-брачные отношения в Западной Сибири в 1920-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920–1930-х годов. М.: Индрик, 2016. С. 295–338.
2. Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М.: Индрик, 2012. 936 с.
3. Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 30. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, 2012. № 3–4. С. 408–429.
4. Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем (по материалам городов средней полосы РСФСР). М.: Наука, 1980. 148 с.
5. Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2004. 248 с.
6. Петушкова Г.И., Рихлицкая П.Е. Свадебное платье: история и современность // Вестник славянских культур. Т. 47. М.: РГУ им. А.Н. Косыгина, 2018. С. 261–269.
7. Сыромятникова И.С. История прически. – 3-е изд., перераб. и доп. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2002. 288 с.
8. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997. 152 с.
9. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда восточнославянских народов в Новосибирской области (конец XIX – первая половина XX века). Новосибирск: ООО ПК «АРТПресс», 2013. 68 с.
10. Шаповалова Я. А. Советская свадебная обрядность в 1950–1980-х гг.: традиции и новации // Теория и практика общественного развития. Краснодар: Издательство «Хорс», 2013. № 11. С. 354–359.

ДЖЕНТРИФИКАЦИЯ МАЛОГО РОССИЙСКОГО ГОРОДА: ПРИМЕР ТАРУСЫ

Аннотация. *в статье рассматривается такое малоисследованное в российской социальной (культурной) антропологии явление, как процесс джентрификации малого российского города. Основной целью этой работы является осмысление социокультурных изменений в указанном малом городе, связанных с джентрификацией, с использованием концептуального подхода, известного как «насыщенное описание». Кроме того, выявляются социальные следствия процесса джентрификации, такие как своеобразная социокультурная поляризация и обособление, наблюдаемые в местной среде за последние десятилетия. Показаны спорные и противоречивые моменты означенных изменений, раскол мнений в городском сообществе, вызванные «кампанией по возвращению исторических названий улицам», на примере которой дается попытка сделать выводы о социальных следствиях джентрификации.*

Ключевые слова: *Джентрификация, Калужская область, малый город, автоэтнография, «насыщенное описание», микроисследование, миграции, советскость*

Abstract. *The article considers such a phenomenon little studied in Russian social (cultural) anthropology as a process of gentrification of a small Russian city. The main purpose of this work is to understand the socio-cultural changes in this small city associated with gentrification, using a conceptual approach known as “rich description.” In addition, social consequences of the gentrification process are revealed, such as a kind of socio-cultural polarization and isolation observed in*

the local environment over the past decades. The controversial and contradictory points of the indicated changes are shown, the split of opinions in the urban community caused by the “campaign to return historical names to the streets,” on the example of which an attempt is made to draw conclusions about the social consequences of gentrification.

Keywords: *Gentrification, Kaluga region, small town, auto-ethnography, “rich description”, micro-research, migration, Sovietness*

В русский язык термин джентрификация (gentrification) пришел сравнительно недавно и буквально его можно перевести с английского языка как «облагораживание». в специальной литературе определяется как процесс «реконструкции отдельных кварталов городов, интересных с исторической точки зрения или обладающих преимуществами с точки зрения экологии (районы около парков и скверов) с последующим поселением здесь состоятельных людей вместо проживавших тут раньше малоимущих»¹.

В настоящей статье термин «джентрификация» используется для обозначения определенных изменений в социокультурном ландшафте районного центра в Калужской области города (городского поселения) Таруса. Изменения эти заключаются в росте здесь доли населения творчески-интеллектуальных профессий и занятий, наблюдавшейся на протяжении практически всего XX – начале XXI в. Это повлекло за собой изменения во многих сторонах местной городской жизни. Можно привести в пример и развитие инфраструктуры, и культурную жизнь, и сферу услуг и торговли. Возможно, есть и изменения и не в столь очевидных сферах.

Если исходить из того, что главное в работе этнографов это, по К. Гирцу, процесс описания (а если точнее – «насыщенного описания»), т.е. письменное изложение своих интерпретаций определенных народных традиций, обрядово-ритуальных систем, этикета, отношений родства, верований, межэтнических

¹ Социально-экономическая география. Словарь терминов. Смоленск, 2013. Ойкумена. С. 38.

отношений в контексте «насыщенного описания»¹, то настоящая работа представляет собой попытку изложить и интерпретировать антропологическое явление, присущее эпохе «развитого модерна» и связанное (во многом) с современной урбанистической реальностью. Такого рода описания, на которые указывает К. Гирц, представляют собой интерпретации второго порядка, поскольку являются записями и толкованиями сведений, полученных от информантов как носителей интерпретаций первого порядка². в настоящей работе важно то, что метод автоэтнографического описания, применяемый здесь, позволяет приблизиться к уровню интерпретации материала первого порядка.

Актуальность настоящей работы во многом обусловлена слабостью разработкой в отечественных этнографических исследованиях многих тем по современной городской тематике. Тем более это касается такого явления, как джентрификация в пределах малого российского города. По словам В.А. Тишкова, «российские этнографы изучают в поле главным образом «народную» и «традиционно-бытовую» культуру: деревенским дачникам или живущим в особняках за высокими заборами здесь места нет»³.

Интерес к данной теме как к предмету социальной антропологии у меня возник благодаря знакомству со статьей К. Гирца «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры». Свою роль сыграли также некоторые работы в области «автоэтнографии», представленные в том числе и в отечественной гуманитарной науке⁴. Другой пример – сборник «Очерки экспедиционного быта в Закавказье» (отв. ред. – В.И. Козлов), посвященный воспоминаниям о полевой работе отечественных этнологов в указанном регионе. Из зарубежных работ можно назвать монографию «Я абориген» Д. Локвуда.

¹ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. РОССПЭН. С. 12.

² Гирц К. Указ. соч. С. 23.

³ Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. Наука. С. 35.

⁴ Соколовский С. Из детства с приветом. Автоэтнографические этюды // Антропология социальных перемен. М., 2011. РОССПЭН. С. 701–733.

Как указывает К. Гирц, для этнографии вообще характерна сосредоточенность прежде всего на микроисследованиях, составляющих то, на чем и зиждется эта наука¹. Учитывая данный порядок вещей, можно предположить, что изучение методом длительного «включенного» наблюдения социокультурной среды (даже, скорее, определенного ее сегмента) небольшого районного города хорошо вписывается в соответствующий исследовательский формат. Таким образом, главным объектом данного исследования является именно названная среда, претерпевшая изменения на протяжении нескольких последних десятилетий нашей истории. Временные рамки представляют здесь промежуток с конца 1980-х гг. до самого начала 20-х гг. уже XXI столетия.

При этом нельзя забывать, что, по словам К. Гирца, занимаясь подобного рода тематикой, этнограф изучает не какой-либо населенный пункт (деревню или город) как таковой – он лишь занимается исследованием «в деревне» (в настоящем случае – в городе)². Главным же предметом исследования являются процессы, происходящие с теми или иными людскими сообществами, связанными с определенными географическими локациями. Эти интересующие нас процессы (в данном случае – джентрификация малого российского города) оказываются вписанными в определенный географический, исторически-временной и даже личностный контекст.

Именно в такого рода ключе и следует осмысливать интересующий нас процесс джентрификации малого российского города, обращаясь к различным интерпретациям изменений, озвученных теми или иными представителями местного сообщества (к которому имеет основания относить себя и сам автор данной статьи). И здесь важно учитывать то, что эти интерпретации зависят от социокультурного и временного контекстов. в данном случае важно учитывать, что несмотря на свой «микрореконтекст», мы, по К. Гирцу, сталкиваемся с такими проблемами действительности, как «...Перемены, Вера, Работа,

¹ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. РОССПЭН. С. 29.

² Гирц К. Указ. соч. С. 30.

Красота, Престиж» и т.п.¹. Таким образом, в настоящей работе дается попытка выявить некоторые из названных проблем, проявляющихся в некоторых процессах изменений (в частности, это и то, что обозначено здесь термином «джентрификация») последних десятилетий в масштабе малого российского города.

Для непосредственных задач такого рода исследования как нельзя лучше подходит «включенное» наблюдение в качестве метода полевой работы. Тем более, что в моем случае имелись все возможности наблюдать происходящие здесь изменения «включенным» образом на протяжении не одного десятилетия. Кроме того, метод автоэтнографии, применяемый здесь, можно считать актуальным для задач микроисследования.

Настоящая работа не может претендовать на какую-либо полноту охвата указанных выше проблем по причинам фрагментарности приводимых здесь наблюдений и неизбежной субъективности авторского взгляда и восприятия действительности. Скорее эту статью можно считать своего рода наброском к более объемной работе по означенной тематике.

Таруса, которая по меркам средней полосы России считается довольно древним городом, не отмечена какими-либо архитектурными памятниками прошлого старше XVIII столетия. Никаких хоть сколько-нибудь сохранившихся построек, относящихся к русскому средневековью, здесь не было выявлено. Впервые каменная регулярная застройка появилась в Тарусе во времена Екатерины II и сохранилась до настоящего времени почти без изменений. При этом давно живущие здесь и привязавшиеся к этим местам люди указывают на то, что «несмотря на отсутствие здесь, скажем, древних соборов и т.п., это место стало своего рода брендом, который многие знают: тут, мол, Цветаева была, Заболоцкий...» (Из личных записей автора за 2017 г.).

Между тем обделенная архитектурными древностями Таруса, как оказалась, обладает своей особой притягательностью. Неповторимость облику этого небольшого города придает какая-то необыкновенная красота самого тарусского ландшафта, которая

¹ Гирц К. Указ. соч. С. 2.9

в свое время (на рубеже XIX – XX вв.) привлекла к себе внимание многих людей искусства, прославивших эти места. Благодаря им сейчас о Тарусе знают многие и написано об этой стороне ее истории немало. Как писал в своих «Воспоминаниях» поселившийся здесь как раз в это время известный художник-анималист В.А. Ватагин: «Красота природы и первобытные условия жизни все более и более привлекали широкие круги интеллигенции. По летам приезжали в Тарусу художники и писатели, музыканты и общественные деятели. Иные строили дома в Тарусе. [...] Шутливо называли тогда Тарусу “Русским Барбизоном” или “Русским Мюнхеном”»¹.

Между тем, именно начиная с того момента, как Тарусу стали заселять представители творческих профессий (связанные по большей части со столицей), облик города начал постепенно меняться, и по прошествии еще каких-то десятков лет многое претерпело качественные перемены.

Характерно, что в одном из журнальных очерков начала XX в. Таруса характеризовалась как «самый маленький и самый бездоходный из уездных городов Калужской губернии»². Причем то, что мне приходилось слышать от местных старожилов о Тарусе дореволюционной, звучало почти сказочно, словно речь шла о каком-то «тридевятом царстве». Тогда, мол, «все были очень верующие, никто не ругался, никаких таких слов не употреблял, как сейчас, а те, кто лавки тогда держали, и сами были честными, и хоть поздно ночью могли лавку открыть на нижнем этаже, если кто за товаром к ним приходил. А сам я тех времен не застал, – подытоживал свой рассказ наш знакомый из тарусских старожилов, пенсионного возраста, – я другое поколение». (Из личных записей автора за 2001 г.).

Нынешнее местное население в подавляющем большинстве русское. Кроме того, есть некоторое количество украинцев, совсем немного татар; армян и евреев. Из постоянных жителей есть даже несколько выходцев из стран Западной Европы. Среди тех,

¹ Ватагин В. Воспоминания. Материалы к биографии художника. М., 2017. Красный пароход. С. 123.

² Свицкий А. Таруса. Русская иллюстрация. 1916. № 28.

кто временно приезжает сюда ради тех или иных сезонных работ, преобладают представители среднеазиатских народов. Впрочем, на общую картину все эти вкрапления влияют мало.

Еще Марина Цветаева называла Тарусу «хлыстовским гнездом». К тому же в 1893 г. здесь произошел громкий судебный процесс по делу упомянутых сектантов-хлыстов, которых обвиняли в «сговращении» в их «ересь» многих местных жителей¹. Хлысты превратились в особую местную легенду. Среди моих родственников ходили разговоры о том, что дом, купленный в Тарусе моим прапрадедом в 20-е годы XX в., до того принадлежал «этим самым хлыстовцам», и там даже «возможно, была специальная комната для их молений». (Из личных записей автора за 2010 г.). Теперь трудно сказать, действительно ли судьба этого дома, который до сих пор стоит на ул. Набережная (недавно возвращено старое название; до этого улица Декабристов), связана с хлыстами, или сама легенда и ее литературное воплощение в прозе М. Цветаевой стала причиной рассказов о прежних хозяевах-сектантах, живших в упомянутом доме.

К середине XX столетия хлыстовство как сколько-то заметное явление практически исчезает из религиозной жизни России, и, судя по всему, память об этой странной секте постепенно стиралась и в самой Тарусе. Между тем своего рода «протестантская традиция», несмотря на преобладание православия в современной религиозной жизни города, не исчезла здесь полностью. в городе существует действующая баптистская церковь, скромное здание на «верхней» окраине города, которое большинство приезжих, скорее всего, просто не замечает.

Как уже говорилось выше, то, что можно назвать процессом джентрификации, началось в Тарусе уже на рубеже XIX–XX вв., несмотря на последующие революции, Гражданскую войну и период общих социально-экономических сложностей и политических потрясений, не ушло в прошлое и возобновилось с новой силой уже после Великой Отечественной войны. Вообще, насколько я могу судить, активное освоение Тарусы приезжими

¹ Эткинд А. Хлысты (секты, литература и революция). М., 1998. Нов. лит. обозр-е. С. 75.

москвичами началось с К.Г. Паустовского. Самому мне о К.Г. Паустовском в Тарусе приходилось слышать, например, следующее: «Вот из-за Паустовского карьер на Игнатовой горе закрыли; ну там, где камень добывали – полгорода, считай, без работы оставил. Взрывали там тогда почти все время, на весь город было слышно – особенно у его дома». Примерно так описывал эту ситуацию один из местных уроженцев, среднего возраста. (Из личных записей автора за 2015 г.).

Позже, после закрытия карьера на Игнатовой горе, появились дачи научных работников Института космических исследований (ИКИ РАН), который был построен в Тарусе в позднесоветское время. А еще до Великой Отечественной войны, по воспоминаниям старожилов, на этой горе обычно проходили народные гуляния, возможно потому, что с нее открывается прекрасный вид: весь город как на ладони. (Из личных записей автора за 2002 г.). Там росли редкие для остальной округи цветы, поскольку склон Игнатовой горы смотрит на юг и защищен от северных ветров. Сейчас об этом почти никто не помнит, прежние старожилы уходят; а уж почему Игнатова гора получила такое название, вообще остается неизвестным для нас.

Здесь стоит также упомянуть, что упомянутый «хлыстовский» дом по ул. Набережная был куплен моим прапрадедом (жившим в Москве) еще в 20-е гг. XX в. Видимо, трудности с транспортом его опять-таки не смутили. Выходящее во двор единственное крыльцо отличало этот дом, купленный моим прапрадедом, от некоторых других старинных тарусских домов, у которых парадное крыльцо с двухстворчатой дверью смотрит прямо на улицу и обычно украшено прихотливой деревянной резьбой. В настоящее время таким парадным входом никто практически и не пользуется, двери всегда стоят наглухо запертыми; все выходит на улицу через калитку. Возможно, что причиной тому стали определенные бытовые привычки деревенского происхождения, отчасти укоренившиеся здесь уже в XX столетии, вместе с оседавшими в Тарусе мигрантами из сельской местности. Во всяком случае, подобное мне приходилось слышать. (Из личных записей автора за 2015 г.).

Свою роль сыграло и то, что Таруса находилась за т.н. «сто первым километром» (на расстояние сто одного километра от Москвы в советские времена могли выселяться разные «неблагонадежные», по крайней мере с точки зрения властей, граждане) и потому в послевоенный период стала местом притяжения для некоторых известных диссидентов¹. Кроме того, от некоторых людей из ближнего круга общения мне приходилось слышать разговоры о том, что старинный особняк, который был известен здесь как «дом Тридона», был снесен в 1970-х годах именно потому, что здесь «жили и собирались диссиденты». (Из личных записей автора за 2015 г.).

Сейчас, когда на дворе десятые гг. XXI века, мне как современнику выпало наблюдать Тарусу в период ее наибольшего, за всю известную историю, экономического и культурного подъема. Коренные сдвиги, затронувшие все сферы жизни населения тогдашнего СССР, в целом известны (по крайней мере, историкам) и нет смысла перечислять тут их все. И Таруса не оказалась каким-то исключением из общего ряда. Исключительный и не имевший прецедента за всю прежнюю историю страны рост уровня жизни огромного большинства народа проявился и здесь. Одна из его примет – массовая урбанизация, во многом преобразившая облик Тарусы. Город разросся, появились новые жилые кварталы. У окраин выросли промышленные предприятия, индустриальные объекты. Еще совсем недавно некоторые из тарусян среднего возраста рассуждали о том, что, мол «еще отец мне говорил: есть возможность, оставляй ты этот дом и переезжай в квартиру, а то содержать все это одна морока» (из личных записей автора за 2105 г.). Подобное отношение многие связывают с т.н. «индустриальным сознанием», которое сейчас, судя по всему, неизбежно уходит в прошлое.

Много людей переехало сюда из деревень, а кто-то, наоборот, потянулся в эти места из больших городов, в том числе из столицы. Жизнь «на лоне природы» тогда, кажется, стала прельщать все большее количество городских людей, тем более из прослой-

¹ Мельникова Т.П. Таруса – 101-й километр. М., 2014. Звенья. 446 с.

ки наиболее образованных. Кто из советских детей поколения 80-х не был знаком с дядей Федором, отправившимся вместе с котом и псом в Богом забытое Простоквашино и презревшим комфорт городской квартиры ради прелестей жизни в деревне? О связи этой тенденции с ростом интереса к «русской старине» (собираание старинных икон и других антикварных вещей) и появлением т.н. деревенской прозы, в общем, было сказано немало в литературе, и мне самому все это известно не понаслышке.

На этом фоне стала значима возросшая дифференциация населения Тарусы по социально-профессиональному (отчасти и имущественному) признаку, выразившаяся в разделении на «местных» (постоянных жителей) и «дачников» (обзаведшихся здесь недвижимостью и приезжающих сюда жить обычно по сезонам).

Но при этом остается вопрос: куда относить некоторые отдельные семьи московского происхождения, представители которых появились в Тарусе, еще до революции, а их потомки и поныне живут здесь? Например, это можно сказать про род Ватагиных (основатель – уже упомянутый художник В.А. Ватагин), укоренившийся на тарусской земле еще до Первой мировой войны. Несмотря на то, что никто из их семейства не был уроженцем Тарусы, не относился (и не относится) к категории «местных», с местной пропиской, некоторым они видятся куда большими старожилами этого города, чем многие из тех, кто числятся здесь постоянными жителями. Более того, дом, построенный В.А. Ватагиным в 1914 г., относится к числу старейших жилых домов города. в 2014 г. отмечалось (в кругу родственников и друзей) его столетие. Этот дом многое сохранил из своей первоначальной обстановки и особого внутреннего уклада, являя собой во многом уникальный для здешних мест случай преемственности. Вообще, семьи москвичей «интеллигентных профессий», связанных со здешними местами на протяжении уже не одного поколения узами привязанности и родства, – характерная черта тарусской жизни. И, как мы можем убедиться на указанном примере, корни этой привязанности уходят еще к рубежу XIX – XX столетий.

Если позднесоветский период истории Тарусы сейчас представляется мне временем застылой стабильности, сменившимся разрухой и неопределенностью начала 90-х, то 2000-е в жизни города были отмечены быстротой перемен, которые, кажется, только продолжают набирать обороты.

Разнообразие культурной жизни, которое можно наблюдать в нынешней Тарусе, также беспрецедентно для всей ее минувшей истории. К художественной жизни добавилась вначале 2000-х еще и музыкально-фестивальная жизнь. Нередко можно услышать, что вот, мол, в таком-то телесериале Тарусу показали и еще в каком-то другом «ситкоме» на одном из центральных каналов. Или, к примеру: «Сам фильм был никакой, а вот Тарусу там было интересно увидеть». (Из личных записей автора за 2015 г.).

Другим примечательным явлением постсоветской истории Тарусы стало возрождение здесь церковной жизни, отмеченное восстановление православных приходов города. в середине 2000-х гг. был восстановлен «обрубленный» в советское время собор св. Петра и Павла (в 30-е гг. были снесены колокольня и купол храма). Судя по прежним разговорам близко знакомых мне тарусян, мало кто из них надеялся, что такое когда-то произойдет. (Из личных записей автора за 2015 г.). Я сам помню то время, когда в здании собора, лишенном купола и колокольни, находился Дом пионеров. Характерно, что в восстановлении местной церковной жизни самое активное участие принимали представители московской «творческой интеллигенции». Особенно заметным было участие скульпторов и живописцев, непосредственно занимавшихся обустройством и оформлением храмов: изготовлением иконостасов, писанием икон, фресок и т.п.

Вместе с тем многое из привычной жизни стало уходить в прошлое. Некоторые живописные места стало трудно узнать, так сказалось на них новое освоение тарусских земель. Можно сказать, что всякий город имеет свою анатомию, делится на составные части, каждая из которых чем-нибудь отличается от любой другой. Улицы, дома и другие постройки составляют особое лицо каждой из этих частей, примером чему и может служить

Таруса, какой она существует в рассказах людей старшего поколения. Такого рода локации отнюдь не всегда имеют какой-либо формальный муниципальный статус, не отмечены на общедоступных картах, но для местных жителей они являются привычной составляющей городского ландшафта. Здесь в качестве примера можно привести район т.н. «Салотопки», с прилегающими к нему закоулками, оврагами и рошицами. Кроме «Салотопки» в Тарусе был известен т.н. «Порт-Артур», находящийся на противоположной окраине города, в районе улицы Шмидта.

Указанные места эти не относятся к исторической части города, и жилые дома с участками здесь появились достаточно поздно, в послевоенное время. Район «Салотопки», как наиболее знакомое для меня место в близлежащей округе, и окажется в фокусе нашего внимания как своего рода микроиллюстрация интересующих нас социокультурных изменений.

В местном речевом обиходе центр Тарусы всегда именовался просто «городом», что создавало своего рода противопоставление: «город – Салотопка», «город – не город». в этом случае «не город» – это участок, сад и ближайшие улицы за их пределами. Центр Тарусы – не Салотопка. Но, тем не менее, столь небогатый историей и незначительный по своей территории район Тарусы стал свидетелем многих изменений, постепенно происходивших, в том числе, и на моих глазах. Иным стал уклад жизни людей в здешней округе, поменялся быт; уходили, съезжали с насиженных мест одни, на их место селились другие.

Для этнографов в принципе совершенно традиционным занятием является описание таких вещей, как пища, одежда и жилище. Это знаменитая и хорошо известная всем посвященным триада материальной культуры. И тут мне хочется рассказать о том, что представляла собой культура потребления продуктов питания в Тарусе еще тех, советских времен. Касается это, прежде всего, наиболее распространенного из того, что продавалось тогда в продуктовых отделах магазинов. Без чего нельзя было обойтись, так это без хлеба. в Тарусе в то время работала своя пекарня, и хлеб на прилавках был, в основном, двух разновидностей: «черный

кирпич» и «белый кирпич». Круглый «столичный» черный хлеб был здесь редкостью, и привозили его из Москвы, поэтому за ним держался статус престижного продукта. Даже просто угостить кого-нибудь таким хлебом считалось вполне уместным, было в порядке вещей. А в одно время был момент, когда в Тарусе хлеб отпускался по карточкам. Приедешь, а хлеба нигде взять, не говоря уже о многом другом. в таком случае выручали хорошие знакомые из числа местных, постоянных жителей города, кто получал карточки на продукты по месту проживания. Делились излишками, которых оставалось немало, поскольку далеко не весь объем выдававшегося на семью хлеба удавалось употребить за известный срок. Об этом до сих пор еще помнят представители старшего и среднего поколений моего ближнего круга общения: «У меня еще с фотографией моей была продуктовая карточка, как-то даже гордился этим». (Из личных записей автора за 2017 г.).

Позже, в начале девяностых, ненадолго наступило время плавленого «колбасного» сыра и американских паштетов, стабильно удерживавших за собой место в нескольких местных магазинах. И тот и другой продукт пользовались одинаковой популярностью. в это же время впервые появилась в продаже заграничная водка марки «Absolut» – можно сказать, сенсация для тогдашней Тарусы. Были тогда, конечно, и «Smirnoff», и «Белый орел», но к «Absolut» почему-то было особое отношение. Только вот потом она, судя по всему, быстро испортилась, качество стало уже не то. Вслед за тем еще «Калужскую», с завода «Кристалл», все стали нахваливать. Потом, впрочем, «Калужская» тоже оказалась в небрежении, видимо по тем же причинам, и куда-то исчезла из обихода.

Между тем еще в советское время дело обстояло несколько иначе. «Вот в то время, отлично помню, – вспоминал один из наших местных старожилов, – в Тарусе если не рядом с останковкой, то еще где в городе, на улице, смотришь – так человек лежит в подпитии уже. И так очень часто наблюдалось. А сейчас практически этого не встречается, вообще не видно нигде. Вот что в тогдашней водке такое было, что от нее чуть ли не сразу с ног валило»? (Из личных записей автора за 2015 г.).

«А при Брежневе так вообще народ споили. Рабочий день кончился – так все мужики давай на берег с этой краснухой (красный портвейн – И.С.) и там распивать», – делился воспоминаниями другой местный старожил. (Из личных записей автора за 2002 г.).

Многое менялось и в обустройстве жилища. Например, совсем не так давно в районе упомянутой «Салотопки» стояли дома-избы, поделенные между двумя разными хозяевами, т.е. один дом на две разные семьи. Причем эти строения были совсем небольшими, одноэтажными, к ним не было подведено центральное отопление, были только русские печки. Газ в Тарусе стали проводить только в середине 1970-х. Прилегающий к такому дому земельный участок под сад-огород делился поровну на две части. Не стало мазанок с земляным полом. Участки, где они стояли, в 1990-е были куплены москвичами, которые построили здесь новые дома. Вообще, на смену земляным полам тут стали приходиться полы теплые, с электрическим подогревом. «Раньше все в валенках, а теперь хоть босым тут бегай, да еще вон какой экран тут все показывает» (указывалось на плазменную телепанель), – замечал один из тарусских старожилов. (Из личных записей автора за 2015 г.).

Надо сказать, что даже такая вещь, как стиральная машина, причем отечественного производства, обычно марки «Ока», даже в 1980-е гг. имелась не в каждом доме. А в еще довоенной Тарусе, по воспоминаниям старожилов, белье вообще таскали стирать на реку. «Любой мужичек, уж какой бы ни был, хоть самый плохонький, брал полную корзину с бельем и тащил к берегу вслед за женой, там уж на берегу хозяйка бралась за стирку». (Из личных записей автора за 2105 г.).

Еще более существенным можно считать то, что здесь поменялось население: оно стало во многом другим по сравнению с прежним. Судить об этом я могу, возвращаясь к собственным воспоминаниям детства. Так, например, свободное время часто проходило в посиделках на лавочке или на завалинке у калитки, где собирались по вечерам посудачить о чем-нибудь. в основном это были местные жители пожилого и среднего возраста, а сама привычка собираться вечером «у завалинки», деревенская по

своему происхождению, еще составляла конкуренцию телевизору. Разговоры, проходившие во время тех посиделок, обычно были следующего порядка: «Так ужак это и не змея, считай...» или «Чего вы все лягушек с пруда таскаете, а вот если убить лягушку, то будет дождь», и еще, например: «Ильин день – купаться нельзя. Все. После Ильина дня в реках появляется живой волос».

Между тем отдельным сходным приметам иногда следовали и некоторые москвичи, из тех, кто приезжал постоянно и жил тут подолгу. Например, если пошли затяжные дожди, которым конца и края не видно, то нужно сделать следующее: общими усилиями припомнить сорок человек лысых, не важно откуда – хоть из телека, а потом записать их всех по именам и фамилиям на любую бумагу. Потом эту бумагу следовало растоптать и порвать в какой-нибудь луже у дороги. «И что, действительно дожди прекращались?» – обычно спрашивал кто-нибудь. «Да, вот прекращались каким-то образом», – следовало пояснение. (Из личных записей автора за 2006 г.).

Упомянутые уличные посиделки в районе Салотопки как привычка давно исчезли из обихода. Приезжие, кто из Москвы, собираются друг у друга обычно в узком кругу родственников и друзей, или же в более широком в случае тех или иных мероприятий частного характера (именины, например, которые теперь празднуют в придачу к дням рождения). Примерно то же можно сказать и о местных таруснях.

Названные особенности из прежнего уклада, с одной стороны, являли собой наследие некой общесоветской культуры, а с другой, приметы сельской жизни и соответствующих ей привычек. Сюда, например, можно отнести первомайские гуляния. Еще в 1980-е по улице Луначарского, от Салотопки, шли группами на первомайские демонстрации, проводившиеся на центральной площади города. Эти сборы на «Первомай» были в то время для многих местных жителей чем-то само собой разумеющимся, сезонной общественной обязанностью.

Если советский Первомай остался в прошлом, то традиция празднования Масленицы в целом осталась прежней. За тем ис-

ключением, что раньше этот день было принято называть «Проводами Русской зимы», и нередко само мероприятие совпадало (или нарочно, возможно, приурочивалось) с 8 марта. Но столб с призами ставили на площади точно так же, как и сейчас. А вот чучела, которое принято сжигать на Масленицу, в то время не было, тогдашние «проводы» обходились без него. Сейчас, в 2000-е, соломенное чучело ставят прямо на площади Ленина (в 2020 г. переименована в Соборную) и сжигают под конец масленичного гулянья. в охотниках достать приз с верхушки столба тоже нет недостатка. И народа вокруг поглазеть собирается достаточно. Некоторые подбадривают криками: «Латиф, давай!» – люди ведь собираются самые разные: и приезжие, и местные горожане. И отмечать сейчас Масленицу стали шире и шумнее, чем еще совсем недавно, в 1990-е гг.

«Вот раньше по-другому все было, – рассказывал мне один тарусянин примерно лет под сорок по возрасту, – все как-то друг друга знали в Тарусе. Если вот, например, провалился зимой где-нибудь на пруду под лед – всегда можно было поблизости к кому-то знакомому прийти, обсушиться дома у него. Все более по-свойски было вообще. Потом уж в перестройку все стало меняться, дефицит пошел, одно, другое. Все вот это, одним словом». (Из личных записей автора за 2012 г.). Не знаю, действительно ли в пресловутой перестройке состоит причина указанных изменений в укладе тарусской жизни или все дело скорее в притоке иногородних? С полной уверенностью сказать трудно.

Кто-то говорил, когда еще были 1990-е гг., что, мол, в Тарусе ходить по улицам сделалось опасно. Мне тогда не очень было понятно, о какой опасности здесь могла идти речь. Ничего угрожающего в пределах наших улиц вроде бы не наблюдалось даже в те времена, которые сейчас нередко ассоциируются с определением «лихие».

Нельзя было не заметить и те изменения, которые произошли во внешнем облике тех, кто, так или иначе, жил здесь, в Тарусе. Еще моя бабушка любила иногда заниматься шитьем одежды, в том числе и для себя. Например, она собственноручно шила сарафаны «в русском стиле», и сама их потом носила, особенно

дома, в Тарусе. в этом она была схожа с И.В. Ватагиной, известным московским иконописцем, также очень любившей «русский стиль» в одежде. Я очень хорошо помню из воспоминаний своего детства, что, когда мы приходили в гости в дом Ватагиных, она всегда встречала нас в самодельном сарафане и цветной павловской шали, наброшенной на плечи.

Многие вещи, которые можно было увидеть в Тарусе в 80-е и начале 90-х годов XX в., теперь уже здесь не встретить. Ушли в прошлое те стереотипные телогрейки на вате, которые в советское время вообще носили очень многие. Вообще, засаленный и запачканный красками ватник можно считать во многом знаковой вещью в повседневном быту наших живописцев того времени. Он сам по себе – как своего рода инсталляция.

Но к нулевым годам следующего столетия подобная манера одеваться была оставлена в прошлом. Судя по всему, одинаково как местными, так и приезжими. Бытовали еще кое-какие самодельные вещи из камуфляжной ткани «милитари», для повседневного ношения, но сейчас и этого больше не встретишь. Если в настоящее время все больше импортное в ходу, то раньше, в перестроечные годы, преобладало отечественное и при этом дефицитное. Дефицитными были, например, кроссовки. в начале 1990-х в моде были спортивные костюмы из неэластичной блестящей нейлоновой ткани. Если брать местную молодежь, то такой костюм китайского пошива тогда носил, наверное, каждый второй, если не больше. А вот остроносые ботинки тогда еще не вошли в моду. Это уже «феномен» нулевых годов.

Вообще, можно только удивляться тому, как подобного рода «феномены» практически моментально распространяются от города к городу и от одной части страны к другой. в Москве середины 1990-х было увлечение группой NIRVANA среди школьников, то же самое наблюдалось и в Тарусе. Целые наборы постеров с портретами Курта Кобейна украшали стены комнат как московских, так и тарусских подростков. Как столица, так и провинция оказались подвержены одной и той же моде. Таруса не отставала от Москвы.

Возможно, распространению подобных маний и поп-культов способствовало телевидение. Телевизоры, в основном, цветные, тогда были у всех. К тому же аудиокассеты в то время слушала почти вся молодежь. А распространялись эти кассеты на известных торговых точках с довольно стандартным ассортиментом популярной музыки.

Еще одним своеобразным феноменом местной жизни в 90-х гг. XX столетия стала своеобразная «аграризация» населения, как местного, так и «дачного», московского по своей прописке. Причину этого явления следует видеть в падении реальных доходов населения в те непростые годы. в то время многие себе набрали участков под огороды. Некоторые участки даже обносились изгородью из колючей проволоки почти в человеческий рост, т.к. охотников на чужой урожай тоже хватало. А сейчас все эти участки давно заброшены, никто здесь ничего больше не сажает, все заросло дикой травой. Сельское хозяйство местное население интересует все меньше. Если в окрестностях Тарусы и встретишь пастуха со стадом, то наверняка это будет выходец из Средней Азии.

Когда в начале 1990-х в Тарусе начали раздавать участки земли, причем почти всем, а не только местным, наши соседи (из числа «местных») и себе прибрали такой же участок в Облуково, рядом с рекой. Когда-то они оставляли на нашем участке, например, свою телегу, целые скирды сена, еще какой-то скарб, поскольку, как уже говорилось, собственный двор был слишком тесный. Мы, в свою очередь, оставляли им ключи от дома, когда уезжали, молоко брали постоянно, еще из сельхозпродукции что-то покупали или обменивали на всякое другое, из магазина.

Случались и мелкие конфликты из-за земли. в том числе между «местными» и приезжими москвичами. Подобный факт я могу вспомнить на примере из личного опыта. Он касался других наших соседей (с южной стороны), с которыми у нас граничили участки. Дело было в том, что в то время (как раз было начало 1990-х) вышел закон, согласно которому у кого приусадебный участок был менее шести соток, мог прибавить себе земли за счет ничейной территории, непосредственно прилегающей

к частным владениям того или иного лица. в результате половина означенной полосы земли, прежде нейтральной, действительно отошла им. Забор отступил на несколько метров в нашу сторону.

В 2000-е гг., когда уже распоряжаться стали их наследники, соседский дом сдавался приезжим трудовым мигрантам, и земля там оставалась, по существу, заброшенной. А потом сам участок заодно с домом, которому уже недолго оставалось стоять, был продан москвичам, обосновавшимся по соседству. (Из личных записей автора за 2015 г.).

Возможно, подобное стремление к жизни в собственном доме, огороды, пошив русской одежды, преданность определенной тематике в живописи были отражением желания более независимой, индивидуализированной, самодостаточной жизни. Все это, можно сказать, составляло противоположность тогдашнему официозу. Завести свой общесемейный стол в собственном доме, где могла бы собраться вся семья, определенно выглядело противоположностью проекту некоторых московских многоквартирных домов начала 1930-х, пусть и предназначавшихся специально для художественной элиты, где как раз предполагалась общая коммунальная кухня для всех жильцов. Там объединенные в единое жилтоварищество художники должны были, как предполагалось, собираться на общие трапезы (впоследствии, правда, эта задумка так и не осуществилась – привычный быт оказался сильнее).

Недавние события, громко названные «кампанией по возвращению исторических названий улицам» в Тарусе, которые пришлось на 2020 г. и получили огласку в федеральных СМИ и в известных новостных ресурсах рунета, затронули и хорошо знакомую мне «Салотопку». Было решено «вернуть» основной здешней улице, до недавнего времени носившей название улица Луначарского, прежнее, дореволюционное, «историческое» имя – Кирпичная. До сих пор не совсем понятно, что именно послужило причиной принятому тарусскими властями решению. Ныне действующий мэр города, Р. Смоленский, в интервью известному YouTube-каналу «Редакция» объяснял это особым положением Тарусы, как места, где особенно велик процент людей «интеллигентных» профессий.

В то же время решение о переименовании тарусских улиц породило определенный конфликт мнений в местном сообществе, в который оказались вовлечены местные законодательные и исполнительные власти, представители городской ячейки КПРФ, ряд общественных деятелей и даже «Совет ветеранов Донбасса». Вместе с наиболее активно выступившими против переименований коммунистами, согласно моим наблюдениям, заметную оппозицию указанной «кампании» составили постоянные жители (точнее, их определенная часть) Тарусы. На собраниях, происходивших на главной городской площади, против означенных переименований слышны были голоса, утверждавшие, что это, мол, «все дачники придумывают – а то им все скучно, заняться нечем». в то же время мне приходилось слышать мнение о «классовом характере» этого недовольства со стороны «местных», испытывающих противоречивые чувства по отношению к «москвичам», как к приезжим. (Из личных записей автора за 2020 г.).

Обе эти точки зрения грешат известной «оценочностью» и односторонностью. в них, по-видимому, нашла свое отражение разница восприятия происходящих перемен представителями разных слоев (отличающихся по параметрам профессиональной занятости, реальных доходов, основного места жительства) местного сообщества. Между тем они неплохо показывают существующее социальное разделение в сообществе, составляющем население современного малого российского города, вовлеченного в процесс «джентрификации» своей среды.

Список литературы и источников

1. *Ватагин В.* Воспоминания. Материалы к биографии художника. М.: Красный пароход. 2017. 352 с.
2. *Гириц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН. 2004. 560 с.
3. Как переименование улиц в Тарусе всю Россию взбаламутило / Редакция: <https://www.youtube.com/watch?v=SOaCuT9msOM> (Дата обращения: 20.01.2021).
4. *Локвуд Д.* Я – абориген. М.: Наука. 1971. 223 с.
5. *Мельникова Т.П.* Таруса – 101-й километр. М.: Звенья. 2014. 446 с.

6. Очерки экспедиционного быта в Закавказье. (Отв. редактор В.И. Козлов). М.: Старый сад. 2001. 319 с.
7. *Свирский А.* Таруса. Русская иллюстрация. 1916. № 28. С. 16–21.
8. *Соколовский С.* Из детства с приветом. Автоэтнографические этюды // Антропология социальных перемен. М.: РССПЭН. 2011. С. 701–733.
9. Социально-экономическая география. Понятия и терминов. Смоленск: Ойкумена. 2013. 325 с.
10. *Тишков В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука. 2003. 544 с.
11. *Эткинд А.* Хлыст (Секты, литература и революции). М.: Новое литературное обозрение. 1998. 688 с.

ВЛИЯНИЕ УРБАНИЗАЦИИ НА РАЗВИТИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Аннотация. *в статье показана роль урбанизации в развитии национальной культуры трех коренных народов Южной Сибири – алтайцев, тувинцев и хакасов. Этническое пространство города в национальных республиках определяется наличием нескольких языков общения, развитием культурных традиций и обычаев представленных в городе народов, а также особой региональной политикой межкультурного взаимодействия. Сопоставление ответов трех коренных народов Южной Сибири при проведении социологического опроса позволили выявить следующую закономерность – городские алтайцы в большей степени привязаны к своему этносу, чем соседи. Урбанизация оказывает влияние не только на национальную культуру и традиции коренных народов Южной Сибири, но также формирует новые социальные стратегии их поведения.*

Ключевые слова: *Южная Сибирь, Хакасия, Алтай, Тува, урбанизация, национальная культура, коренные народы*

Abstract. *The article shows the role of urbanization in the development of the national culture of the three indigenous peoples of Southern Siberia - Altai, Tuvan and Khakass. The ethnic space of the city in the national republics is determined by the presence of several languages of communication, the development of cultural traditions and customs of the peoples represented in the city, as well as a special regional policy of intercultural interaction. A comparison of the responses of the three indigenous peoples of Southern Siberia during*

a sociological survey revealed the following pattern - urban Altaians are more attached to their ethnos than neighbors. Urbanization not only affects the national culture and traditions of the indigenous peoples of southern Siberia, but also forms new social strategies for their behavior.

Keywords: *Southern Siberia, Khakassia, Altai, Tyva, urbanization, national culture, indigenous peoples*

Алтай, Тува и Хакасия – это национальные республики в составе Российской Федерации, где коренное население является субъектообразующими этносами. Поэтому анализ культурного компонента невозможен без учета специфики этнического пространства города, которая определяется наличием нескольких языков общения, развитием культурных традиций и обычаев представленных в городе народов, а также особой региональной политикой межкультурного взаимодействия.

При этом при оценке развития культурных институтов есть необходимость в использовании не только количественных данных функционирования учреждений культуры, но и качественных индикаторов, определяемых через отношение населения к функционированию учреждений. Индикаторы качества человеческих ресурсов оцениваются как с помощью статистических показателей, так и с помощью данных социологических опросов, проведенных исследовательскими коллективами под руководством Е.Е. Тиниковой в 2018–2019 гг.¹. в опросе приняли участие 2000 человек, проживающих в городских поселениях Алтая, Тувы и Хакасии.

Отметим, что в 2013 г. было проведено специальное исследование, направленное на оценку уровня развития культурных институтов, формирующих социокультурный потенциал россий-

¹ Исследование «Социальная адаптация хакасов к городским условиям в 1991–2017 годах» при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук (№ МК-6401.2018.6); «Исследование региональной модели урбанизационного развития Южной Сибири в 1945–2017 годах» при финансовой поддержке РФФИ (проект № 18-39-00074 мол_а).

ских городов¹. При оценке культурных институтов последовательно анализировались характер функционирования учреждений светской культуры, образования, СМИ и конфессий, а также рассчитывался интегральный индекс с использованием статистических показателей и результатов опроса экспертов². в результате индексный метод позволил выделить три типа центральных городов России: с высоким, средним и низкими индексами развития культурных институтов. Абакан, Горно-Алтайск и Кызыл вошли в группу с низкими индексами, их показатели составили 2,4; 1,6 и 2 соответственно (при максимуме 6,4).

Вместе с тем в данном исследовании была отмечена иная закономерность по институту религии. в группу с высоким индексом по этому показателю вошли православные, исламские и буддийские центры, в том числе и Кызыл. Являясь центром Тувы, функционально Кызыл служит не только центром этнического расселения, но и центром этнического развития³.

Урбанизационные процессы среди коренного населения республик Южной Сибири способствуют увеличению объема контактов тюркских народов с окружающим населением, что влечет за собой перманентную межэтническую интеграцию и ассимиляцию. Данные тренды не могут не сказаться на модификации этнической идентичности хакасов, алтайцев и тувинцев, особенно если речь идет о лицах, рожденных в смешанных браках.

Для выявления позиции этнической идентичности в иерархии групповых идентичностей хакасов, тувинцев и алтайцев в опро-

¹ Трифонова З.А., Данилов И.П. Оценка уровня развития культурных институтов, формирующих социокультурный потенциал российских городов // Вестник Чувашского университета. 2013. № 1. С. 323–329.

² Трифонова З.А. Оценка социально-культурного потенциала центров национально-территориальных образований России // Известия РАН. Сер. Географическая. 2008. № 3. С. 74–80.

³ Тиникова Е.Е. Эволюция системы городского расселения Тувы в советский и постсоветский периоды // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы: сборник материалов второй Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию со дня образования исторического факультета Тувинского государственного университета. Кызыл, 17–18 октября 2019 г. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. С. 185.

сник в рамках проводимого исследования был включен вопрос: «Кем Вы ощущаете себя в первую очередь?». 30% всех хакасов вне зависимости от места их проживания указали категорию этнической принадлежности. При этом ответы на поставленный вопрос среди городских и сельских хакасов разнились. в городе ответ «хакас/хакаска» был вторым по популярности (36,4% опрошенных) после ответа «житель Республики Хакасия» (62,6%), в то время как на селе категория национальности фигурировала лишь у 23,6% респондентов и значительно уступала таким вариантам ответа, как «житель Республики Хакасия» (69,4%) и «сельский житель» (51,2%). Подобного рода ситуация уже была зафиксирована среди бурят. Исследователи объясняют данный феномен «более высокой интенсивностью в городе этномобилизационных процессов и большей вовлеченностью людей в них, что и выражается в актуализации этнической идентичности», а также «действием психологических механизмов»¹.

Похожая картина наблюдается в Туве. Здесь также первым по популярности ответом среди тувинцев, проживающих в городской местности, был вариант ответа «житель республики», вторым – «представитель своей национальности». Однако процент тувинцев, которые предпочли данный вариант ответа, выше, чем у хакасов: 50% против 36,4%. Сопоставимые цифры наблюдаются и в ответах жителей Горно-Алтайска, где жителями Республики Алтай себя в первую очередь ощущают 74% опрошенных, алтайцами – 51,7%. При этом интересно, что 43,1% городских алтайцев ощущают себя в первую очередь «жителями своей страны».

Следует отметить, что в Южной Сибири представители местных этносов не превышают численно восточнославянское население. в результате межэтническое взаимодействие выстраивается на базе русской культуры, а представители других этнических культур выбирают разные модели – от интеграции до ассимиля-

¹ Амоголонова Д.Д., Елаева И.Э., Скрынникова Т.Д. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период). Иркутск: Изд-во РПЦ «Радиян», 2005. С. 124.

ции, сепарации и маргинализации¹. Выбираемые модели во многом зависят от уровня концентрации коренного населения в самой республике: чем ниже концентрация коренного населения, тем выше степень вероятности ассимиляции народа.

Так, в Туве самая высокая концентрация коренного населения из всех национальных республик Сибири: 94,5% тувинцев проживает на территории национальной республики. Также доля тувинцев в республике в общей численности населения составляет 81%. Все это указывает на то, что в городах республики, имеющих высокий удельный вес мигрантов, представлены выходцы из сельской местности Тувы. в результате доминирующая культура тувинцев в городах «замыкается» на моделях поведения, характерных для сельской культуры.

В Республиках Хакасия и Алтай сложилась несколько иная ситуация. При высокой концентрации коренного населения в национальных республиках их удельный вес в общей численности населения республик невелик: не превышает 34% у алтайцев и 12% у хакасов. в таких условиях доминирующей выступает русская культура. Более того, эти республики имеют тесные исторические связи с Красноярским и Алтайским краями, что подтверждают высокие значения мигрантов из этих регионов. При межкультурном взаимодействии в городской среде у этих коренных народов существует опасность «размывания» национальной культуры в доминирующей русской культуре, демонстрирующей модернизационные черты.

При проведении социологического исследования респондентам также был задан вопрос: «Что роднит вас с людьми вашей национальности?», который позволяет зафиксировать некоторые опорные точки идентификации, значимые символы солидарности. Городские хакасы среди предложенных в анкете параметров этнической принадлежности наиболее важными посчитали культуру, традиции и обряды своего народа (57,9%), далее в порядке убывания за ними следовали язык (52,7%), родная земля, приро-

¹ Трифонова З.А. Региональные различия в формировании городской культурной идентичности под влиянием мигрантов // Социальная интеграция и развитие этнокультуры в Евразийском пространстве. 2–15. № 3–2. С. 183.

да (38,8%), историческое прошлое (29,8%), территория (23,1%), внешний облик (17,3%). Приоритетным параметром этнической идентичности сельских хакасов оказался язык (56,8%), на втором месте – культура, традиции, обряды (53,8%), остальные ответы шли в том же порядке, что и у городских, но с разной степенью значимости: родная земля, природа (51,2 %), историческое прошлое (28,8%), территория (25,8%), внешний облик (13,2%).

Наиболее сильным этнодифференцирующим признаком считается язык¹. Исследования 1970–1980-х и 2000-х гг.² зафиксировали наличие приоритетной значимости языка над другими ответами по предложенной шкале. Между тем в Хакасии, где численность хакасов на протяжении XX – начала XXI в. колебалась в районе 12%, несмотря на юридическое признание равноправного функционирования русского и хакасского языков в качестве государственных, хакасский язык так и не стал повсеместно использоваться ни в быту среди городских жителей, ни в официальном делопроизводстве. Хакасский язык сегодня занесен ЮНЕСКО в Красную книгу исчезающих языков. Неуклонно сокращается число хакасов, говорящих на родном языке. в динамике это можно проследить на основе сопоставления двух этносоциологических опросов 2007 и 2018 гг. Если в 2007 г. совершенно свободно владели родным языком чуть менее половины опрошенных хакасов – 42%³, причем преимущественно проживающих в сельской местности, то сегодня их количество сократилось до 35,5% (среди городских хакасов – 37,6%, среди сельских – 33,4%). в 2007 г. пятая часть коренного населения говорила на хакасском языке с большими затруднениями, каждый десятый вообще не говорил на нем. Сегодня эти цифры выросли

¹ Дагбаев Э.Д. Бурятская этническая идентичность: между традицией и модернизацией // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. № 6. С. 136.

² Дробижеева Л.М. Исчезает ли этничность в городской среде? Некоторые ответы на загадки большого города // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2013. № 3 (27). С. 73–83.

³ Грошева Г.В. Этничность в научном и политическом дискурсе современной Хакасии (конец XX – начало XXI века) // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 303. С. 64.

до 23,3% и 15,5% соответственно. Если на бытовом уровне дома хакасский язык использует каждый четвертый сельский респондент и каждый пятый городской, то в производственной сфере почти во всех возрастных и социально-профессиональных группах основным языком общения является русский язык. Поэтому популярность ответа «язык» среди хакасов скорее всего обусловлена психологическим к нему отношением, то есть пониманием важности и ценности родного языка в жизни народа, чем реальным его применением в жизни. Этноинтегрирующая функция хакаского языка при этом у горожан по сравнению с сельскими жителями сместилась с первого на второе место. Хакасы в этом отношении не уникальны, подобная ситуация, например, была описана среди молдаван еще в 1990-е гг.¹

Несмотря на то, что культуру, традиции и обряды своего народа указали как основной признак этнической принадлежности большинство городских хакасов, 24,3% из них не знают и не отмечают хакасских праздников, а также не готовят блюда хакасской кухни. Вероятно, это связано с описанным выше феноменом, то есть осознание ценности национальной культуры не влечет за собой ее распространение в повседневной жизни.

Еще одним важным для хакасов маркером этнической идентификации являются антропологические признаки. Внешнее отличие хакасов от основной массы горожан европейской внешности значительно затрудняет их адаптацию в городской среде. Сельские мигранты и так чувствуют в городе постоянное напряжение, чувство потери, тревоги, в данном случае к ним добавляется чувство неполноценности из-за того, что хакасы-мигранты не похожи на других жителей города. Мигранту-хакасу проще вступить в контакт с человеком похожим на себя, скорее всего из-за того, что присутствует чувство единой этнической принадлежности, сплоченности, эмоциональной поддержки и готовности прийти на выручку. Есть даже основания полагать, что зачастую именно внешний облик делает межгрупповую дистанцию более значимой, чем весь остальной набор культурных и политических характери-

¹ Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. М.: ЯРК, 1998. С. 729–733.

стик¹. Это особенно заметно в городской среде, где многие хакасы не знают ни родного языка, ни обычаев и традиций своего народа.

При всем вышесказанном, безусловно, решающую роль при этнической самоидентификации человека играет семья, то воспитание и те ценности, которые она закладывает. Ярким примером являются дети, рожденные в смешанных браках. Метисы могут определять свою этническую принадлежность не только по линии отца, но и матери. При этом они опираются не столько на свой внешний облик, на уровень приобщенности к национальной культуре, а на те этнические установки, которые были заложены родителями².

В 2018 г. в рамках исследования этнической идентичности тувинцев и хакасов был проведен выборочный опрос, который, в том числе, был направлен на исследование национального характера тувинцев и хакасов посредством системы свободных характеристик, полученных в форме ответов на следующий вопрос: «Назовите три основные качества, присущие большинству тувинцев (хакасов)»³. «Автопортрет» представителя хакасского народа выглядел следующим образом: отзывчивость, скромность, вежливость, честность, сохранение семейных традиций, сдержанность, доброта, трудолюбие, ответственность, простота, которая хуже воровства, меланхоличность, исполнительность, дружелюбие, доверчивость, открытость, терпеливость, завистливость, трудолюбие, мудрость, замкнутость. Недостаточно развиты, по мнению респондентов, в хакасах такие черты характера, как: уверенность в себе, смелость, решительность, чувство единства нации, работоспособность, деловитость, наглость, активность, открытость. Слабыми сторонами хакасского националь-

¹ Тишков В.А. Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М.: Московский центр Карнеги, 1997. С. 25.

² Григорьев С.И., Даровских О.В. Социокультурное разнообразие метисов и некоторые аспекты реализации их жизненных возможностей в системе социальных институтов Республики Алтай начала XXI века // Уровень жизни населения регионов России. 2016. № 1. С. 28–38.

³ Донгак В.С. Этническая идентичность тувинцев и хакасов в сравнительном плане // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. С. 42–47.

ного характера респонденты считают доверчивость, скромность, наивность, зависть, лень, трусость, замкнутость, инертность, доброту, увлечение алкоголем, равнодушие, обидчивость.

Несколько отличается «автопортрет» тувинца: добрый, гордый, умный, уважительный, немного ленивый, завистливый, принимает необдуманные решения, вспыльчивый, жесткий характер, трудолюбивый, талантливый, честный, смелый, всегда придет на помощь, любит Родину, доброжелательный. Мешают тувинцам справиться со своими проблемами следующие недостатки: пьянство, лень, воровство, пассивность, зависть друг к другу, грубость, равнодушие, слабование и бескультурье.

Родной язык является самым главным этноконсолидирующим фактором и индикатором этнической идентификации тувинцев (65,6%). При этом 87,8% опрошиваемых городских тувинцев свободно владеют тувинским языком, вообще не владеют – 3,4%. Однако только 58,8% говорящих на тувинском языке горожан применяют его в повседневном общении. Остальные общаются на нем либо только дома с членами семьи (30,9%), либо с коллегами (15,9%). При этом 54,4% респондентов читают газеты и журналы на тувинском языке, 28,1% читают художественную литературу на родном языке, 43,1% слушают новости на тувинском языке.

На вопрос «что роднит вас с людьми вашей национальности?» 74,6% алтайцев, проживающих в Горно-Алтайске, ответили: язык, 66,1% – культура, традиции, обряды, 37,6% – родная земля, природа, 21,7% – религия, 21,4% – историческое прошлое. При изучении современных социокультурных практик коренного населения Алтая отмечается, что «обращение к архаике в реинтерпретации этногенеза современных алтайцев отражает стремление этнической элиты подчеркнуть преемственность в развитии современного этнополитического сообщества Республики Алтай с кочевыми сообществами средневековья. Актуализация связи с сибирскими скифами, выступающими в качестве «престижных предков» по отношению к другим народам, проживающим на Алтае, направлена на символическое повышение статуса совре-

менных алтайцев путем наделения их «культурным капиталом»¹.

На основании проведенных исследований мы можем сделать вывод о том, что в целом городские алтайцы в большей степени привязаны к своему этносу, чем соседи. 79,2% ощущают себя частью своего народа (среди хакасов 69,7%, среди тувинцев 62,8%), испытывают чувство гордости за свой народ 63,9% (50,3% и 57,5% соответственно).

Социологический опрос 2018 г. позволяет оценить характер межэтнических отношений глазами коренных жителей республики, проживающих в городских поселениях. Проводимые в 2013–2015 гг. в республиках Южной Сибири (Тuve, Хакасии и Алтае) социологические исследования под руководством Ю.М. Аксютинa с целью изучения процессов трансформации структуры идентичности жителей региона также затрагивали проблемы оценки характера межэтнических отношений². Поэтому сопоставление результатов этих исследований позволяет проследить динамику развития представлений жителей республик о ситуации в области межэтнических отношений.

Еще шесть лет назад респонденты описывали межэтнические отношения в Хакасии как благоприятные. Среди хакасов подобных взглядов придерживался практически каждый второй опрошенный (58,2%). Ситуация во многом изменилась в 2014 г., когда многие жители страны столкнулись с экономическими трудностями. Тот же опрос показал, что уже 58,6% хакасов чувствуют наличие скрытой межэтнической напряженности в республике, доля тех, кто благоприятно оценивал межэтнические отношения, снизилась до 24,1%. Год спустя ответы респондентов во многом совпали с ответами 2014 г., ситуация в сфере межэтнических отношений принципиально не поменялась. Сами респонденты среди причин обострения межнациональной напряженности называли бытовой

¹ Самушкина Е.В. Символические и социо-нормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия (конец XX – начало XXI в.). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2009. С. 88.

² Аксютин Ю.М. Влияние трансформации структуры идентичности жителей регионов постсоветской России на характер межэтнических отношений (на примере Тувы, Хакасии, Алтая) // Новые исследования Тувы. 2016. № 2. С. 162–174.

национализм, миграцию из других районов страны и зарубежья, в меньшей степени экономические и политические проблемы.

Опрос 2018 г. показал, что более половины жителей республики хакасской национальности (51%) охарактеризовали состояние межэтнических отношений в Хакасии как спокойное. Причем сельские жители чаще (53,6% респондентов), чем городские (47%), выбирали именно данный вариант ответа. Это связано с тем, что этнический состав сёл, как правило, более однороден, поэтому этнические конфликты здесь почти не наблюдаются. Между тем влияние средств массовой информации, растущая связь с городом сказываются на настроении жителей села, поэтому здесь все-таки достаточно высока доля (46,4%) тех, кто отмечает наличие межэтнической напряженности в регионе.

Интересно проследить зависимость ответов на поставленный вопрос от социально-демографических параметров респондентов, а также от рода их деятельности. Анализ сведений, проведенный с использованием программы SPSS, показал, что женщины-хакаски, проживающие в городе, чаще, чем мужчины, характеризовали отношения между русскими и хакасами в регионе как стабильные. Возможно, это связано в целом с психическими особенностями представителей мужского пола, так как для них, например, в меньшей степени характерна эмпатия¹. Также мужчины больше вовлечены в социальную жизнь, у них выше конкурентность в трудовой сфере, они чаще сталкиваются с представителями других национальностей на работе, что может приводить к конфликтным ситуациям.

О наличии связи между оценкой характера межнациональных отношений в регионе и работой свидетельствует анализ распределения мнений в зависимости от рода деятельности респондентов-хакасов. Так, большинство домохозяек (63,6%) и безработных (73,1%), то есть людей, сидящих дома, считают, что межнациональная ситуация в регионе спокойная. В то же время большинство служащих среднего звена – сотрудников, специалистов – (52,3%) и студентов (64%) полагают, что межнациональное

¹ Кулакова К.А. Формы гендерных отношений и их проявления // Психология в экономике и управлении. 2013. № 2. С. 133.

напряжение в городских поселениях ощутимо. Служащие высшего звена (руководители и начальники отделов) реже замечают наличие межэтнических разногласий (45,5%). Вероятно, для руководителей большее значение имеют профессиональные качества человека и работника, чем его этническая принадлежность, в связи с этим и их внимание сосредоточено на сфере деловых, а не межэтнических отношений. Между тем именно среди респондентов с высшим образованием ответы о наличии межэтнической напряженности встречаются чаще (57,9% опрошенных хакасов). Это может быть связано с большей информированностью по национальному вопросу данной категории лиц, возможно, они больше интересуются политикой и склонны к анализу последних событий, в том числе и в исследуемой нами области.

Городские хакасы чаще, чем сельские хакасы, а также чаще чем русские, проживающие в городе, воспринимают окружающую их среду как агрессивную, а также ощущают наличие межэтнического социального неравенства. Факт его наличия подтверждается данными официальной статистики, которая фиксирует существование этносоциальной стратификации в социально-профессиональной и политической сферах. Данные социологического опроса свидетельствуют также о том, что уровень материального достатка хакасов и русских в городе ощутимо различается.

В целом можно сделать вывод о том, что урбанизация оказывает влияние на национальную культуру и традиции коренных народов Южной Сибири, стимулирует развитие этномобилизационных процессов в регионе. Исследование показало, что для хакасов-горожан этническая идентичность актуализирована в большей степени, чем для сельчан. Этот тренд идет в русле общероссийского направления развития этнических процессов в городской среде. Центром исследования межнациональных отношений Института социологии РАН уже доказано, что в городе этническая идентичность более значима, чем в сельской местности¹. Город как агрессивная для этничности среда стимулирует

¹ Дробижева Л.М. Исчезает ли этничность в городской среде? Некоторые ответы на загадки большого города // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2013. № 3(27). С. 73–83.

процесс этнической мобилизации, это влечет за собой стремление среди части хакасского народа защитить свой народ, отгородиться от «враждебной» среды.

Список литературы и источников

1. Аксютин Ю.М. Влияние трансформации структуры идентичности жителей регионов постсоветской России на характер межэтнических отношений (на примере Тувы, Хакасии, Алтая) // Новые исследования Тувы. 2016. № 2. С. 162–174.
2. Амоглонова Д.Д., Елаева И.Э., Скрынникова Т.Д. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период). Иркутск: Изд-во РПЦ «Радиян», 2005. 246 с.
3. Григорьев С.И., Даровских О.В. Социокультурное разнообразие метисов и некоторые аспекты реализации их жизненных возможностей в системе социальных институтов Республики Алтай начала XXI века // Уровень жизни населения регионов России. 2016. № 1. С. 28–38.
4. Грошева Г.В. Этничность в научном и политическом дискурсе современной Хакасии (конец XX – начало XXI века) // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 303. С. 61–68.
5. Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. М.: ЯРК, 1998. С. 729–733.
6. Дагбаев Э.Д. Бурятская этническая идентичность: между традицией и модернизацией // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. № 6. С. 134–141.
7. Донгак В.С. Этническая идентичность тувинцев и хакасов в сравнительном плане // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. С. 42–47.
8. Дробижева Л.М. Исчезает ли этничность в городской среде? Некоторые ответы на загадки большого города // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2013. № 3 (27). С. 73–83.
9. Кулакова К.А. Формы гендерных отношений и их проявления // Психология в экономике и управлении. 2013. № 2. С. 131–135.
10. Самушкина Е.В. Символические и соционормативные аспекты современного этнополитического движения республик Алтай, Тыва, Хакасия (конец XX – начало XXI в.). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2009. 310 с.

11. *Тиникова Е.Е.* Эволюция системы городского расселения Тувы в советский и постсоветский периоды // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы: сборник материалов второй Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию со дня образования исторического факультета Тувинского государственного университета. Кызыл, 17–18 октября 2019 г. – Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. С. 184–187.
12. *Тишков В.А.* Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М.: Московский центр Карнеги, 1997. С. 15–43.
13. *Трифорова З.А.* Оценка социально-культурного потенциала центров национально-территориальных образований России // Известия РАН. Сер. Географическая. 2008. № 3. С. 74–80.
14. *Трифорова З.А.* Региональные различия в формировании городской культурной идентичности под влиянием мигрантов // Социальная интеграция и развитие этнокультур в Евразийском пространстве. 2–15. № 3–2. С. 178–184.
15. *Трифорова З.А., Данилов И.П.* Оценка уровня развития культурных институтов, формирующих социокультурный потенциал российских городов // Вестник Чувашского университета. 2013. № 1. С. 323–329.

Научное издание

**Альманах Конференции молодых ученых
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН**

Выпуск II
Том 1

Утверждено к печати Ученым советом Института этнологии и
антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Ответственные редакторы:
С.А. Орешин, П.А. Серин

Дизайн обложки *Е.В. Орлова*
Компьютерная верстка *Н.А. Белова*

Подписано к печати 21.11.2021.
Формат 60х84/16
Усл. печ. л. 16,1.
Тираж 500 экз.
Заказ № 215

Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32а