

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ в современном мире

По материалам конференции
молодых ученых
Москва, 11–13 декабря 2018 г.

Москва
2019

ББК 63.3+63.4+63.5+63.6
УДК 39+9+316
С 69

**Опубликовано в рамках программы
фундаментальных исследований Президиума РАН
«Социокультурное многообразие в современном мире:
вызовы и европейский опыт»**

Рецензент:
кандидат исторических наук *Н.П. Москаленко*

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук *О.Л. Милова*

Социокультурное многообразие в современном мире. По материалам конференции молодых ученых. Москва, 11–13 декабря 2018 г. / отв. ред. О.Л. Милова; сост. и предисл. Е.Б. Барина. – М.: ИЭА РАН, 2019. – 318 с.

ISBN 978-5-4211-0246-5

Сборник включает в себя статьи молодых ученых (этнологов, археологов, антропологов, социологов, философов), участвовавших в научно-практической конференции «Социокультурное многообразие в современном мире», которая проходила 11–13 декабря 2018 г. в Институте этнологии и антропологии Российской академии наук. Статьи молодых ученых посвящены проблемам межэтнических отношений, формам идентичности, вопросам расселения, миграции и адаптации, роли и функциям религиозных институтов в формировании социокультурного пространства и гармонизации общественных отношений.

Книга предназначена для этнологов, антропологов, историков и широкого круга читателей.

Мнение авторов может не совпадать с позицией редакторов данного сборника.

ISBN 978-5-4211-0246-5 © Институт этнологии и антропологии РАН, 2019
© Коллектив авторов, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
--------------------------	---

Раздел 1 Идентичность, язык и социальные процессы

Г.Н. Геворкян

Роль языка в сохранении национально-культурной идентичности современной армянской диаспоры Москвы	17
--	----

Г.Ш. Григорян

Домовые книги Москвы 1917–1921 гг.: отражение социальных процессов при переходе к новому общественному устройству	26
--	----

А.В. Жиганова

Язык как фактор этнической идентичности: ингерманландские финны Ленинградской области	40
--	----

Ю.В. Литвин

Этнокультурная идентичность карелов-горожан в условиях межэтнического взаимодействия	49
---	----

К.А. Медведев

Пантеон героев: проблема принадлежности прошлого (на примере греко-македонского конфликта)	56
---	----

Э.Б. Нетунаева

Конструирование национальной идентичности в репрезентации операции «Буря» в Хорватии и Сербии	64
--	----

Н.А. Попов

Этническая идентичность греков и эстонцев Красной Поляны	71
--	----

А.В. Ракачева

Польское поселение Адамполь-Полонезкёй: трансформация локальной идентичности (вторая половина XIX – XX в.)	78
--	----

Раздел 2 Социокультурное взаимодействие, религия и миграция

А.Е. Галочкин, Ю.В. Балакина

Мультимодальные тексты как средство конструирования образа мигранта-мусульманина	87
---	----

Д.Г. Маценуро

Изучение авто- и гетеростереотипов корейской молодежи Москвы и студентов из Республики Корея, обучающихся в Москве	100
---	-----

<i>А.Х. Мингалиев</i>	
Концептуальные особенности квазирелигиозных конструктов в виртуальном пространстве на примере русского неоязычества	108
<i>Н.С. Огорельшева</i>	
Онлайн среда как возможность для создания и функционирования межэтнической семьи.....	117
<i>С.А. Орешин</i>	
Православие в системе этноконфессиональных отношений на Северо-Восточном Кавказе в постсоветский период	126
<i>А.В. Семенов</i>	
Предмет межкультурной коммуникации и его социогуманитарное направление	136
<i>А.П. Солопов</i>	
Этническая мобилизация еврейской диаспоры Франции в начале XXI в.....	144
<i>А.Ю. Родин</i>	
Динамика внутренней миграции в республиках Северного Кавказа (1988–2018 гг.): политологический анализ	153
 Раздел 3 Гендерные исследования	
<i>И.В. Богдашина</i>	
Возможности биографического метода в изучении антропологии повседневности (краткое обобщение современной историографии)	164
<i>П.А. Кислицына</i>	
Реконструкция формирования собственной сексуальности в биографических нарративах негетеросексуальных людей.....	173
<i>К.В. Краснова</i>	
Гендерные аспекты в изучении электронных петиций в российском и зарубежном научном дискурсе	181
<i>А.О. Лапушкина</i>	
Отношение к женскому пубертатному обряду у старообрядцев Уганды.....	190
<i>Е.С. Огорельшева</i>	
«Кому принадлежит моя грудь?»: анализ медицинских пособий о раке молочной железы	198

<i>Т.Н. Самарина</i>	
Особенности социального и телесного взаимодействия в сообществе танцующих парные танцы (Hustle vs West coast swing).....	206
<i>А.М. Сбитнева</i>	
Гендерная характеристика деятельности клубов исторической реконструкции (на примере клубов раннего Средневековья)	213
<i>О.И. Секенова</i>	
Просопографический метод в исследованиях по гендерной истории	221
<i>Ю.С. Филина</i>	
Сообщество художников-модернистов в 1917–1927 гг.: гендерный аспект	230
Раздел 4 Культурное многообразие: традиции и современность	
<i>М.А. Амамбаева, И.М. Анатаева, Г.А. Мирзоев</i>	
Свадебные традиции и обычаи на примере узбеков Джалал-Абада (Киргизская Республика)	238
<i>Д.А. Антонова</i>	
Традиционные формы хореографии в обрядах жизненного цикла удмуртов	248
<i>М.Ю. Донежук</i>	
Военное искусство адыгов	257
<i>А.Ф. Лицарева</i>	
Образ «женщины в белом» в быличках о начале войны.....	267
<i>Т.Д. Михайлова</i>	
Гастрономическая журналистика как форма репрезентации традиционных культур в современном мире	279
<i>А.А. Песецакая</i>	
Марийские традиционные моления: к вопросу о трансформации обряда	287
<i>Э.М. Сеитов</i>	
Образ <i>ашыка</i> в турецкой культуре	297
<i>Г.Ю. Устьянцев</i>	
По́ро ден осáл: репрезентация персонажей-антагонистов в современном марийском фольклоре	306
Сведения об авторах	315

Предисловие

11–13 декабря 2018 г. в Институте этнологии и антропологии РАН состоялась конференция «Социокультурное многообразие в современном мире». По материалам этой конференции был подготовлен данный сборник. Статьи молодых ученых посвящены проблемам межэтнических отношений, формам идентичности, вопросам расселения, миграции и адаптации, роли и функциям религиозных институтов в формировании социокультурного пространства и гармонизации общественных отношений.

Сборник состоит из четырех разделов.

Первый раздел «Идентичность, язык и социальные процессы» открывает статья Г.Н. Геворкян в которой автор, исследует роль языка в сохранении национально-культурной идентичности современной армянской диаспоры Москвы. Основным источником по изучению современного этнокультурного развития московских армян стали данные, полученные в ходе интервьюирования и анкетирования около 250 респондентов – армян разных половозрастных и социальных групп. Одно из важных наблюдений, сделанных автором, состоит в том, что опрошенные респонденты довольно глубоко вовлечены в социокультурный контекст принимающего общества. И этническое происхождение, владение языком своей исторической родины, принадлежность к определенному вероисповеданию в армянской диаспоре считаются важными, но не главными признаками, определяющими принадлежность к общине. Г.Н. Геворкян полагает, что настоящий момент можно фиксировать переход от «бытия» армянства к «чувству» армянства.

Для изучения социальных процессов при переходе к новому общественному устройству Г.Ш. Григорян обращается к информации, содержащейся в Домовых книгах, хранящихся в Центральном государственном архиве Москвы, за период между 1917 и 1921 годами. Работа сформированной базы данных позволила автору проанализировать переход от званий и сословий к общему для всех наименованию «гражданин», отношение жителей к конфессиональной принадлежности и внутрисемейной иерархии, изменения в системе прописки граждан за 1917–1921 гг.

Роль языка как фактора этнической идентичности у ингерманландских финнов Ленинградской области рассматривает А.В. Жиганова. Хотя язык – это одна из самых важных черт, присущих этнической

группе, сохранение языка, по мнению автора, не является необходимым признаком этноса, хотя он несет важную символическую и эмоциональную значимость. В случае ингерманландских финнов родной язык изучается как второй иностранный язык или не изучается вовсе, однако ингерманландская культура сохраняется на территории Ленинградской области и Санкт-Петербурга. Несмотря на то, что подавляющее большинство респондентов считают финский язык престижным и хотят, чтобы их дети изучали родной язык, при общении они выбирают доминирующий во всех сферах русский язык.

Этнокультурную идентичность карелов-горожан в условиях межэтнического взаимодействия изучала Ю.В. Литвин при поддержке Программы фундаментальных научных исследований РАН. В основу исследования легли биографические интервью с карелами-горожанами в республиканском центре Карелии – г. Петрозаводске, а также в Олонце и Костомукше. Особо пристальное внимание автора статьи привлекли, в частности, способы проговаривания своей «карельскости», истоки ее формирования – обстоятельства, возраст, авто- и гетеростереотипы. Среди маркеров этнической идентичности карелов обоих полов Ю.В. Литвин выделяет место рождения и этническую принадлежность родителей. В качестве этнодифференцирующих признаков автор отмечает географическое положение, историко-культурные, экономические и социальные связи Карелии с Финляндией и Россией. Еще одним значимым компонентом этнической идентичности, имеющим пространственную привязку, является противопоставление по линии «город–деревня». В этой структуре город олицетворяет цивилизацию, глобализацию, в то время как деревня представляет собой оплот нравственных ценностей, лежащих в основе этнических традиций карелов. Одним из наиболее сильных ресурсов этничности было и остается владение карельским языком.

Проблему исторической памяти, связанную как с событиями прошлого, так и с различными аспектами настоящего, исследует в своей статье К.А. Медведев на примере греко-македонского конфликта. Он выявляет факторы, которые способствуют становлению и сохранению проблемы «принадлежности» прошлого в целом, и национальных героев в частности, действующих в современном социокультурном пространстве. Для выявления подобных факторов автор обращается как к истории формирования современных сообществ в рамках Греции и

Македонии, так и к определенным теоретическим аспектам современного научного знания.

Конструирование национальной идентичности исследует Э.Б. Нетунаева, проводя сравнительный анализ того, как отмечается в Хорватии и Сербии годовщина операции «Буря» – одного из самых кровопролитных событий за время войны на территории бывшей Югославии. По мнению автора, именно то, как отмечается годовщина операции «Буря», является одним из наиболее показательных примеров локальной активизации национализма в новообразованных балканских государствах. В результате было выявлено, что обе страны воспринимают себя как жертву, что мешает наладить взаимодействие между ними. Взаимные требования признать преступления прошлого приводят к попыткам, с одной стороны, сравнивать понесенные потери, а с другой – противопоставлять нации друг другу: православную славянскую Сербию, проигравшую в войне, и католическую европейскую Хорватию-победителя. Эти элементы и становятся основными для формирования их идентичностей, которые находятся в оппозиции друг другу.

Изучению этнической идентичности греков и эстонцев Красной Поляны посвятил свою статью Н.А. Попов. Он проводил полевое исследование на территории города-курорта Сочи Краснодарского края в июле 2018 г. Целью его работы было установить степень сохранности их этнокультурного наследия в сфере материальной и духовной культуры, значение для них собственной этнической идентичности и наиболее характерные случаи ее актуализации. Полученные в ходе исследования данные показали, что одни и те же факторы могут влиять на сохранение этнической идентичности разным образом. Компактное проживание членов этнической общности имеет важное, но далеко не решающее значение в условиях развитых средств связи и транспортных коммуникаций. Экономические факторы тоже демонстрируют различные эффекты. В случае с эстонцами разрушение привычного хозяйства привело к их дальнейшему разобщению как этнической общности. Греки же, напротив, сумели включить свою этничность в экономическую деятельность в качестве бренда. Но самой плодотворной сферой для актуализации этнического самосознания, для его укрепления, по мнению автора, является культурная деятельность.

А.В. Ракачева изучает трансформацию локальной идентичности на примере уникального этнотерриториального сообщества – жителей

польской деревни Полонезкёй, расположенной в Турции в пригороде Стамбула. Поскольку исследование охватывает период второй половины XIX и XX век, то автор использует, прежде всего, метод компаративного анализа различного рода источников: мемуаров, официальных нормативно-правовых документов, автобиографических материалов, интервью с жителями Полонезкёй и др. А.В. Ракачева выделила несколько этапов трансформации локальной идентичности местного населения и выявила факторы, которые определили эти изменения, вплоть до рубежа XX–XXI вв., когда Полонезкёй фактически стал рекреационной территорией для жителей Стамбула, своеобразным «заповедником» с польским колоритом, где такие элементы локации как дома в польском стиле, традиционная польская еда, места общественного сбора, некоторые аспекты деревенской жизни сохраняются и воспроизводятся преимущественно для привлечения туристов.

Второй раздел сборника посвящен изучению вопросов социокультурного взаимодействия, религии и миграции.

В статье А.Е. Галочкина и Ю.В. Балакиной рассматриваются мультимодальные тексты как средство конструирования образа мигранта-мусульманина, поскольку именно СМИ играют ключевую роль в построении социальной реальности, конструируя стереотипные образы. Авторами был проведен контент-анализ газет, издающихся в Великобритании: поддерживающих интересы консервативной партии The Daily Telegraph, Daily Mail; разделяющих политические взгляды лейбористской партии The Guardian, The Independent, Daily Mirror; The Times, которая с точки зрения политических взглядов поддерживает как консервативную партию, так и лейбористскую. В работе было уделено внимание тому, как язык и изображения организованы в анализируемых текстах для создания того или иного образа, на которые влияет социальный и культурный контекст.

Изучению авто- и гетеростереотипов корейской молодежи Москвы и студентов из Республики Корея, обучающихся в Москве, посвящена статья Д.Г. Мацепуро. Используя онлайн и оффлайн анкетирование корейской молодежи, автор ставит своей задачей понять, сохраняют ли российские корейцы, давно оторванные от основного этнического массива, какие-либо общие с корейцами Республики Корея авто- и гетеростереотипы, или же особенности исторического пути и иное социальное окружение привели к сложению других стереотипов; можно

ли в таком случае говорить о формировании новой общности; разрушаются ли стереотипы при близком контакте со средой.

Концептуальные особенности квазирелигиозных конструкторов в виртуальном пространстве на примере русского неоязычества исследует в своей статье А.Х. Мингалиев. Этнологическим полем для практического исследования стали виртуальные сообщества и группы неоязыческого толка в социальных сетях, электронные сайты по указанной тематике, материалы глубинных интервью и включенного наблюдения. Автором была составлена классификация, включающая пять групп различных неоязыческих сообществ в виртуальном пространстве, изучение которых позволило ему прийти к заключению, что, несмотря на кажущиеся принципиальные различия в транслируемых идеях, эти группы и сообщества имеют концептуально сходные черты.

Статья Н.С. Огорелышевой посвящена изучению онлайн среды как возможности для создания и функционирования межэтнической семьи. В ходе своего исследования автор провела серию глубинных интервью, а также применила методы включенного наблюдения и эмпирический подход, который фокусируется на внутренних переживаниях носителя культуры, что позволило ей увидеть, как социальные сети способствуют развитию отношений между представителями разных культур и конфессий. Автору удалось проследить, как молодая семья, в которой жена в Белоруссии и муж в Алжире, несколько лет общается и функционирует в рамках онлайн среды, пока решаются различные юридические, бюрократические и территориальные вопросы их совместного проживания.

Изучив православие в системе этноконфессиональных отношений на Северо-Восточном Кавказе в постсоветский период, С.А. Орешин в своей статье пришел к выводу, что в настоящее время можно говорить о стабильном положении православной религии на территории этого региона. Однако он обращает внимание на то, что удельный вес православных будет сокращаться, поскольку наблюдаются тенденция старения православной общины.

Статья А.В. Семенова посвящена изучению предмета межкультурной коммуникации и его социогуманитарному направлению. Автор подчеркивает, что часть важных вопросов межкультурной коммуникации, в рамках социокультурных (глобализация, аккультурация) и социополитических процессов (миграция), становятся предметом научного интереса у представителей культурной и социальной антропологии,

культурологии, социологии и политологии. При этом ядром социального направления межкультурной коммуникации является соотношение, а в некоторых случаях и тождественность коммуникативного и культурологического аспектов. Именно это позволяет считать, что социальная функция этого феномена заключается в развитии культуры в обществе, формировании общественного мнения и мировоззрения.

Изучению этнической мобилизации еврейской диаспоры Франции в начале XXI в. посвятил свою статью А.П. Солопов. Она основана на анализе материалов франко- и англоязычных СМИ (журнал *Charlie Hebdo*, газеты *Le Monde*, *Le Parisien*); интервью с представителями иудейских религиозных общин; опросов Анти-Диффамационной Лиги, проводимых во Франции; результатов исследований, проводимых французским Фондом Политических Инноваций и *Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)* и других источниках. Автор полагает, что еврейская община является не самой многочисленной, но, несомненно, одной из наиболее социально активных диаспор во Франции. При этом ее активность выступает как форма этнической мобилизации этноса перед угрозой его членам и их образу жизни, что говорит о наличии во французском обществе внутригосударственного и этнополитического конфликта.

А.Ю. Родин в статье, представленной в сборнике, проводит этнополитологический анализ динамики внутренней миграции в республиках Северного Кавказа в постсоветское время. По мнению автора, миграция конца 1980-х – начала 2000-х годов существенно отличается по количественным и качественным характеристикам, причинам возникновения, особенностям прохождения и последствиям миграционного процесса, который начался в начале 2000-х годов и продолжается по настоящее время. Основными причинами усиления внутренней миграции в России в конце XX в. стали серьезные ошибки политического руководства СССР, которые привели к стремительному переселению русских с территории Северного Кавказа. Особенность миграционного процесса начала 2000-х годов состоит в том, что переселенцами являются, главным образом, представители северокавказских этносов. При этом внутренние и внешние потоки населения имеют убывающую направленность, что частично объясняется социально-экономическими причинами и культурно-религиозными отличиями от других субъектов Российской Федерации.

Гендерным исследованиям посвящен третий раздел сборника.

Выявлению особенностей в подходах и приемах работы с биографическими данными для изучения повседневности с позиций исторической науки специалистами различных научных областей посвятила свою статью И.В. Богдашина. По мнению автора, именно применение биографического метода, расширенного специалистами различных гуманитарных направлений, позволяет вывести биографическое исследование на междисциплинарный уровень, что в настоящее время является актуальной тенденцией не только для исторических изысканий.

Продолжая тему гендерных исследований, П.А. Кислицына ставит перед собой задачу показать, как процесс формирования ненормативной сексуальности представлен в биографических нарративах. Статья подготовлена на материале 49 биографических интервью и 37 автобиографических текстов, собранных у людей с опытом гомосексуальных отношений. На основе проведенного исследования автор приходит к выводу, что риторические стратегии информантов направлены на нормализацию собственной некомфортной сексуальной идентичности.

Влияние гендерной принадлежности на результативность электронных петиций в российском и зарубежном научном дискурсе исследует в своей статье К.В. Краснова, выделяя четыре аспекта: участие женщин в создании петиций, участие женщин в подписании петиций, успешность петиций, созданных женщинами, успешность петиций в контексте отражения интересов женщин в политике государства. Проведенное исследование выявило неиспользованный потенциал электронных петиций для гендерного активизма и гражданского общества в целом.

Отношение к женскому пубертатному обряду у старообрядцев Уганды исследовала А.О. Лапушкина. В основу статьи положен анализ полевых материалов, собранных в 2017 и 2018 гг. в Уганде автором и ее коллегой, профессором Д.М. Бондаренко. В общей сложности, было собрано 125 анкет и 30 интервью. Респондентами являлись прихожане всех трех старообрядческих общин: представители разных возрастов, профессий, этнических групп, а также разных религиозных деноминаций в прошлом.

Е.С. Огорелышева посвятила свою статью изучению вопроса о том, как с течением времени в медицине менялся взгляд на пациентов и их роль в процессе лечения, проведя анализ 15 учебников и памяток о раке молочной железы. На основе проведенного исследования автор делит смену дискурсов в отношении рака груди на три этапа – совет-

ский, эпоха перестройки и современное состояние – и дает им характеристику, подчеркивая, что на современном этапе намечается переход к партнерским отношениям с пациентами, уважение их прав и свобод. При этом автор озвучивает ряд проблем, которые остаются за пределами внимания медицины, например, анализ причин онкофобии в обществе и отказа женщин от лечения, влияние психологических и социальных факторов на реабилитацию онкопациенток и другие.

Особенности социального и телесного взаимодействия в сообществе танцующих парные танцы на примере двух направлений – *hustle* и *west coast swing* – рассмотрела в своей статье Т.Н. Самарина. Автор считает, что несмотря на внешнюю схожесть этих танцев и частичное пересечение двух сообществ, в них есть ряд принципиальных отличий и особенностей как в социальном общении внутри групп, так и в телесном взаимодействии между партнерами по танцу.

А.М. Сбитнева изучила гендерную характеристику деятельности клубов исторической реконструкции, рассмотрев несколько вопросов, включающих социальный статус и гендерную иерархию их участников, модели женского и мужского поведения, а также причины участия мужчин и женщин в движении исторической реконструкции. Автор выступала не только как наблюдатель, но и как участник мероприятий КИР.

Применение просопографического метода, позволяющего получить описание наиболее типичных представителей творческого меньшинства, в исследованиях по гендерной истории анализирует в своей статье О.И. Секенова. Автор обращает внимание на то, что в исторической науке сегодня соседствуют два абсолютно разных метода под одним названием «просопографический анализ». В основе первого лежит количественный анализ массовых источников какой-либо социальной группы. В основе второго – подробное изучение нескольких биографий с серьезным вниманием к внутреннему миру объекта исследования, применением метода интервью. И на данный момент только в гендерных исследованиях частично преодолена эта дихотомия.

Анализ нарративных источников позволил Ю.С. Филиной выявить гендерный аспект, на основании которого можно предполагать, что сообщество художников-модернистов России в 1917–1927 гг. воспринимало завершение традиционалистской парадигмы не в качестве крушения идеалов, а как один из этапов общественного прогресса.

Изучению культурного многообразия на разных этапах развития общества посвящен четвертый раздел сборника.

В центре внимания М.А. Амамбаевой, И.М. Анатаевой и Г.А. Мирзоева находятся свадебные традиции и обычаи узбеков, проживающих на территории г. Джалал-Абад Киргизской Республики. Цель авторов – выявить, какое взаимовлияние оказало автохтонное население на свадебную традицию узбеков, проживающих на данной территории. Отмечая, что система свадебной обрядности узбеков Джалал-Абада хранит в себе определенную сакральность, авторы статьи подчеркивают, что наблюдается также влияние общегражданской свадебной традиции. При этом какого-то специфического киргизского влияния отмечено не было.

Д.А. Антонова в статье, представленной в сборнике, рассматривает традиционные формы хореографии в обрядах жизненного цикла удмуртов как наиболее архаичный пласт танцевально-пластической культуры. Автор подробно анализирует сакральный смысл народных плясок, (а также музыкальных инструментов и других предметов, которые их сопровождают), приуроченных к рождению ребенка, свадьбе, событиям, относящимся к семейно-родовой жизни человека, в том числе поминально-погребальным традициям. По мнению автора, танцевальный компонент обрядов жизненного цикла удмуртов призван исполнять роль оберега.

Статья М.Ю. Донежука посвящена обзору влияния военного искусства на формирование этнокультурных особенностей адыгов. По мнению автора, оказавшись под угрозой непрекращающихся набегов и нападений, адыги выработали свою военную культуру, которая защищала черкесское общество от внешней агрессии. Немаловажной частью этой культуры был комплексный подход к воспитанию мужчины, которое вырабатывало сознание воина. М.Ю. Донежук подробно характеризует особенности народной педагогики, в том числе игры, которые обучали детей приемам и навыкам, необходимым в жизни.

Продолжая тему устной фольклорной традиции, А.Ф. Лицарева изучает образ «женщины в белом» в быличках о начале войны. Например, в XIX–XX вв. в народных поверьях, быличках и рассказах этот образ мог восприниматься как персонификация судьбы, а порой и самой смерти. Автор рассматривает особенности трактовки этого образа у разных народов и приходит к заключению, что, как правило, былички о встрече с «женщиной в белом» объединены образом незнакомки, дорогой и страшными предсказаниями.

Одной из форм репрезентации традиционной культуры в современном обществе является гастрономическая журналистика, изучению

которой посвятила свою статью Т.Д. Михайлова. В своей работе она изучает не только гастрономический контент современной журнальной периодики и выявляет этнографический компонент в журнальных публикациях, но и составляет классификацию этнографической специфики на основании гастрономической тематики медиатекстов. В статье также изучается включенность понятия гастрономия в культурологический аспект и выясняется, как гастрономическая журналистика помогает репрезентировать традиционные культуры в современном мире. Эмпирический материал исследования Т.Д. Михайловой базируется на основе печатных общественно-политических, деловых, глянцевого мужских и женских, специализированных (гастрономических), географических, трэвел-журналов и других периодических изданий современной России.

Роль традиционных молений в культуре современных марийцев исследует А.А. Песецакая, которая обращает особое внимание на то, что, начиная с 1990-х годов, в Республике Марий Эл ревитализация традиционной религии выполняет функцию культурного барьера в процессе самоидентификации местного населения. Исследуя традиционные и современные формы проведения обрядов, автор отмечает, что в реалиях XIX и XXI вв. обнаруживается прямая преемственность, при том, что локальная специфика сохраняется и имеет выраженное своеобразие. А участие общественных деятелей и медийных лиц в обрядовых практиках свидетельствует о стремлении акцентировать консолидирующее значение традиционной религии.

В статье Э.М. Сеитова уделено внимание образу народного певца и поэта – ашыка, который на протяжении почти семи столетий имеет прочную связь с устным фольклором. Результатом этого стало создание характерных стилистических особенностей, жанровой основы с устойчивым кругом поэтических мотивов и образов в турецкой культуре. Однако, как отмечает автор, современные тенденции, в частности, урбанизационные процессы, популяризация и коммерциализация фольклорной культуры привели к тому, что из-за оттока населения в города ашыкам стало некому передавать свою «профессию», да и сфера применения их творчества стала сокращаться. Основная роль института ашыков в современной Турции, по мнению автора, заключается в популяризации культурного наследия Анатолии за пределами самой Турции.

Особенности репрезентации персонажей-антагонистов в современном марийском фольклоре на основе полевых материалов, собранных в 2017 г. в ходе экспедиций в республике Марий Эл и Малмыжском районе Кировской области, рассматривает Г.Ю. Устьянцев. Автор исследует тексты фольклорных быличек и бывальщин с учетом имеющихся историографических описаний и отмечает, что образ отрицательного духа дисперсен и красочнее описан респондентами с точки зрения функционала и визуальной представленности. В то же время «светлый» бог-демиург абстрактен и бестелесен. Г.Ю. Устьянцев связывает это обстоятельство с влиянием массовой культуры, в которой проявлен большой интерес к мистике, демонологии и магическим практикам.

Несомненно, представленные в сборнике статьи молодых ученых вызовут интерес читателей – историков, этнологов и антропологов.

Е.Б. Барина

Раздел 1

Идентичность, язык и социальные процессы

Г.Н. Геворкян

Роль языка в сохранении национально-культурной идентичности современной армянской диаспоры Москвы

У каждой классической диаспоры есть основа, вокруг которой консолидируются ее представители. Из каких компонентов состоит этнокультурное единство армян диаспоры? Ряд исследователей отмечает, что устойчивость к ассимиляции достигается существованием некоего стержня – будь то религиозные воззрения, поддержка национального языка, обращение к национальной идее, историческая память, или нечто другое – мешающее раствориться в иноэтнической среде.

Представления членов армянской диаспоры о важности изучения языка своих предков – важнейший показатель степени их ассимиляции в стране проживания. Например, такой показатель проявляется при выборе родителей, отдавать ли своих детей в армянские школы, разговаривать ли дома на национальном языке. Или же они считают, что детям с рождения лучше знать только язык страны проживания.

О современных армянах Москвы написано немного научных работ. Наибольший интерес представляют результаты социологических исследований армян Москвы, проведенных под руководством Ю.В. Арутюняна, которые изложены им в нескольких публикациях: «Социальный портрет по материалам этносоциологического исследования», «Армяне в Москве (по результатам сравнительного исследования)», «Московские армяне глазами этносоциолога»¹. Отдельного внимания заслуживает диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Т.В. Асрибековой «Армянская диаспора в Москве. История формирования и этнокультурное развитие в конце XX – начале XXI в.»². Во всех этих работах авторы на основе этносоциологических исследований разных лет анализируют социально-этнические характеристики армян, их национальное самосознание, степень включенности в московскую среду, проявление этнических черт в культуре и образе жизни, выявляют тенденции изменений в их социально-этническом облике.

Однако отметим, что изучением функционирования армянского языка в диаспоре исследователи интересовались мало, вероятно по причине того, что в России изучение диаспор пока не носит масштабного характера. В то же время на Западе интерес к феномену диаспор (в том числе к языку в диаспоре) пробудился еще с 1980-х годов. Отметим, что проблемное поле исследования наиболее разработано американскими теоретиками социолингвистики, диаспороведения и психологии на примере армянской диаспоры США, поэтому в статье будут присутствовать отсылки на работы зарубежных коллег по общим вопросам функционирования армянского языка в многоязычном обществе. Среди американских авторов особенно выделяются работы А. Бакалян³, С. Даджирманяна⁴ и Б. Вокса⁵.

Основным источником по изучению современного этнокультурного развития московских армян стали данные, полученные в ходе интервьюирования и анкетирования около 250 респондентов – армян разных половозрастных и социальных групп. Для осуществления опроса была разработана анкета, состоявшая из 46 вопросов открытого и закрытого типов. Помимо проведения прямого опроса при непосредственном контакте с респондентом, анкета была также через Google forms выложена в Интернет, где проходил on-line опрос. Анкета была распространена в группах армянских организаций Москвы в социальных сетях (были выбраны наиболее популярные в Москве платформы Вконтакте и Facebook), а также она распространялась через членов армянской диаспоры, среди тех, кто не числится в национально-культурных организациях столицы. В то же время опрос информаторов проводился и в форме непосредственного анкетирования с элементами формализованного интервью. Подробно были опрошены председатели и члены национально-культурных объединений армян Москвы.

По результатам случайной выборки было выявлено, что наиболее активной частью отвечавших стали женщины (64%) в возрасте от 18 до 24 лет (37%).

Американский специалист по клинической психологии С. Даджирманян утверждает, что процессы ассимиляции провоцируют спад интереса к таким компонентам идентичности, как язык⁶. Для проверки справедливости данного тезиса респондентам было предложено ответить на три вопроса, касающихся функционирования армянского языка в московской части спюрка.

На первый вопрос – «Какой язык Вы считаете родным» 42% респондентов назвали «армянский», 40% ответили, что оба языка (и русский, и армянский), 18% указали только «русский». В то же время показалось интересным посмотреть на то, как ответили армяне, рожденные в Москве. Ответы распределились иным образом: 52% ответило, что оба языка являются родными, 28%, что только русский, и 20%, что только армянский.

Чем можно объяснить такие разные показатели? Один из лидеров наиболее заметной и активной армянской организации столицы высказал в проводимом с ним неформализованном интервью мнение, что неоднородность показателей можно объяснить двойственностью отношения к самому понятию «родной язык»: «Есть разные понятия о том, что такое родной язык, но я, скорее, сторонник того, что ни первый язык родной, а тот, какой ближе всего. На каком думаешь сейчас. Я думаю на русском»⁷. Хотелось бы отметить, что нередко на вопрос о родном языке анкетированные отвечали «русский» в том случае, если отец или мать у них не армяне.

Исследователи указывают, что главная причина того, что армянский язык теряет свою актуальность, связана со средой, в которой растут дети-потомки иммигрантов: они не погружены в армяноязычную среду. Так может быть, если один из родителей не армянин, поэтому в семье говорит на русском. Кстати, любопытный факт, но обратная ситуация, которая сложилась в мусульманских странах, в которых проживают представители армянской диаспоры, косвенно подтверждает этот тезис: армянский язык сохраняет там свои позиции в том числе, по той причине, что смешанные браки там крайне редки.

Интересно, что нередко представители армян, чьи родственники или они сами приехали не из Армении, также указывали, что их родной язык русский. Так, один из членов аппарата одной из самых крупных общественных национально-культурных армянских организаций России, армянин, приехавший в Москву из Баку, без толики сомнений ответил, что его родной язык – русский: «В Баку мы все говорили все время на русском языке, хотя я и на азербайджанском могу поговорить, и немного на армянском»⁸.

Некоторых респондентов вопрос о родном языке даже удивил: «Я двадцать лет живу в Москве, на русском общаюсь, есть слова, которые я давно забыла, как на армянском, хотя я ЕГУ закончила там [в Ереване]. Два языка, и оба мне родные сейчас, как можно выбрать?»⁹.

Подавляющее большинство тех, кто ответили на вопрос, что их родной язык – только армянский, подчеркивали, что именно такое их языковое сознание осмысленно воспитывалось родителями с детства. Так, студент 1 курса МГУ, армянин, ответил на поставленный вопрос без раздумий – армянский: «Папа <...> всегда запрещал дома говорить на русском, мол, русский вы и в школе выучите. И вообще в семье мы всегда говорили на армянском, потому что папа считает, что армяне должны знать свой язык»¹⁰.

На второй вопрос языкового блока анкеты: «На каком языке Вы общаетесь дома?», – 49% респондентов ответило, что на русском и армянском, 29% – указало, что только на армянском, 22% – только на русском. Армяне, рожденные в Москве, ответили следующим образом: – подавляющее большинство (53%), что на русском, и на армянском, 31% участников опроса указал, что дома общаются только на русском, и только 16% – что на армянском.

Одна из респонденток рассказала в ходе опроса, что родители специально не разговаривали с ней на армянском, боясь создать путаницу в голове ребенка, поэтому она не знает армянского языка.

У тезиса о том, что бытование ребенка в семье в иной языковой среде может отрицательно сказаться на знании языка обучения, есть научная поддержка. Так, профессор голландского университета А. Шауфели, исследуя диаспоры в Нидерландах, выявила общую тенденцию, что дети, говорящие на двух языках, в среднем справлялись с учебой на 31% хуже, чем моноязычные дети¹¹. Тем не менее, данный тезис категорически не может считаться бесспорным и нуждается в дальнейших исследованиях.

Опасение родителей-членов армянской диаспоры Москвы могут быть связаны с проблемой адаптации армянского ребенка в принимающем обществе. Знание армянского языка может помешать приспособиться к своим сверстникам. В ходе опроса выяснилось, что у армян нередко присутствует тревога из-за того, что если дома они, родители, будут говорить на армянском, то их детям будет сложнее включиться в иноязычную среду в детском саду, школе и т.д. Так, одна из респондентов указала, что плохо знает армянский язык из-за постоянных и настоятельных просьб на этот счет представителей той школы, в которой она училась: «Мои учителя, они запретили родителям говорить со мной на армянском, и они все [со мной] общались на русском. Моя преподавательница просила [родителей] меня не путать»¹².

Во время проведения интервью с членами молодежных армянских общественных организаций Москвы часто можно было услышать и такие формулировки: «В подавляющем большинстве случаев я общаюсь на русском, но на армянском я говорю с отцом дома, иногда с мамой и иногда, в редких случаях, с близкими друзьями. Честно, это используется как язык шифрования»¹³.

Респонденты нередко указывали именно на конфиденциальность, как на одно из главных преимуществ знания армянского языка. «Дома на армянском с папой говорю, с мамой вперемешку. С армянскими друзьями я говорю чаще на русском, наверное. Но я чаще говорю на армянском, всегда хочется, чтобы разговор был более частным. Менее слышимым»¹⁴. Слабая распространенность языка означает, что можно на нем свободно говорить в местах общественного пользования, не заботясь тем, что можно быть услышанным и понятым.

Срок проживания в Москве определяет выбор двуязычия в общении с детьми. При опросе армян Москвы старше 40 лет, проживающих в Москве более 20 лет, респонденты чаще всего отвечали примерно так: «Мы им [детям] говорим на армянском что-то, они отвечают на русском»¹⁵. Можно сделать вывод, что чем меньше респондент живет в России, тем чаще он говорит на родном языке в семье. И это вполне закономерное явление. При этом, часто дети, как только они социализируются, сами определяют выбор языка для общения в своей семье.

Об этой же ситуации пишет профессор Кембриджского университета Б. Вокс в своей работе о значении языка для современных армян. Он отмечает, что американские армяне столкнулись с классической угрозой, с которой сталкиваются все этнические меньшинства, — проблемой поглощения национальной культуры за три поколения¹⁶.

В ходе опроса можно было услышать и другой вариант ответа на поставленный вопрос. Респондент, член одной из молодежных студенческих армянских организаций, рассказал о другой функции армянского языка — создании комичной ситуации, каламбура в разговоре: «Мы чаще говорим на армянском в шутку»¹⁷. Конечно, при встрече двух языков всегда наличествует неперебиваемая игра слов, и одна и та же фраза на двух и более языках будет звучать по-разному. Однако и сам армянский язык разный: разговорный, язык маргиналов и литературный очень сильно отличаются друг от друга. Респондент уточнил: «Представь язык Достоевского. Представь, что ты носитель русской культуры, русского языка. Когда ты читаешь классику, допустим из 10

страниц сколько тебе будут не понятны? Одна? Две? А в армянском точно такой же носитель армянской культуры, языка, может не понять из одной страницы слов 20. И это очень много. И в этом заключается каламбур – при переходе от языка маргиналов к очень высокопарному, литературному»¹⁸. Как сообщил респондент, «язык очень сильно отличается, и, если ты не получал специально высшее образование, то ты практически не будешь понимать, что говорят по новостям. Литературный язык очень отличается, то, чем пользуются в журналистике, в науке»¹⁹. Еще один респондент, член другой студенческой армянской организации также ответила, что чаще использует армянский в качестве шутки: «Дома папа общается с нами на армянском, я понимаю, но отвечаю на русском. Чаще использую армянский, чтобы пошутить. Но шуткой воспринимают мой акцент – я плохо говорю на армянском, да и с русским акцентом, и поэтому все подтрунивают»²⁰.

Третий вопрос в языковом блоке анкеты был следующим: «На каком языке Вы думаете?». И он вызвал практически одинаковую реакцию у всех опрошенных армян Москвы. Так, 52% ответили, что на русском», 34% – на русском и армянском и 14% – на армянском. С этими ответами в данном случае соотносимы и ответы армян-уроженцев Москвы: 61% ответили, что думают на русском, 34% – на обоих языках и 5% – на армянском.

Ситуация полилингвизма выражена в известной армянской пословице: «Сколько языков ты знаешь, столько раз ты человек» (kani lezu kides, aynkan mart es). На самом деле в этой пословице отражена часть научного знания: многие нейролингвистические эксперименты показывают, что двуязычие оказывает благоприятное воздействие на мозг и может способствовать расширению когнитивной базы. Так, американский психолог Джон У. Берри утверждает, что функциональность и благополучие армянской диаспоры в дружественном принимающем христианском обществе требует полного погружения, как в армянский мир, так и в принимающий мир (чтобы быть «хорошим» американцем, нужно стать «хорошим» армянином²¹).

Первичный анализ ответов на последний вопрос выявил близость аккультурационных установок респондентов обеих групп. Мы видим, что в целом, наши респонденты довольно глубоко вовлечены в социокультурный контекст принимающего общества. Интересно отметить, что данный вопрос никоим образом не смутил информаторов, в том

числе тех, кто отвечал на предыдущие вопросы «однозначно на армянском».

Таким образом, в конце XX – начале XXI в. армяне Москвы, родившиеся и выросшие в российской столице, знают русский язык лучше армянского и считают его своим родным. В отличие от других диаспор, этническое происхождение, владение языком своей исторической родины, принадлежность к определенному вероисповеданию в армянской диаспоре считаются важными, но не главными признаками, определяющими принадлежность к общине. В настоящий момент можно фиксировать переход от «бытия» армянства к «чувству» армянства. Более того, исторический опыт свидетельствует, что новые волны иммиграции задерживают процессы ассимиляции и, вольно или невольно, способствуют обновлению армянского этнического самосознания.

- ¹ Арутюнян Ю.В. Армяне-москвичи. Социальный портрет по материалам этносоциологического исследования // Советская этнография. 1991. № 2. С. 3–16; Он же. Армяне в Москве (по результатам сравнительного исследования) // Социологические исследования. 2001. № 11. С. 13–21; Он же. Московские армяне глазами этносоциолога // Юсисапайл. М., 2001. № 118.
- ² Асрибекова Т.В. Армянская диаспора в Москве. История формирования и этнокультурное развитие в конце XX – начале XXI в.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2012.
- ³ Bakalian A. Armenian-Americans: From Being to Feeling Armenian. N.Y.: Routledge, 1992.
- ⁴ Dagirmanjian S. Armenian families. In Ethnicity and family therapy. N.Y., 1996.
- ⁵ Vaux B. Fate of the Armenian language in the United States, Lecture presented at the Armenians of New England Conference, April 10, 1999. https://www.academia.edu/3881620/The_Fate_of_the_Armenian_Language_in_the_United_States (дата обращения 21.12.2018).
- ⁶ Dagirmanjian S. Armenian families. In Ethnicity and family therapy. N.Y., 1996. P. 445.
- ⁷ ПМА. Мужчина, 24 года, 25.10.2018 г. Москва.
- ⁸ ПМА. Мужчина 77 лет, 12.11.2018 г. Москва.
- ⁹ ПМА. Женщина 45 лет, 15.09.2018 г. Москва.
- ¹⁰ ПМА. Мужчина 19 лет, 29.10.2018 г. Москва.
- ¹¹ Schaufeli A. A Domain Approach to the Turkish Vocabulary of Bilingual Turkish Children in the Netherlands // Maintenance and Loss of Minority Languages. 1992. P. 117.
- ¹² ПМА. Женщина 27 лет, 30.09.2018 г. Москва.

- ¹³ ПМА. Мужчина 24 года, 25.10.2018, г. Москва.
- ¹⁴ ПМА. Мужчина 24 года, 06.10.2018, г. Москва.
- ¹⁵ ПМА. Женщина 45 лет, 15.09.2018, г. Москва.
- ¹⁶ Vaux B. Op. cit. Idem.
- ¹⁷ ПМА. Мужчина 24 года, 06.10.2018, г. Москва.
- ¹⁸ ПМА. Мужчина 24 года, 06.10.2018, г. Москва.
- ¹⁹ ПМА. Мужчина 24 года, 06.10.2018, г. Москва.
- ²⁰ ПМА. Женщина 27 лет, 30.09.2018, г. Москва.
- ²¹ Berry J.W. Acculturation as Varieties of Adaptation // Theory, Models, and Some New Findings, ed. by A. M. Padilla, Boulder (CO): Westview Press, 1980. P. 15.

Список литературы

- Bakalian A.* Armenian-Americans: From Being to Feeling Armenian. N.Y.: Routledge, 1992.
- Berry J.W.* Acculturation as Varieties of Adaptation // Theory, Models, and Some New Findings, ed. by A. M. Padilla, Boulder (CO): Westview Press, 1980.
- Dagirmanjian S.* Armenian families. In Ethnicity and family therapy. N.Y., 1996.
- Jendian M.A.* Becoming American, Remaining Ethnic. The Case of Armenian-Americans in Central California. N.Y., 2008.
- Kivisto P., Faist T.* Beyond a Border: the Causes and Consequences of Contemporary Immigration. Pine Forge Press, an Imprint of SAGE Publications, Inc. Thousand Oaks, 2010.
- Rouse R.* Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism // Diaspora. A Journal of Transnational Studies, University of Toronto Press, 1991. Vol. 1. № 1. P. 8–23.
- Schaufeli A.* A Domain Approach to the Turkish Vocabulary of Bilingual Turkish Children in the Netherlands // Maintenance and Loss of Minority Languages. 1992.
- Vaux B.* Fate of the Armenian language in the United States, Lecture presented at the Armenians of New England Conference, April 10, 1999. https://www.academia.edu/3881620/The_Fate_of_the_Armenian_Language_in_the_United_States
- Агаян Ц.П. Россия в судьбах армян и Армении. М., 1994.
- Амирьянц И.А. Армяне Москвы // Москва: народы и религии. М., 1997.

- Арутюнян Ю.В.* Армяне-москвичи. Социальный портрет по материалам этносоциологического исследования // Советская этнография. 1991. № 2. С. 3–16.
- Арутюнян Ю.В.* Армяне в Москве (по результатам сравнительного исследования) // Социологические исследования. М., 2001. № 11. С. 13–21.
- Арутюнян Ю.В.* Московские армяне глазами этносоциолога // Юсисапайл. М., 2001. № 118.
- Асрибекова Т.В.* Армянская диаспора в Москве. История формирования и этнокультурное развитие в конце XX – начале XXI в.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2012.
- Аствацатурова М.А.* Диаспоры в Российской Федерации. Формирование и управление. Ростов-на-Дону, 2002.
- Дятлов В., Мелконян Э.* Армянская диаспора: очерки социокультурной типологии. Ереван., 2009.
- Степанян А.А.* Социокультурные особенности армянской этнообщины Москвы (экскурс в прошлое и результаты полевого обследования 2003 г.) // Диаспоры. М., 2004. № 1. С. 46–63.
- Тер-Саркисянц А.Е.* Армяне. История и этнокультурные традиции. М., 1998.
- Тер-Саркисянц А.Е.* История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. М., 2008.

Домовые книги Москвы 1917–1921 гг.: отражение социальных процессов при переходе к новому общественному устройству

В 1917 г. Россия вступила в переходный период, в ходе которого формировались новые принципы общественных отношений и государственного устройства. Этот единый большой процесс складывался из множества изменений, происходивших на местном уровне, которые трудно увидеть невооруженным взглядом. Домовые книги Москвы 1917–1921 гг. позволяют проследить динамику некоторых социальных процессов начального периода общественно-политических преобразований на уровне города.

В конце XIX – первой четверти XX в. домовые книги являлись документом обязательного административного, общегражданского учета и находились при каждом домовладении (ил. 1)¹. Человек, вселявшийся в дом, был обязан сразу обратиться к домоуправителю, предъявить вид на жительство и зарегистрироваться в домовой книге. После 1917 г. прежняя паспортная система была отменена, но принцип регистрации граждан в домовых книгах сохранился. Использование домовых книг, отпечатанных в царское время, после октября 1917 г. привело к изменению в заполнении их формуляра, что способствовало формированию специфического содержания источника, в котором отразился сложный переходный период.

Несмотря на то, что домовые книги содержат множество ценной информации о гражданах, историки нечасто обращаются к данному источнику. А.И. Гозулов анализировал перепись населения Петербурга 1864 г. В этой переписи подсчет жителей фактически производился по домовым книгам. Однако таким способом учесть всех жильцов не удалось, что послужило причиной внесения уточнений в домовые книги, а следующая перепись Петербурга 1869 г. производилась поквартирно².

А.С. Сухорукова пишет о домовых книгах как об элементе контроля и учета населения в системе доходных домовладений Петербурга. На основе большого числа архивных материалов автор описывает содержание формуляра, особенности заполнения некоторых граф домовых книг периода 1899–1918 гг.³

В книге Д.А. Опарина, подготовленной в рамках проекта московского Музея М.А. Булгакова «Дом на Большой Садовой», в числе архив-

ных источников использованы домовые книги дома № 10 по Большой Садовой улице с 1940 г. по конец 1970-х годов⁴.

Эпизодически исследователи касаются домовых книг в контексте взаимодействия домоуправлений с надзирающими органами, описывая порядок регистрации граждан, заселявшихся в квартиры для проживания⁵.

Таким образом, домовые книги еще не становились объектом отдельного научного исследования и не применялись как источник для получения массовых данных о населении. Существуют только отдельные работы, в которых преобладают упоминания о домовых книгах Петербурга.

После отмены прежней паспортной системы в 1917 г. домовые книги сохранились в Москве как элемент регистрации. Об этом свидетельствует само наличие большого числа книг, хранящихся в московском архиве⁶, которые продолжали заполнять в первые годы советской власти, а также циркуляры и переписка новой власти. Уже в начале 1918 г. приказ комиссара по гражданским делам Москвы ограничивал въезд в Москву и требовал от домовладельцев доставлять в местные участковые комиссариаты сведения о прибывших и выбывших на установленных листках для прописки. В письме из Бутырской районной управы Москвы в Петровско-Разумовский комиссариат от 12 апреля 1918 г. содержится информация о домовых книгах, необходимых для домовладельцев. О соблюдении правил прописки в Москве и внесении записей в домовые книги говорится в циркуляре Московской чрезвычайной комиссии для начальников отделов милиции Москвы от 28 сентября 1920 г.⁷

В исследовании используются домовые книги, хранящиеся в Центральном государственном архиве Москвы (ЦГАМ), которые велись в период между 1917 и 1924 гг. Книги содержат 12 граф: «Откуда и когда прибыл в дом», «Фамилия, имя, отчество и звание, холост или женат», «Лета», «Вероисповедание», «Каким учреждением, какого года, месяца и числа и за каким № выдан предъявленный на жительство документ», «Срок больничного сбора и № больничной квитанции», «Название правления больничной кассы. № и время выданного удостоверения участнику кассы», «На квартире или в услужении и если на квартире, то чем занимается», «№ квартиры», «Срок паспорта», «Год, месяц и число явки и прописки видов; подпись полицейского чиновника», «Куда и когда выбыл; подпись полицейского чиновника». Таким обра-

зом, домовые книги Москвы содержат множество ценной персональной информации, позволяющей использовать их как массовый источник (ил. 2)⁸.

Важно подчеркнуть, что на содержание сведений о жильце, которые вносились в домовую книгу, влиял не только документ, предоставляемый для прописки (вид на жительство), но и субъективные факторы: информация жильца о себе и ее восприятие служащим домоуправления, который делал запись. Это подтверждают множество записей о жильцах, которые были зарегистрированы по трудовым книжкам советского образца в 1919–1921 гг. с указанием их сословия и вероисповедания, сведений о которых не могло содержаться в советских документах. Значит, в этих случаях, информация о сословии и вероисповедании в домовые книги вписывалась со слов самого вселявшегося. Кроме того, некоторые удостоверения, на основании которых происходила прописка, содержали только ФИО человека, что однозначно предполагало предоставление от прибывшего дополнительных сведений о себе⁹.

По инструкции домовую книгу предназначалось использовать один год, а в следующем году переносить записи о жильцах в новую книгу¹⁰. Но ознакомление с домовыми книгами позволило установить, что существуют экземпляры, которые использовались по несколько лет. Это позволило отобрать 21 домовую книгу из пяти разных районов Москвы. Эти книги заполнялись без перерыва с 1918 по 1921 гг. и на их основе составлена база данных в 6146 записей. Обработка сформированной базы данных позволила выделить четыре признака, проследить их динамику за 1917–1921 гг. и проанализировать: переход от званий и сословий к общему для всех наименованию «гражданин», отношение жителей к конфессиональной принадлежности и внутрисемейной иерархии, изменения в системе прописки граждан.

Во второй графе домовой книги, кроме фамилии, имени, отчества и семейного положения, содержатся сведения о звании, которые вносились в соответствии с сословной принадлежностью: для подданных Российской империи в формате «сословие и место приписки», для иностранцев – «подданство».

Сословная система, существовавшая до Октябрьской революции 1917 г., предполагала приписку людей к сословным обществам: крестьян и казаков к сельским, а дворян, мещан, купцов, ремесленников и духовенства – к городским. Поэтому сведения о звании включали не

только название сословия, но и место приписки жильца, например для крестьян: «Арефьев Василий Иванович, крестьянин Московской губернии Подольского уезда Молодинской волости деревни Новоселки, холост» или для дворян: «Емельянов Петр Степанович, потомственный дворянин города Егорьевска Рязанской губернии, женат». Кроме того, часто в качестве звания обозначались чин, военное звание, место службы, статус обучающегося, родственная принадлежность к человеку с указанием его социальной принадлежности, например: губернский секретарь, полковник, артист Московского театра, студент Варшавского политехнического института, сын купца 1-й гильдии, жена сына титулярного советника и т.д.

После Октябрьской революции 1917 г. звания и сословия были отменены, но общее для всех наименование «гражданин» в домовых книгах вводилось постепенно. При этом от 8% до 27% записей не имели сведений о сословии, звании или гражданстве, что конечно влияет на точность результатов, однако не препятствует возможности проследить, как менялось отношение населения к новой социальной категории (табл. 1). За 1917 г. гражданами записались 26% прибывших, не смотря на то, что официально сословия были отменены только в конце года¹¹. В 1918 г. указание своего гражданства резко набрало популярность, составив 54% от общего числа прописанных жильцов, но одновременно сохранялась значительная доля лиц (38%), назвавших в качестве социального положения сословие или звание.

Таблица 1

Соотношение жильцов, записанных в домовые книги Москвы «по званию» или как «граждане» в 1917–1921 гг., в %¹²

Год	Граждане	По званию/ сословию	Сведения отсутствуют
1917	26	64	10
1918	54	38	8
1919	76	16	8
1920	75	11	14
1921	67	7	27

Существенные перемены произошли в 1919 г., когда интерес к условиям и званиям резко упал до 16%, а популярность гражданства еще более возросла, составив 76% от численности прибывших за год. В следующие два года процент пожелавших записать сословие или звание продолжил сокращаться, составив 7% в 1921 г. В то же время доля категории «граждане» даже уменьшилась, но зато до 27% выросла доля не указавших вообще никакого социального положения.

В домовую книгу жена обычно записывалась при муже, дети – при родителях или взрослых родственниках. В таких случаях во второй графе после основной записи о жильце шло продолжение, например: «при нем жена: Фиона Павловна», «при ней дочь: Людмила», «при нем племянник: Николай». Сведения о жене, записанной при муже, часто содержали только имя, отчество и возраст, детям, как правило, отмечали только имя и возраст. Практика соблюдения семейной иерархии при прописке сохранилась в домовых книгах Москвы и после революции, хотя в 1918 г. доля записей «при нем/ней» снизилась, но в следующие годы стала возрастать и в 1921 г. сравнялась со значениями 1917 г. (табл. 2).

Таблица 2

Доля записей в домовых книгах Москвы, содержащих дополнение «при нем/ней» в 1917–1921 гг., в %¹³

1917 г.	1918 г.	1919 г.	1920 г.	1921 г.
11	7	9	10	11

Четвертую графу о вероисповедании продолжали заполнять в домовых книгах и после октября 1917 г. Большинство населения Москвы составляли православные, помимо которых в домовых книгах отмечены старообрядцы, римо-католики, евангелисты-лютеране, армяно-григориане, англикане, иудеи, караимы, магометане. В единичных случаях вместо конфессии указывался этноним или термин отрицающий принадлежность к религии, например «русский», «атеист», «никакого». В 1917 г. вероисповедание вписано у 97% прибывших, то есть у подавляющего большинства, в 1918 г. этот показатель все еще оставался высоким, снизившись до 83% (табл. 3). Но за следующие два года доля записей о вероисповедании резко пошла на убыль, сокращаясь

вдвое за каждый год, в 1919 г. до 43%, а в 1920 г. до 24%. В 1921 г. доля отметок о вероисповедании тоже снизилась, но уже не так существенно как в предыдущие годы, составив 19%.

Таблица 3

Доля записей в домовых книгах Москвы, содержащих сведения о вероисповедании в 1917–1921 гг., в %¹⁴

1917 г.	1918 г.	1919 г.	1920 г.	1921 г.
97	83	43	24	19

В десятый столбец домовой книги до октября 1917 г. вносился срок действия паспорта, а позже – любого удостоверения личности. Несмотря на отмену паспортной системы, старые паспорта использовались в первые годы советской власти наряду с новыми удостоверениями личности разного образца в качестве вида на жительство. И старые и новые документы могли иметь срок действия или быть бессрочными. Судя по записям в домовых книгах, сроки документов часто не соблюдались, и человек с просроченным видом на жительство продолжал числиться в домовой книге.

В 1917–1921 гг. в ходу было большое количество документов удостоверяющих личность, на основании которых граждан прописывали в домовые книги Москвы: паспорт Российской империи, трудовая книжка, метрики, удостоверение, билет военнопленного, временный билет, командировочное удостоверение, учетная карта, явочная карта и другие. Кроме того, вместо срока или названия документа зачастую в 10-й графе значилось: без вида, в паспорте мужа, до особого распоряжения, до призыва, не определен, не указан, по виду мужа, утерян. С 1917 г. по 1918 г. доля внесенных записей в графе о сроке паспорта снизилась незначительно, с 94% до 88% (табл. 4). Но затем спад ускорился и в 1919 г. данные о виде на жительство указаны только для 74% жильцов, а в 1921 г. – уже 46%, снизившись в два раза за четыре года.

Таблица 4

Доля записей в домовых книгах Москвы, содержащих сведения о видах на жительство в 1917–1921 гг., в %¹⁵

1917 г.	1918 г.	1919 г.	1920 г.	1921 г.
94	88	74	56	46

Анализ полученных результатов позволяет сделать обобщающие выводы о социальных процессах, характеризующих период отказа от бытовавших форм общественных взаимоотношений и поиска новых путей развития на примере населения Москвы в 1917–1921 гг. При этом важно учитывать, что 1917 г. – это начало революционных преобразований и ускорение экономического спада, который спровоцировал снижение численности населения Москвы с двух миллионов человек в 1917 г. до одного миллиона в 1920 г.

Судя по динамике в таблице 1, переход от званий и сословий к категории «гражданин» уже происходил в 1917 г., когда сословия еще не были отменены. То обстоятельство, что 26% жильцов были записаны гражданами, говорит о стремительном росте популярности данного признака и сознательном отказе от старых норм значительной части населения Москвы. После законодательного введения категории «гражданин» и отмены сословий в 1918 г. происходит двукратное увеличение доли жильцов, записанных гражданами в домовых книгах. Тем не менее, полного перехода не произошло, так как 40% прибывших в 1918 г. были записаны в соответствии со старыми наименованиями. Такое разделение, с одной стороны, могло происходить из-за неуверенности в незыблемости нововведений, а с другой – из-за желания консервативной части населения сохранить статус-кво.

Следующий 1919 г. можно назвать переломным, так как доля жильцов, отмеченных гражданами, еще более возросла, что сделало их преобладающим большинством. Возможно, переход московского населения в статус граждан был ускорен наиболее трудным периодом Гражданской войны, когда необходим выбор, концентрация усилий и отказ от тех названий, с которыми ассоциировалась вражеская сторона. В 1920–1921 гг. снижалась как доля граждан, так и тех, кто был отмечен званиями и сословиями. Но одновременно в несколько раз повысилась доля тех записей, в которых сведения отсутствовали, что

позволяет говорить о снижении качества заполнения домовых книг. Можно предположить, что в 1920–1921 гг. доля записанных граждан продолжала расти, хотя с меньшей скоростью, чем в 1917–1919 гг.

Показательную динамику домовые книги демонстрируют в отношении конфессиональной принадлежности. В 1917 г. доля отметок о вероисповедании еще сохранялась на высоком уровне (97%), несмотря на частичные послабления в вопросах выбора религии¹⁶ (табл. 3).

Таким образом, в отличие от сословий и званий, которые в 1917 г. уже отвергались значительной частью населения в явной форме, вероисповедание сохранялось в большинстве записей домовых книг. После отделения церкви от государства и провозглашения свободы вероисповедания¹⁷, доля жильцов с отметкой о конфессиональной принадлежности заметно снизилась и в 1918 г. составила 83%, то есть для части населения отождествление с религией уже не являлось важным. В то же время преобладающее большинство все еще сохраняло традиционное отношение к обозначению своего вероисповедания.

Резкое снижение записей о вероисповедании произошло в 1919–1920 гг., когда за два года их доля снизилась с 83% до 24%, уменьшаясь вдвое за каждый год. Такой значительный спад означал, что большинство жителей Москвы перестали ощущать для себя важность конфессиональной принадлежности к концу Гражданской войны. Однако, в 1921 г. произошло торможение спада, что могло свидетельствовать о приближении доли отметок о вероисповедании к действительному числу верующих, для которых демонстрация своей конфессиональной принадлежности имела принципиальное значение.

В 1917–1921 гг. в домовых книгах в два раза снизилась доля отметок о видах на жительство, предъявляемых для регистрации (табл. 4). За 1917 г. заполняемость графы о виде на жительство составила 94%, то есть, несмотря на некоторые послабления во время межреволюционного периода, требования режима регистрации соблюдались. В 1918 г. увеличилось разнообразие документов, которые граждане использовали в качестве вида на жительство, одновременно доля жильцов, предъявивших документы для регистрации в домовую книгу понизилась до 88%. Такое незначительное снижение показывает, что в 1918 г. значение вида на жительство для прописки и заселения в дом еще достаточно высоко.

За следующие два года спад ускорился, и в 1920 г. только в 56% записей домовых книг содержались сведения о видах на жительство. Происходило обесценивание вида на жительство, вместо которого граждане предъявляли множество различных удостоверений личности старого и нового образца. В 1921 г. уже больше половины записей о жильцах не имело сведений о виде на жительство.

Таким образом, после отмены старой паспортной системы в первые годы советской власти вид на жительство утрачивал свое значение для прописки из-за сложности контроля над получением удостоверений личности, не имевших единого стандарта. Продовольственный кризис и двукратное снижение численности населения Москвы с 1917 по 1920 гг. также не способствовали росту требований к регистрации граждан в домовых книгах.

Также, домовые книги отражают представления жителей Москвы о семейной иерархии в 1917–1921 гг., так как структура записей могла содержать два уровня, где на первом уровне находился муж, а на втором жена (табл. 2). В отсутствие мужа первый уровень занимала мать, второй – ее дети. В других случаях первый уровень всегда занимал взрослый, а второй – его младшие родственники. Они, как правило, не имели своего вида на жительство и проживали по виду мужа, матери, дяди и т.д.

Как можно было убедиться на примере рассмотрения первых трех признаков, революционные преобразования способствовали изменениям в общественном сознании. Тем не менее, процент записей, в которых фигурировало дополнение «при нем/ней», с 1917 по 1921 гг. не имел тенденции к понижению и оставался стабильным. Значит, представления о внутрисемейной иерархии в первые годы советской власти сохранялись.

Исследование домовых книг Москвы показывает, что изменения на местном уровне происходили постепенно, в течение нескольких лет, когда новое и старое сосуществовало. В нестабильное время противостояния различных сил, идеологий и культурных доминант, общественное сознание не напрямую зависело от законодательных норм, а скорее стихийно следовало за реальным ходом событий гражданского противостояния. Каждый из четырех выбранных признаков в 1917–1921 гг. по-своему отображал отношение населения к происходящим событиям, проходя через определенные стадии. В трех случаях по исследованным признакам можно проследить общие тенденции в об-

щественных взаимоотношениях. В межреволюционный 1917-й год, изменения носили характер либо начала процесса, либо проявлялись незначительно. В 1918 г., в первый год после Октябрьской революции, процессы приобрели явный формат, доля их участников становилась значительной. В 1919–1920 гг., самые трудные годы Гражданской войны, происходил крутой переход, когда доля участников становилась преобладающей. Наконец, в 1921 г. отмечается торможение процессов. В отличие от трех упомянутых признаков, домовые книги не отразили изменений во внутрисемейной субординации жителей Москвы.

Многие социальные процессы, начавшиеся в 1917–1921 гг., получили свое развитие в следующие десятилетия. Привлечение домовых книг как исторического источника в перспективе позволит исследовать миграционный состав населения Москвы в первые годы советской власти.

- ¹ Титульный лист домовой книги на 1918 год: Центральный государственный архив Москвы (ЦГАМ). Ф. 1331. Оп. 3. Д. 301. Л. 1.
- ² Гозулов А.И. Местные переписи населения до революции (1861–1917) // Ученые записки РФЭИ. Т. 1. Ростов-на-Дону, 1941. С. 257.
- ³ Сухорукова А.С. Петербургский доходный дом как элементарное звено городской административно-полицейской системы // Петербургские исследования: Сб. науч. Статей. СПб., 2006. С. 184–185.
- ⁴ Опарин Д.А. Большая Садовая, 10. История московского дома, рассказанная его жителями. М., 2017. С. 312.
- ⁵ Кириллова Е.А. Петроградские жилтоварищества в начале 1920-х гг.: организация, состав и «классовая линия» городских властей // Новый исторический вестник. 2013. № 3(37). С. 76; Понуждаев Д.Н. Деятельность органов милиции Беларуси по учету, регистрации и документированию населения в первой половине 20-х гг. XX в. // Вестник Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова. Серия А. Гуманитарные науки: история, философия, филология. 2016. № 2(48). С. 34.
- ⁶ В Центральном государственном архиве Москвы (ЦГАМ) сосредоточено 7226 домовых книг. Посчитано автором по архивным описям: ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 1–8.
- ⁷ Убылой листок 16 отделения милиции от 4 июня 1923 г. ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 3. Д. 316. Л. 73а; Приказ Комиссара по гражданским делам г. Москвы от 21 марта 1918 г. ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 6. Д. 548. Л. 21; Письмо из Бутырской районной управы Москвы в Петровско-Разумовский комиссариат от 12 апреля 1918 г. ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 4. Д. 364. Л. 11; Удостоверение от 14

- декабря 1918 г. (о разрешении въезда в Москву). ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 7. Д. 32. Л. 59; Циркуляр М.Ч.К. начальникам отделов Советской Раб.-Кр. милиции г. Москвы от 28 сентября 1920 г. ЦГАМ. Оп. 4. Д. 364.
- ⁸ Разворот домовой книги на 1918 год: ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 3. Д. 301. Л. 1об.–2.
- ⁹ Удостоверение от 30.11.1922 г., выданное домовым комитетом гражданину для прописки: ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 3. Д. 378. Л. 130а.
- ¹⁰ Керстич И.Г. Алфавитный сборник руководящих приказов и циркулярных распоряжений по московской полиции с 1881 года по 1 сентября 1907 года. Ч. 1. М., 1907. С. 266–268.
- ¹¹ Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» от 10 ноября 1917 года. http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_22.htm (дата обращения 14.02.2019).
- ¹² Домовые книги Москвы 1918–1921 гг.: ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 3. Д. 301, 315, 371; Ф. 1331. Оп. 6. Д. 12, 13, 15, 28, 32; Ф. 1331. Оп. 7. Д. 385, 424, 454, 457, 464, 468, 475, 476, 520; Ф. 1331. Оп. 8. Д. 104, 122, 125, 146.
- ¹³ Домовые книги Москвы 1918–1921 гг.: ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 3. Д. 301, 315, 371; Ф. 1331. Оп. 6. Д. 12, 13, 15, 28, 32; Ф. 1331. Оп. 7. Д. 385, 424, 454, 457, 464, 468, 475, 476, 520; Ф. 1331. Оп. 8. Д. 104, 122, 125, 146.
- ¹⁴ Домовые книги Москвы 1918–1921 гг.: ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 3. Д. 301, 315, 371; Ф. 1331. Оп. 6. Д. 12, 13, 15, 28, 32; Ф. 1331. Оп. 7. Д. 385, 424, 454, 457, 464, 468, 475, 476, 520; Ф. 1331. Оп. 8. Д. 104, 122, 125, 146.
- ¹⁵ Домовые книги Москвы 1918–1921 гг.: ЦГАМ. Ф. 1331. Оп. 3. Д. 301, 315, 371; Ф. 1331. Оп. 6. Д. 12, 13, 15, 28, 32; Ф. 1331. Оп. 7. Д. 385, 424, 454, 457, 464, 468, 475, 476, 520; Ф. 1331. Оп. 8. Д. 104, 122, 125, 146.
- ¹⁶ Постановление о провозглашении России республикой. От Временного правительства. 1 сентября 1917 года. <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5203/> (дата обращения 14.02.2019).
- ¹⁷ Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 г. <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/> (дата обращения 14.02.2019).

Список литературы

- Гозулов А.И. Местные переписи населения до революции (1861–1917) // Ученые записки РФЭИ. Т. 1. Ростов-на-Дону, 1941.
- Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» от 10 ноября 1917 года. http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_22.htm
- Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 января 1918 г. <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/>.

- Керстич И.Г.* Алфавитный сборник руководящих приказов и циркулярных распоряжений по московской полиции с 1881 года по 1 сентября 1907 года. Ч. 1. М., 1907.
- Кириллова Е.А.* Петроградские жилтоварищества в начале 1920-х гг.: организация, состав и «классовая линия» городских властей // Новый исторический вестник. 2013. № 3(37). С. 72–96.
- Опарин Д.А.* Большая Садовая, 10. История московского дома, рассказанная его жителями. М., 2017.
- Понуждаев Д.Н.* Деятельность органов милиции Беларуси по учету, регистрации и документированию населения в первой половине 20-х гг. XX в. // Вестник Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова. Серия А. Гуманитарные науки: история, философия, филология. 2016. № 2(48). С. 32–36.
- Постановление о провозглашении России республикой. От Временного правительства. 1 сентября 1917 г.
<http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5203/>.
- Сухорукова А.С.* Петербургский доходный дом как элементарное звено городской административно-полицейской системы // Петербургские исследования: Сб. науч. Статей. СПб., 2006. С. 181–188.

Московская Обла. Губ. Архив Онтарио
 Регистрации и Спец. Строительств
 ОТДЕЛ № 1 Ф. 1491
 1331
 Св. № 21 Дело № 301

КНИГА

для записывания лиц, проживающих в доме М. С.
Темурова, под № 4, по Васильев
ул. пересел. Еврейской части 1 участку.

НА 1918 ГОДЪ

45 руб.

Цена 15 руб. 50 коп.

КОМПЕТЕНТНЫЙ 1331 3 301	ХРАНИТЬ ПОСТОЯННО на 398 листах
----------------------------------	------------------------------------

Московская Городская Типография

Ил. 1

**Язык как фактор этнической идентичности:
ингерманландские финны Ленинградской области**

Понятие «этничность» существует преимущественно на стыке двух наук – антропологии и этнологии. Традиционно этническая группа определяется на основе так называемых «объективных критериев». Такие критерии могут включать в себя биологический, географический, лингвистический и культурный факторы¹. Однако, «субъективные критерии» могут быть более значимыми – в одну этническую группу могут входить как действительно представители определенного этноса (люди, которые принадлежат к этносу по крови), так и те, кто по собственному ощущению соотносит себя с этим этносом. Так, человек может считать себя американцем греческого происхождения, не зная при этом греческого языка, не исповедуя греческого православия, ему даже не обязательно любить греческую кухню. Иными словами, этничность может являться продуктом субъективной веры в общее наследие, в действительности реального кровного родства между членами группы может и не быть².

По определению Ю.В. Мухлынкиной, этническая идентичность является составляющей социальной идентичности личности, также этническая личность может быть определена просто как этнический компонент социальной личности. «Содержанием этнической идентичности являются разного рода этносоциальные представления, разделяемые членами этой этнической группы. Значительная часть этих представлений является результатом осознания общей истории, культуры, традиций, места происхождения и государственности»³. Как мы видим, в данном определении также выделяется важность общей истории этнической группы, которую подчеркивает и К. Либкинд в своих исследованиях. Ю.В. Мухлынкина также добавляет, что «центральное место среди этносоциальных представлений занимают образы собственной и других этнических групп»⁴. Эти знания позволяют этнической группе осознавать свое отличие от других и дифференцировать «своих» и «чужих».

В феномене этнической идентичности можно выделить два полярно противоположных фактора. С одной стороны, этничность может стать объектом манипуляций. Например, если принадлежность к опре-

деленному этносу влечет за собой некоторые преимущества, – более выгодная работа, удобное место жительства и т.п. – человек может причислить себя к другой этнической группе. Дж. Фишман называет такое явление «трезвым расчетом выгод принадлежности»⁵. В то же время истории известны случаи, когда в ситуациях, угрожающих жизни и сохранению группы, люди предпочитали смерть, чем предательство своей этничности. Такое стремление иррационально, оно основано на безусловной преданности и является частью группового инстинкта.

Таким образом, можно выделить два типа этничности.

Первый тип – приписанный, человек может родиться только в одной группе.

Второй тип – выбранная этническая идентичность, человек может решить, что значит для него принадлежность к определенной группе этноса.

Какова же роль языка в этнической самоидентификации личности? Что заставляет малые этносы отказываться от родного языка или, напротив, тратить силы на его сохранение? В ситуациях, когда использование родного языка вызывает стыд, этнос перестает использовать его и ассимилируется. Когда же для этнической группы становится важным и необходимым подчеркнуть свою индивидуальность, она старается по мере возможности отстраниться от доминирующего языка.

По мнению К. Либкинд, именно язык соединяет индивидуальную идентичность с коллективной этнической идентичностью. Что это значит? Язык – это инструмент, с помощью которого мы даем имена себе и окружающему миру. Воспитание ребенка зависит от языка – как можно вырастить личность, не обращаясь к ребенку и не разговаривая с ним? Язык – одна из самых важных черт, присущих этнической группе. Сохранение языка не необходимо для сохранения этноса, но язык несет важную символическую и эмоциональную нагрузку.

Перед малыми этносами при контактах с мажоритарными этническими группами всегда стоит выбор – как адаптироваться к условиям совместного проживания с доминантной группой. Дж. В. Берри выделяет четыре типа стратегии:

- интеграция: часть культурной независимости малого этноса сохраняется, другая растворяется в культуре мажоритарного этноса;

- ассимиляция: малый этнос отказывается от коренных культурных признаков (языка, веры и т.д.) в пользу традиций мажоритарного народа;

– отсоединение: малый этнос отказывается принимать традиции мажоритарной группы;

– маргинализация: малый этнос теряет свою идентичность, но в то же время не интегрируется с мажоритарной группой⁶.

В случае ингерманландских финнов нельзя выбрать единственную стратегию, применимую к описанию современной ситуации. Ингерманландские финны быстрыми темпами ассимилируются. В настоящее время браки между коренными ингерманландскими финнами являются большой редкостью, родной финский язык изучается как второй иностранный язык или не изучается вовсе, лютеранство исповедует преимущественно старшее поколение. Однако, благодаря активистам и подъему национального самосознания, ингерманландская культура сохраняется на территории Ленинградской области и Санкт-Петербурга. Поэтому в отношении ингерманландских финнов правильнее было бы назвать сочетание стратегий интеграции и ассимиляции.

Результатом интеграции становится по-настоящему бикультурная личность. Человек понимает свое этническое и культурное наследие (т.е., продолжает соотносить себя с этнической группой), приобретает необходимые культурные навыки (например, учит доминирующий язык до уровня свободного владения). Это необходимо для того, чтобы интегрироваться в более крупное сообщество и сделать тщательный, важный лично для конкретного человека выбор тех или иных культурных и этнических маркеров, которые будут сохранены. При таком подходе создается билингвальная личность с бикультурной идентичностью.

Далее мы приведем основные положения теории Кармелы Либкинд, но для лучшего понимания стоит кратко изложить историю существования ингерманландских финнов.

Ингерманландцы – это субэтническая группа финнов, сложившаяся в XVII в. в результате переселения шведских народов в Ингерманландию (современная территория Санкт-Петербурга и Ленинградской области). После этого Ингерманландия стала финноязычной и лютеранской, часть местного населения была вынуждена бежать, другая часть ассимилировалась.

В 1917 г. в Ингерманландии проживало около 160 000 финнов-инкери. В ходе Гражданской войны ими было образовано кратковременное государственное образование Республика Северная Ингрия.

Эта единственная попытка национального самоопределения послужила поводом для советской власти воспринимать ингерманландцев как неблагонадежный элемент.

С начала 1930-х годов ингерманландское население подверглось репрессиям со стороны советских властей, всего можно выделить пять волн репрессий. По статистике от сталинских репрессий погибла почти половина ингерманландцев – 65 тыс. человек. Кроме того, произошел раскол их монолитного ареала на три крупных и множество мелких пространственно разобщенных ареалов. Это «растворение» в русской среде во многом стимулировало процессы генетической ассимиляции и аккультурации ингерманландцев.

Большую роль в сохранении малого языка играет его степень vitality. Мы предлагаем рассмотреть схему оценки коммуникативной мощности языка, предложенную Ю.Н. Карауловым. Караулов выделяет пять коммуникативных потребностей, необходимых для сохранения языка:

- энергетическая потребность (38%) – обеспечивает коммуникативный потенциал языка;
- транспортная потребность (27%) – подразумевает передачу и распространение информации на языке;
- потребность в безопасности (16%) – включает в себя средства защиты и сохранения языка;
- производственная потребность (13%) – определяется объемом и значимостью текстов, написанных на языке;
- информационная потребность (6%) – учитывает приспособление, готовность языка к восприятию и созданию нового знания⁷.

Для большей наглядности рассмотрим коммуникативную мощность финского языка в сравнении с другими коренными языками Ленинградской области – ижорским и водским. У водского языка по данным переписи населения 2010 г. имеется всего 15 носителей. Энергетическая потребность реализуется в обиходно-разговорной форме повседневного общения, безопасность водского языка обеспечивается лишь за счет двуязычия. Транспортный, производственный и информационный ресурсы отсутствуют. У ижорского языка около 300 носителей, транспортный ресурс осуществляется с помощью переводов на русский язык. Безопасность языка обеспечивается за счет следующих факторов: активизация этнического самосознания; двуязычие и многоязычие; преподавание в начальной школе; фольклорные коллективы;

отправление традиционных религиозных культов; сохранение среды обитания и уклада жизни. Произведения художественной литературы восполняют производственную потребность языка. Информационный ресурс отсутствует.

У *финского* языка примерно 7000 носителей. Его энергетическая потребность реализуется в обиходно-разговорном языке и литературной форме. Наличие печатных газет, распространение литературы в Интернет-пространстве, свободный доступ к литературе и СМИ на финляндском финском выполняют транспортные функции языка. Безопасность языка осуществляется за счет работы общества ингерманландских финнов Inkerin Liitto, преподавания языка в школах и ВУЗах, проведения научных исследований и конкурсов на знание языка, работы фольклорных коллективов, использования языка в церкви, двуязычия. На финском языке создаются тексты в религиозной сфере и СМИ, этим обеспечивается производственная потребность. Информационную потребность удовлетворяют тексты разных областей, созданные финляндскими финнами.

Как мы видим, положение языков на одной территории значительно отличаются. Во-первых, разное количество носителей, возможно, обуславливает тот факт, что состояние языков отличается. Например, водский язык уже не используется, в то время как финский язык еще жив и употребляется хотя бы в некоторых сферах. Во-вторых, как видно из таблиц, приведенных ниже, у водского и ижорского языков полностью отсутствуют некоторые компоненты коммуникативной мощности, у финского же языка в разной степени заполнены все компоненты. По объективным показателям можно сделать вывод, что финский язык обладает достаточной степенью витальности, однако, по классификации ЮНЕСКО он все равно относится к группе языков, подвергающихся серьезной угрозе исчезновения.

Также важную роль играет отношение носителей к своему родному языку, поскольку язык, носители которого считают его важным, обладает большей витальностью. Нами было проведено исследование (2018 г.), целью которого было выявление факторов, влияющих на функциональное состояние языка. Девяносто двум респондентам было предложено заполнить анкету, в котором присутствовал блок вопросов, касающихся оценки своего языка. Это были следующие вопросы:

Таблица 1

Считаете ли вы владение финским языком престижным?

Ответ	Кол-во ответов	Процентное соотношение
да	50	54,3 %
скорее, да	29	31,5 %
нет	6	6,5 %
скорее, нет	7	7,6 %

Таблица 2

Хотели бы вы, чтобы ваши дети владели финским языком?

Ответ	Кол-во ответов	Процентное соотношение
да	72	78,3 %
скорее, да	15	16,3 %
нет	2	2,2 %
скорее, нет	3	3,3 %

Таблица 3

Если вы знаете, что ваш собеседник владеет финским языком, какой язык вы выберете для общения?

Ответ	Кол-во ответов	Процентное соотношение
финский	12	13 %
оба, в зависимости от ситуации	25	27,2 %
русский	55	59,8 %

Как мы видим, подавляющее большинство респондентов считают финский язык престижным и хотят, чтобы их дети изучали родной язык, однако даже несмотря на это, при общении они выбирают доминирующий во всех сферах русский язык. Это говорит о том, что высо-

кий уровень национального самосознания у некоторых ингерманландских финнов не гарантирует того, что они будут использовать родной язык даже в общении между собой.

В семьях, в которых каждое поколение осознает свою идентичность и желает сохранить ее, язык передается от родителей к детям, и желание говорить на родном языке поощряется и поддерживается. Респондентам было предложено ответить на два вопроса.

Первый вопрос (Где вы изучали финский язык?) был изначально предназначен для того, чтобы выявить главные ресурсы изучения финского языка. Однако результаты показали также то, что лишь 20 % респондентов учили язык у бабушек и дедушек, и еще меньше – 16 % изучали язык у родителей. Это говорит о том, что финский язык исчезает из главной сферы употребления – семейной, бытовой. Ответы на следующий вопрос подтверждают наши предположения.

Таблица 4

На каком языке вы говорили в детстве?

Ответ	Кол-во ответов	Процентное соотношение
на финском	7	7,6 %
на русском	67	72,8 %
на финском и русском	18	19,6 %

Очевидно, что лишь 7,6% респондентов говорили в детстве на финском языке, еще почти 20% говорили на финском языке хотя бы частично, подавляющее большинство (почти 73%) воспитывалось на русском языке. Представленные данные говорят о том, что финский язык не передается внутри семьи.

Проведенное исследование позволило нам сделать предположения о состоянии финского языка на исторической территории и выявить основные проблемы.

– Опрошенные финны-инкеры обладают достаточно высоким уровнем национального самосознания, они стремятся изучать историю своего народа и свой язык. Главным препятствием является отсутствие доступных источников образования – государственных учреждений, которые могли бы реализовать право миноритарного народа изу-

чать родной язык, недостаточно, а языковые курсы доступны не каждому носителю.

– Важным фактором также является отсутствие поддержки со стороны государства – ингерманландские финны являются коренным народом Ленинградской области, но в официально утвержденный перечень малых народов не входят⁸. В связи с этим, этносу не оказывается положенная поддержка официальных властей.

– Настоящее функционирование финского языка поддерживается силами активистов путем организации языковых курсов и мероприятий культурного характера.

– Главнейшая проблема ингерманландских финнов – постепенная ассимиляция, каждое поколение имеет все меньше шансов говорить на родном языке, поскольку он не используется в семье и не передается от одного поколения к другому.

Что заставляет малые этносы отказываться от родного языка или, напротив, тратить силы на его сохранение? В ситуациях, когда использование родного языка вызывает стыд или неудобства, этнос перестает использовать его и ассимилируется. Когда же для этнической группы становится важным и необходимым подчеркнуть свою индивидуальность, она старается по мере возможности отстраниться от доминирующего языка.

Финны-инкеры практически полностью ассимилировались среди русского населения, но мы видим отчаянные попытки хотя бы части народа сохранить свою идентичность, свой язык. Тяжелая судьба наложила свой отпечаток не только на репрессированное поколение финнов, но и на их потомков, и это одна из причин, почему сейчас та часть этноса, которая ценит и понимает свои корни, стремится не утратить остатки индивидуальности, что сохранились на сегодняшний день.

¹ *Liebkind K. (ed.) Social Psychology. Handbook of Language and Ethnic Identity. Volume 1: Disciplinary and Regional Perspectives. Oxford, 2010. P. 18.*

² *Idem. P. 19.*

³ *Мухлынкина Ю.В. Этническая идентичность в эпоху глобализации // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. Белгород, 2008. № 8(48). Вып. 4. С. 233–244.*

⁴ Там же.

- ⁵ *Fishman J.* Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective. Clevedon, 1989.
- ⁶ *Berry J.W.* Psychology of Acculturation // Berman J. (ed.) Cross-cultural Perspectives: Nebraska Symposium on Motivation. Vol. 37. Lincoln, 1990. P. 201–234.
- ⁷ *Караулов, Ю.Н.* Этнокультурная и языковая ситуация в современной России: лингвистический и культурный плюрализм.
http://gramota.ru/biblio/magazines/gramota/28_106 (дата обращения 23.02.2019).
- ⁸ Постановление Правительства РФ от 24.03.2000 г. № 255 «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации».

Список литературы

- Berry J.W.* Psychology of Acculturation // Berman J. (ed.) Cross-cultural Perspectives: Nebraska Symposium on motivation. Vol. 37. Lincoln, 1990. P. 201–234.
- Fishman J.* Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective. Clevedon, 1989.
- Liebkind K.* (ed.) Social psychology. Handbook of language and ethnic identity: Volume 1: Disciplinary and regional perspectives. Oxford, 2010.
- Караулов Ю.Н.* Этнокультурная и языковая ситуация в современной России: лингвистический и культурный плюрализм.
http://gramota.ru/biblio/magazines/gramota/28_106.
- Мухлынкина Ю.В.* Этническая идентичность в эпоху глобализации // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. Белгород, 2008. № 8(48). Вып. 4. С. 233–244.
- Постановление Правительства РФ от 24.03.2000 г. № 255 «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации».

Этнокультурная идентичность карелов-горожан в условиях межэтнического взаимодействия*

Карелы (эндоэтнонимы *karjalat, karjalažet, liygiläzet, livviköt, lyydiköt*) – прибалтийско-финский народ, проживающий преимущественно в России, «титульный» этнос Республики Карелия. По данным переписи населения 2002 г., их численность в стране составляла чуть более 93 тыс. чел. За межпереписной период она сократилась, составив в 2010 г. около 61 тыс. чел. В России карелы проживают преимущественно в Карелии (45 570 тыс. или 7,4% в общей численности населения республики), Тверской и Ленинградской обл. За пределами России они расселены в Финляндии (прежде всего, в провинциях Южная и Северная Карелия), странах СНГ.

В поле зрения автора статьи – множественные этнокультурные идентичности, используемые карелами в целях конструирования, поддержания и защиты собственной идентичности.

В основе исследования – биографические интервью с карелами-горожанами. Выборка формировалась на основе самопричисления собеседника и собеседницы к карельскому этносу. Интервью проводились в республиканском центре Карелии – г. Петрозаводске, а также в Олонце и Костомукше. Последние два города располагаются в «национальных» районах. Несмотря на приоритет биографического подхода, определенные темы привлекали более пристальное внимание, в частности, способы проговаривания своей «карельскости», истоки ее формирования – обстоятельства, возраст (в случае наличия таковых), авто- и гетеростереотипы.

Среди маркеров этнической идентичности карелов обоих полов лидирующие позиции занимают место рождения и этническая принадлежность родителей. Подобный взгляд респондентов подтверждает вывод

* Финансовое обеспечение исследования осуществлялось при поддержке программы фундаментальных научных исследований РАН «Социально-гуманитарные аспекты устойчивого развития и обеспечения стратегического прорыва России», подпрограмма «Культурно-сложные общества: понимание и управление»; в рамках госзадания КарНЦ РАН (№ АААА-А18-118030190092-2).

примордиалистов о том, что, даже если у индивида есть какая-то свобода выбора этнической идентичности, она всегда ограничена. Человек заявляет о своей принадлежности, осознавая, что его выбор предопределен некими объективными обстоятельствами¹. Вместе с тем «примордиальные» характеристики не являются единственными составляющими «карельскости».

Географическое положение, историко-культурные, экономические и социальные связи Карелии с Финляндией и Россией исторически определили систему координат, на основе которой выстраивались этнодифференцирующие признаки. Речь идет о фигуре значимого Другого, в роли которого чаще всего выступают русское или соседнее финляндское население. Собеседники особо выделяли три качества, присущие, по их мнению, карелам в целом – спокойствие, трудолюбие и чистоплотность. В числе других характерных особенностей были также названы упрямство, замкнутость, скромность, честность, гостеприимность. Анализ этих черт показал, что в них отчетливо прослеживается проведение символической границы, по одну сторону которой находятся «по-фински» сдержанные, по другую «по-русски» гостеприимные и общительные карелы². Вместе с тем одна собеседница указала на различия в характере внутри этнолокальных групп карелов: *«Да, немножечко, мне казалось, что южные карелы они немножечко какие-то не такие, северные получше (смеется – Ю.Л.). Спокойнее, сдержаннее северные [карелы]. Мне так казалось. И немножечко, это вот, женские. Женская половина южных карелов, она немножко визглива, криклива...»* (1954 год рождения).

Последние десятилетия отмечены появлением еще одной фигуры Другого, связанного с развитием направлений и интенсивности миграционных потоков. Несмотря на то, что Карелия не является точкой притяжения значительного числа мигрантов³, здесь в 1990-е годы сформировалась относительно крупная община чеченцев. Они проживают преимущественно в Олонце – одном из старинных карельских городов, давшем название Олонецкой губернии. Город сыграл значительную роль в истории края, будучи военным форпостом, административным и торговым центром. При беседе с карелами Олонца на тему отношения к переселенцам рельефнее, чем в иных населенных пунктах проведения интервью, прослеживалась значимость этнической принадлежности мигрантов. С одной стороны, собеседники подчеркивали уважительное отношение чеченцев к старшим, положительно

оценивали приверженность религиозным и культурным традициям. С другой стороны, в отличие от русских или финнов – условно «своих чужих» – переселенцы из Чечни остаются на позициях гостя. Об этом говорят и материалы интервью в ситуации сравнения поведения мигрантов в первые годы их пребывания в Олонце: *«Ты приехал, как ты пришел в гости в другую семью. Ты же не будешь себя вести так, как ты ведешь себя дома. Правильно? Также ты приезжаешь в чужой город, где люди уже живут своей жизнью»* (мужчина 1954 года рождения, г. Олонец). Образ «чужого» амбивалентен и неустойчив во многих культурах. «Чужие», находясь, действительно, как бы на позициях гостя, занимают периферию социокультурного пространства или низшие статусные лакуны. Попытка расширить пространство – экономически, культурно – рассматривается как вторжение на другую («свою») территорию⁴. А сжимание – как возвращение, нормирование потенциально опасной ситуации: *«Мне кажется, они более спокойные становятся. Или, может быть, меньше... То есть в городе они вроде бы как есть, но меньше»* (женщина 1978 года рождения, г. Олонец). В то же время подчеркну, важным, на мой взгляд, является отсутствие в текстах информации о мигрантах как угрозе этнокультурной целостности карелов.

Еще одним значимым компонентом этнической идентичности, имеющим пространственную привязку, является противопоставление по линии «город–деревня». В этой структуре город олицетворяет цивилизацию, глобализацию, в то время как деревня представляет собой оплот нравственных ценностей, лежащих в основе этнических традиций карелов. Один из мужчин при описании значимости этнической идентичности подчеркнул: *«Я жил в деревне, и я знаю, и видел, и рос и воспитывали меня так, вот в тех нормах... по тем нормам, по тем законам, по которым жили карелы, скажем, в деревне... Во-первых, очень не любили вранье. Очень не любили воровство. Такого не было у нас. Если кто-то куда-то уходил, двери практически оставались открытыми, только палочкой подпирали. Всегда приходили на помощь кому-то»* (1957 года рождения, г. Петрозаводск). В данной конструкции определенную нишу занимает пищевая культура, самобытность, «настоящность» которой определяется близостью к сельской местности, к традиционному жизненному укладу: *«Мама калитки⁵ не делала, мама, может, эти кейтинпирот⁶ делала, они попро-*

ще... Делали хорошо там, кто в деревнях продолжали жить», – рассказывал мужчина 1981 года рождения.

Владение карельским языком было и остается одним из наиболее сильных ресурсов этничности⁷. Как и ожидалось, уровень языковых компетенций выше у так называемой группы «экспертов»; большинство собеседников отметили, что знают язык «хорошо» – могут читать и/или писать, понимают карельскую речь, но сами не говорят на карельском языке. Владение карельским языком продолжает играть роль консолидирующего фактора, особенно в экспертном сообществе. В то же время в интервью прослеживается разное к нему отношение. Карельский язык – важная точка отсчета собственной этнической идентичности, в том числе, в ситуациях «от противного»: *«Зачем мне его изучать? Для какой-то самобытности? Или для чего?..»* (мужчина 1981 года рождения, г. Олонец). В целом, согласно материалам интервью, наиболее популярной является ситуационная модель, в настоящее время карельский язык переместился в символическое пространство. Так, многие собеседники рассказывали, что знают отдельные слова, фразы на карельском языке. Их употребление в определенных ситуациях позволяет маркировать свою «карельскость» и очертить этническую границу.

Итак, обозначенные выше маркеры идентичности карелов не ограничиваются приведенными параметрами. В каждом интервью содержится свой уникальный набор этнических маркеров, основанный на личном опыте собеседников, его прошлом и его ценностных ориентациях. Здесь, как и в любом другом качественном исследовании, которое касается феномена этничности, представлена лишь часть ее многогранной структуры. Фокус на уровне личных практик, безусловно, ограничивает возможность переноса результатов на уровень генеральных совокупностей, однако отражает определенные тенденции, субъективную реальность, выраженную в значимых для этнической группы смыслах.

⁷ Рыбаков С.Е. К вопросу об этническом феномене // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 2(108). С. 150.
http://ecsocman.hse.ru/data/2015/04/30/1251190962/2012_108_10_Rybakov.pdf (дата обращения 08.12.2018).

- ² Литвин Ю.В. Этнокультурные идентичности карелок г. Петрозаводска // Гибкие этничности. Этнические процессы в Петрозаводске и Карелии в 2010-е годы. СПб.: Нестор-История, 2017. С. 231–262.
- ³ По данным статистики, в 2018 г. миграционная убыль в Карелии составила 1916 чел. (в 2013 г. – 798 чел.), значительная часть – из других регионов России или из государств-участников СНГ. Подр. см.: Республика Карелия в цифрах'2018: краткий статистический сборник / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелия (Карелиястат). Петрозаводск, 2018. С. 13.
- ⁴ Гороховская Л.Г. Образ «чужого» в традиционной и современной культурах // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: сб. ст. по матер. VI международной научно-практической конференции. Часть I. Новосибирск, 2011.
<https://sibac.info/conf/philolog/vi/26523> (дата обращения 10.12.2018); Русаков В.М. «Гость» как культурно-исторический феномен // Дискурс-Пи. 2013. № 1–2. С. 172–174. <https://cyberleninka.ru/article/n/gost-kak-kulturno-istoricheskiy-fenomen> (дата обращения 10.12.2018).
- ⁵ Калитка (*kalitta*, *španiekka*) – наиболее известное в Карелии и за ее пределами изделие из пресного теста круглой, овальной, четырехугольной и восьмиугольной формы. В качестве начинки использовали картофель, пшеницу, ячневую, манную кашу, толокно.
- ⁶ Кейтинпиироат (*keitinpiiruut*) – букв. «вареные пироги», пряженники. Распространенное в Карелии обрядовое и праздничное блюдо с начинкой из толокна, пшена, позже – риса, которое жарили на сковороде с добавлением масла.
- ⁷ За пределами внимания останется тема языковой политики. Данная проблематика плодотворно разрабатывается другими исследователями (см., напр.: Зайков П.М. К вопросу о едином карельском языке // Congressus Decimus Intrenationalis Fenno-Ugristarum. Joshkar-Ola, 15.08–21.08.2005. Йошкар-Ола, 2005. Р. 57–59; Карелы: этнос, язык, культура, экономика. Проблемы и пути развития в условиях совершенствования международных отношений в СССР: тезисы докладов. Петрозаводск: КФАН СССР, 1989; Клементьев Е.И. Языковые процессы в Карелии на примере карелов, вепсов, финнов. Петрозаводск, 2013; Нагурная С.В. Прибалтийско-финские народы Карелии: социолингвистический анализ // Материалы научной конференции «Бубриховские чтения: карельская научная школа исследования прибалтийско-финских языков и культур». Петрозаводск, 2016. С. 56–62. <https://goo.gl/U4KRcr> (дата обращения 18.02.2019); Нагурная С.В., Родионова А.П. Роль ученых Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН в развитии современного карельского литературного языка // Linguistica Uralica. 2018. Vol. 54. Issue 1. Р. 63–70. <https://dx.doi.org/10.3176/lu.2018.1.06> (дата обращения

05.12.2018); *Родионова А.П., Нагурная С.В., Чикина Н.В.* Людики: вопросы сохранения языка и культуры. Исследования и материалы. Петрозаводск, 2017; *Karjalainen H., Puura U., Grünthal R., Kovaleva S.* Case-specific Report on Karelian language in Russia. 2013.
<https://phaidra.univie.ac.at/view/o:314612> (дата обращения 05.12.2018).

Список литературы

- Karjalainen H., Puura U., Grünthal R., Kovaleva S.* Case-specific Report on Karelian language in Russia. 2013.
<https://phaidra.univie.ac.at/view/o:314612>
- Гороховская Л.Г.* Образ «чужого» в традиционной и современной культурах // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: сб. ст. по матер. VI международной научно-практической конференции. Часть I. Новосибирск, 2011.
<https://sibac.info/conf/philolog/vi/26523>
- Зайков П.М.* К вопросу о едином карельском языке // Congressus Decimus Intrenationalis Fenno-Ugristarum. Joshkar-Ola, 15.08–21.08.2005. Йошкар-Ола, 2005. Р. 57–59.
- Карелы: этнос, язык, культура, экономика. Проблемы и пути развития в условиях совершенствования межнациональных отношений в СССР: тезисы докладов. Петрозаводск, 1989.
- Клементьев Е.И.* Языковые процессы в Карелии на примере карелов, вепсов, финнов. Петрозаводск, 2013.
- Литвин Ю.В.* Этнокультурные идентичности карелок г. Петрозаводска // Гибкие этничности. Этнические процессы в Петрозаводске и Карелии в 2010-е годы. СПб., 2017. С. 231–262.
- Нагурная С.В.* Прибалтийско-финские народы Карелии: социолингвистический анализ // Материалы научной конференции «Бубриховские чтения: карельская научная школа исследования прибалтийско-финских языков и культур». Петрозаводск, 2016. С. 56–62.
<https://goo.gl/U4KRcr>
- Нагурная С.В., Родионова А.П.* Роль ученых Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН в развитии современного карельского литературного языка // *Linguistica Uralica*. 2018. Vol. 54. Is. 1. Р. 63–70.: <https://dx.doi.org/10.3176/lu.2018.1.06>

Республика Карелия в цифрах'2018: краткий статистический сборник / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Карелия (Карелиястат). Петрозаводск, 2018.

Родионова А.П., Нагурная С.В., Чикина Н.В. Людики: вопросы сохранения языка и культуры. Исследования и материал. Петрозаводск, 2017.

Русаков В.М. «Гость» как культурно-исторический феномен // Дискурс-Пи. 2013. № 1–2. С. 172–174. <https://cyberleninka.ru/article/n/gost-kak-kulturno-istoricheskij-fenomen>

Рыбаков С.Е. К вопросу об этническом феномене // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 2(108). С. 150.

http://ecsocman.hse.ru/data/2015/04/30/1251190962/2012_108_10_Rybakov.pdf

**Пантеон героев: проблема принадлежности прошлого
(на примере греко-македонского конфликта)**

«Машина времени» – роман британского писателя Герберта Уэллса – увидел свет на рубеже XIX–XX столетий. Этот период, в котором жил и творил небезызвестный автор, был наполнен чередой многочисленных перемен: в науке и искусстве, в политике и социальных условиях, в представлениях об окружающем мире и самоидентификации представителей отдельных сообществ. Эпоха перемен отразилась и в первых строках указанного выше романа.

Главный герой – безымянный путешественник во времени, собравший вокруг себя аудиторию заинтересованных лиц, включая ученых и чиновников, пытается опровергнуть ряд привычных всем представлений. Ведь, согласно герою, помимо общеизвестных трех измерений, использующихся для определения любого тела в пространстве, имеется и четвертое, которое путешественник называет временем.

Время – это не только особый вид пространства, как его обозначил персонаж романа Г. Уэллса. Время есть форма, позволяющая исследователям демаркировать, выделять, характеризовать процессы, протекавшие в прошлом. Понимание истории как процесса, как некой не неизменной движущейся, трансформирующейся действительности является одним из наиболее важных элементов в постижении ушедшей реальности¹. Подобное движение, трансформацию демонстрирует и путешественник во времени: вот перед нами портрет молодого человека пятнадцати лет. А вот на другом полотне ему уже двадцать три.

Произведение Г. Уэллса все же посвящено проблеме перемещения во времени, что в большей мере относится к области естественных наук, задававших тон общему познанию мира в то время. Тем не менее вопрос о восприятии времени, поднятый автором, позволяет читателю обратить внимание на другие аспекты понимания прошлого. Если исследователь имеет возможность наблюдать перед собой и изучать молодого человека двадцати трех лет, является ли та реальность, в которой этот же юноша проводил время, будучи пятнадцатилетним, уже историей? Или же нет?

Под «историческим» прошлым современными исследователями принято воспринимать реальность, к которой следует применить тер-

мин «другая»². То, что непонятно современному человеку, неестественно для его культуры как раз и относится к понятию «другого». В свою очередь, отличная от настоящего момента реальность, а именно выявление ее специфики, находится в сфере интересов профессиональных историков.

Между тем само понимание истории как науки, стремящейся к конструированию «другого» прошлого, не позволяет в должной мере охарактеризовать поле деятельности современных историков. Все большее значение сегодня приобретает рассмотрение и выделение тенденций в области историописания. История предстает в данном случае не только как реальность, но и как знание. Речь здесь идет не только об историографических исследованиях, которые уже давно являются неотъемлемой чертой научных изысканий. В центре внимания оказываются также вопросы «творческой лаборатории» исследователей, их интеллектуальная традиция. Но особо примечательными являются вопросы, касающиеся изучения «исторической памяти».

Память в данном случае является не просто когнитивным процессом. Под исторической памятью современные исследователи привыкли понимать представления о прошлом, как на массовом, так и на индивидуальном уровне³.

Таким образом, в центре внимания находятся вопросы, касающиеся как восприятия социумом прошлого, так и многочисленные способы трансляции исторической памяти. Т.е. «другой» реальностью, рассматриваемой историками, в таком случае является не объект исторической памяти (к примеру, походы Александра Македонского), а сам социум и те интерпретации прошлого, которые им культивируются.

Впрочем, проблемы исторической памяти связаны как с событиями прошлого, так и с различными аспектами настоящего. В частности, одним из наиболее примечательных моментов для проведения кросс-дисциплинарных исследований на современном этапе является проблема принадлежности прошлого, вызванная противоречиями, существующими между странами, нациями, культурами. Одна из наиболее актуальных тем затрагивает вопрос о принадлежности национальных героев.

Пожалуй, каждое более или менее крупное сообщество имеет своих героев, которые выступают в качестве важных ориентиров и системообразующих элементов. Особое место герои занимают и в национальном формате, формируя своеобразный «пантеон» для каждого народа. Однако вследствие своей значимости национальный герой может быть

таким же предметом спора между отдельными государствами, как и приграничные территории⁴. Тому примером может служить и весьма актуальный на сегодняшний день греко-македонский вопрос, тесно связанный и с проблемой принадлежности исторических «персонажей».

Целью настоящей работы является выявление на примере греко-македонского вопроса тех факторов, которые способствуют становлению и сохранению проблемы «принадлежности» прошлого в целом и национальных героев, в частности, действующих в современном социокультурном пространстве. Для выявления подобных факторов необходимо обратиться как к истории формирования современных сообществ в рамках Греции и Македонии, так и к определенным теоретическим аспектам современного научного знания.

Вначале важно отметить, что появление общей необходимости формирования пантеона героев в рамках отдельных сообществ и государств тесно связано с появлением и распространением национальных движений по всему миру.

Национальный аспект способствовал разрушению привычных государственных и культурных границ, а также привел к появлению множества исследований, посвященных данному явлению. Определение нации как «воображаемого сообщества», предложенное Бенедиктом Андерсоном⁵, является одним из наиболее известных и востребованных при изучении проблем национализма. Нация для ученого не просто результат социально-политической организации общества, но некий культурный, ценностный артефакт. Не говоря уже о том, что это сообщество – воображаемое, т.е. существующее именно в представлении людей. Ведь при всем желании представитель той или иной нации, пусть и даже самой маленькой, не имеет возможности в должной мере участвовать в жизнедеятельности всего сообщества.

Исходя из положения, что нация является именно ментальным конструктом, можно сделать заключение об особом месте пантеона героев в рамках данного сообщества. Конечно, культ героев использовался в самых разных культурах с древнейших времен, преследуя цель укрепления и сохранения существующих традиций. Однако именно в национальных государствах данное явление стало приобретать особую роль в виду того, что новые, или же трансформировавшиеся на основе старых сообщества не имели столь крепкой культурной базы. Отсюда – поиск и формирование собственных героев.

Появление фантастических рассказов Г. Уэллса проходило параллельно с процессом возникновения национальных государств на территории Балканского полуострова вследствие освобождения последних от турецкого владычества. Однако вместе с формированием на рубеже XIX–XX вв. независимых Болгарии, Сербии, Греции оставался нерешенным вопрос, касавшийся территории Македонии. Специфика ситуации состояла в том, что если указанные выше государства имели довольно весомые основания для формирования собственной национальной идентичности, то Македония столкнулась в этом аспекте с многочисленными трудностями. Проблема состояла в том, что население, проживавшее в начале XX столетия на территории Македонии, представляло собой целый конгломерат культур. Вследствие этого каждое из государств высказывало в той или иной степени претензии на обладание данным регионом и на приобщение местного населения к своей собственной культуре. Для Сербов жители Македонии были сербами, для Болгарии – болгарами, для Греции – ославянившимися греками⁶.

Македонский вопрос продолжал оставаться актуальным на протяжении всего XX столетия. Различные попытки приобщения к той или иной культуре населения Македонии, в конце концов, привели к формированию собственной национальной идентичности. В рамках Югославской республики македонцы получили определенную территориальную и культурную автономию. С обретением государством независимости в начале 1990-х годов процесс нациеобразования вышел на совершенно новый уровень.

Поскольку Македония представляет собой новообразованное государство, берущее отсчет лишь с момента крушения социалистической Югославии, процесс формирования собственного пантеона героев не имеет в данной культуре столь длительной истории. Ранее данный пантеон имел в своей основе общегославскую традицию, позволявшую объединять народы в одном государстве. Следствием обретения независимости стало обращение македонской общественности к новым образам героев, которые, однако, уже активно использовались другой культурой, а именно – греческой.

Современная Греция воспринимает себя не только наследником многочисленных греческих государств, которые были разбросаны по всему Средиземноморью, но и Древней Македонии, которую также принято относить к истории Эллады. В связи с этим появление в конце XX столетия у своих северных границ нового образования, состоящего

главным образом из славянского населения, заселившего Балканы значительно позже эллинов, автоматически вызвало у современных греков негативную реакцию. Одним из камней преткновения стало использование македонцами образа Александра Великого в качестве основы для своего пантеона героев.

Разразившийся конфликт продолжается уже на протяжении трех десятков лет. В связи с этим возникает вопрос о факторах, мешающих его разрешению и цементирующих столь напряженное состояние.

Первым и, пожалуй, наиболее вероятным фактором, способствующим сохранению напряженной ситуации как в македонском вопросе, так и в других дискуссиях относительно принадлежности героев, является «аисторичное» представление современных сообществ относительно собственно прошлого. Еще в начале настоящего материала было обозначено понимание «исторического» прошлого как «другой» реальности, т.е. реальности, которая с ходом времени трансформировалась в современное положение дел. Однако если профессиональным историкам в той или иной мере естественно понимание подобного положения вещей в виду проведения ими необходимой теоретико-методологической подготовки в ходе постижения прошлого, то среднестатистическому человеку вне зависимости от его культурной, национальной, расовой, религиозной и иной принадлежности довольно трудно прийти к подобного рода выводам. Как результат, прошлое и настоящее, а точнее, бытование каких-либо явлений или институтов на определенных отрезках времени, в представлениях людей начинают сливаться, становиться монолитным блоком.

Подобная ситуация сложилась и в рамках греко-македонского конфликта. Конечно, стоит признать, что греческая сторона по причине своей культурной, языковой, исторической специфики имеет несколько больший вес в данном вопросе. Однако проводить параллели между современным греческим обществом и обществом древнегреческим, и уж тем более древнемакедонским, не представляется разумным. Все же рассматриваемые культуры разделены не только столетиями, но и теми многочисленными внешними и внутренними факторами, которые способствовали трансформации социума и окружающей его природной действительности. На пути древнегреческой культуры, включавшей в свой состав и Древнюю Македонию, к современной Греции лежали римское и турецкое завоевание, разложение полисной системы, отказ от язычества и принятие христианства, значительные изменения в

области хозяйственной деятельности, расширение этнического разнообразия на Балканском полуострове, а также многие другие процессы. Вследствие этого Александр Великий, равно как и другие цари и полководцы Древней Македонии, в действительности являются героями уже ушедшей от современного человека реальности.

Впрочем, процесс формирования и поддержания пантеона национальных героев вовсе не должен находиться в зависимости от теоретических оснований исторической науки, поскольку направлен на решение конкретных целей, связанных с конструированием исторической памяти. А память априори является «аисторичной»⁷. Однако как следствие этому является и неразрешимость существующих ныне конфликтов. Поскольку доминирующие ныне научные представления о прошлом отходят на второй план при формировании культа героев, образ прошлого может принимать любые удобные современному человеку рамки. Соответственно, Александр Великий становится национальным героем сразу двух государств, убежденных в правоте своего мнения.

Хотя указанный аспект является важной составляющей в осмыслении проблем в области принадлежности прошлого, не менее важным является также понимание того, какую роль играют сами национальные герои для современного социума. Поскольку национальность является одним из ведущих факторов идентификации человека, а культ героев, в свою очередь, одним из ведущих приемов по поддержанию этой идентификации, фактически упразднение данного культа является попыткой упразднить самовосприятие человека и социума. Требование упразднить уже сложившийся в рамках общества пантеон героев по своей сути является требованием отказаться от собственной идентичности. К тому же образ Александра Великого, активно используемый в современных Греции и Македонии, является той составляющей «исторической» памяти, которой крайне трудно найти замену ввиду того влияния, которое оказал известный полководец на ход исторического процесса. Ситуация также подкрепляется общим восприятием любой нации как «вечного» явления, в связи с чем особую роль играют те герои, которые относятся к наиболее отдаленным от сегодняшнего дня моментам прошлого.

Иным фактором, способствующим сохранению «исторического» конфликта между Грецией и Македонией, является своеобразный «дефицит» героев. Если крупные нации, имеющие многовековую исто-

рию, как правило, не имеют значительных проблем в поиске и оформлении известных личностей в качестве национальных героев, то менее крупные народы, в свою очередь, сталкиваются в этом вопросе с определенными трудностями. Поскольку Македонское государство получило свою независимость лишь в конце XX столетия, новообразованная нация имеет определенные проблемы в поиске персонажей, заслуживающих должного места в пантеоне героев. Подобный процесс поиска необходимых для существования нации как единого целого героев зачастую сопровождается как чрезмерной идеализацией той или иной личности, когда любая критика в ее сторону автоматически воспринимается как национальное оскорбление, так и определенной «мифологизацией», когда герою приписываются даже те заслуги, к которым он не имеет никакого отношения.

Важно отметить и еще один момент, который не касается напрямую греко-македонского вопроса, но особо характеризует ситуацию в региональном масштабе. Ввиду того, что современные государства Балканского полуострова являются относительно молодыми образованиями, наследниками югославской или еще более отдаленной по времени австрийской культуры, те относительно «молодые» национальные герои, которые включаются в пантеон современных государств, зачастую могут не вписываться в текущие культурные и национальные рамки. Если писатель, ученый, инженер, спортсмен считал себя югославом или же идентифицировал себя в качестве подданного австро-венгерского престола, или же просто жил и воспитывался в иной, но при этом не столь отдаленной во временном контексте, культуре, ценности которой современным обществом не разделяются, вопрос о принадлежности прошлого еще более усложняется. Все же одно дело, если страны и народы имеют противоречия вокруг героя, пусть и выдающегося, но жившего более двух тысяч лет назад, и совсем другое, когда конфликты возникают в связи с вопросом о принадлежности лиц, отстоящих от современности всего на несколько поколений. «Живая память» может являться дополнительным фактором возникновения разногласий между отдельными нациями.

Проблема понимания «другой» реальности, таким образом, является краеугольным камнем многочисленных конфликтов (включая и греко-македонский вопрос), возникающих на почве принадлежности прошлого. И как слушателям путешественника во времени в романе Г. Уэллса было трудно воспринять объяснение героя о существовании

тела в четырех измерениях, так и современному поколению трудно воспринять конструкцию, согласно которой любая текущая культура в своей сущности находится намного ближе к другим настоящим обществам, нежели к удаленным во времени государствам и цивилизациям, пусть и сделавшим немалый вклад в оформление этой самой культуры в ее нынешнем виде.

- ¹ Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000. С. 20.
- ² Савельева И.М., Полетаев А.В. История в системе социального знания // Способы постижения прошлого: Методология и теория исторической науки. М., 2011. С. 62.
- ³ Савельева И.М., Полетаев А.В. Функции истории. М., 2003. С. 33.
- ⁴ Савельева И.М., Полетаев А.В. Теория исторического знания. СПб., 2008. С. 373.
- ⁵ Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М., 2016.
- ⁶ Сквозников А.Н. Македония в конце XIX – начале XX столетия: «яблоко раздора» на Балканах // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2007. Т. 9. № 2. С. 486.
- ⁷ Савельева И.М., Полетаев А.В. Функции истории... С. 36.

Список литературы

- Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М., 2016.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. История в системе социального знания // Способы постижения прошлого: Методология и теория исторической науки. М., 2011.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. Теория исторического знания. СПб., 2008.
- Савельева И.М., Полетаев А.В. Функции истории. М., 2003.
- Сквозников А.Н. Македония в конце XIX – начале XX столетия: «яблоко раздора» на Балканах // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2007. Т. 9. № 2. С. 486–494.
- Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000.

**Конструирование национальной идентичности
в репрезентации операции «Буря» в Хорватии и Сербии**

Как известно, по окончании Югославских войн 1990-х годов появилось несколько новых государств с яркой национальной идентичностью. На данный момент наиболее сложные отношения наблюдаются между Сербией и Хорватией, почти двухсотлетнее противостояние которых¹ получило новый виток развития после разделения стран. Из-за языковой и культурной близости этих наций обе они находятся в постоянном поиске различий, которые бы формировали их национальную идентичность. В результате они противопоставляют себя друг другу при помощи определенных символов, которые особенно активно проявляются в дни памяти событий, связанных с военными действиями. Эти символы являются выразителями тех основ, на которых строятся идентичности двух наций.

То, как отмечается годовщина операции «Буря» – одного из самых кровопролитных событий за время войны – является показательным примером такой локальной активизации национализма в новообразованных балканских государствах. В данной работе будут рассмотрены основные параллели/противопоставления между Сербией и Хорватией, проявленные 5 августа 2018 г. во время памятных мероприятий этого дня. Для этого будут показаны основные элементы праздника или дня траура, связанные с национальной идентичностью этих народов: религиозная идентичность, принадлежность к славянской или австро-венгерской истории, позиционирование относительно Евросоюза и речи представителей власти.

Исследование данной темы необходимо для рассмотрения основных черт национальной идентичности в новых государствах. Это, в свою очередь, требуется для разрешения современных конфликтов, которые до сих пор играют большую роль в отношениях не только с балканскими, но и с другими странами.

Анализ проводится на основе теории памяти Алейды Ассман, изложенной ею в книге «Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика»². Эта книга до сих пор является одной из наиболее влиятельных в исследовании коллективной памяти. Методология формирования совместной памяти, выведенная автором на ос-

нове немецкого опыта восприятия Холокоста, представляется применимой к современной ситуации на Балканах.

Таким образом, данная работа ставит своей целью предложить обществу один из возможных способов улучшения международной обстановки на Балканах посредством использования методологии Алейды Ассман. Для этого будет рассмотрено, как выражается национальная идентичность рассматриваемых наций в день памяти операции «Буря» и какие ошибки, согласно правилам Ассман, были допущены при их выражении.

Государственные праздники и дни памяти – один из наиболее популярных и действенных способов формирования национальной идентичности. В этом смысле день памяти операции «Буря» не является исключением. Как и в другие подобные дни, в рамках коммеморации данного события не только декларируется национальная идентичность сербов и хорватов, но и ближайший вектор развития культурных контактов между государствами, а также выдвигаются требования и предложения по разрешению существующих конфликтов.

Для начала напомним, в чем состояла суть операции «Буря».

Впервые присутствие сербов на территории будущей Сербской Краины было зафиксировано в источниках еще до Османского нашествия и включения Хорватии в империю Габсбургов³. После нашествия их количество только увеличилось, поскольку сербы бежали от мусульманского владычества⁴. Постепенно, к XIX в., на фоне пробуждающейся национальной идентичности на Балканах сербы стали восприниматься как инородный элемент на исконно хорватских землях, что отражается в текстах идеологов хорватского национализма⁵. Постепенно различия интересов централизованного государства Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев выразилось в деятельности хорватских усташей. После подавления этого движения, революции и основания Социалистической Федеративной Республики Югославия этот конфликт интересов только продолжал расти и выражался в различных акциях, таких как Хорватская весна.

Суть операции «Буря» состояла во внезапном наступлении хорватских армии и полиции на новообразованное государство Республика Сербская Краина. В результате около 250 000 сербов были вынуждены покинуть территорию Хорватии⁶. В то же время в августе 1995 многие боснийцы эмигрировали из Сербии. По данным ООН, район столицы Республики Сербской Баня-Луки покинули около 11 000 человек,

также 21 000 боснийских мусульман бежали с территории Республики Западной Боснии⁷.

Анализ конструирования национальной идентичности предлагается начать с того, каким образом представляет себя сербская сторона в событиях рассматриваемого дня. Основной чертой сербской идентичности является создание образа жертвы с помощью публичного траура. Тем самым сербы пытаются оправдать приписываемую им (как общности) репутацию захватчика. В частности, характерны такие слоганы, как: «И сербы – жертвы», а также сами названия дня – день памяти изгнания сербов или день памяти страданий сербов в ходе операции «Буря».

Вероятно, с помощью этого Сербия оправдывается за военные преступления, совершенные сербской армией, а также политику многолетнего наказания хорватов за их прошлое усташей, что включало в себя в том числе этнические чистки в послевоенный период, а также агрессивную языковую политику⁸.

Если обратиться к правилам толерантного обращения с коллективной памятью, разработанными Ассман, то в подобной практике нарушаются сразу два принципа: запрет на оправдание одной вины за счет другой и запрет на конкуренцию жертвенности⁹. Несмотря на декларируемые представителями сербских властей попытки налаживания диалога, они, напротив, подогревают ситуацию. Таким образом, существующая практика является губительной для международных отношений.

С другой стороны, Хорватия призывает сербов признать прошлые ошибки, чтобы, как утверждают ее представители власти, подготовить почву для будущего диалога по подобию Евросоюза¹⁰. Однако сами хорваты отказываются признавать военные преступления, совершенные в ходе операции «Буря». Более того, для Хорватии это национальный праздник – День Победы и Благодарности Отчизне. Это приводит не к созданию общих воспоминаний, а к разъединению наций, той же самой конкуренции жертвенности. Кроме того, со стороны Хорватии нарушается различие между фактами и воспоминаниями¹¹, когда она объявляет об освобождении исконно хорватских земель от сербских захватчиков. Как указывалось ранее, сербское население проживало на этой территории на протяжении нескольких веков. Это, с одной стороны, ни в коем случае не умаляет права Хорватии на эти земли. В

то же время это опровергает факт захвата территорий сербами, а значит и основную идеологическую парадигму данного праздника.

Следующим знаком сербской национальной идентичности является публичное моление. Помимо участия представителей Сербской Православной Церкви, в первых рядах молящихся всегда присутствуют и работники сферы высшего государственного управления. Религиозные обряды в этот день выполняют несколько функций в формировании идентичности. Во-первых, с их помощью подчеркивается ранее описанный образ жертвы. Во-вторых, с помощью него акцентируется принадлежность к православному миру. Наконец, православие, в свою очередь, воспринимается как настоящая славянская религия, что также подчеркивает славянские корни. На них указывают и национальные костюмы, которые носят работники сцены.

Из самоидентификации сербов как славян следует их современное стремление к панславизму. Как явствует из речей и заметок блогеров¹², Сербия берет на себя роль будущего центра объединения славян, опираясь при этом на еще югославские методы языкового и культурного объединения, призывая хорватов признать языковое единство и перестать праздновать «чужое горе».

Со своей стороны, Хорватия использует противоположные знаки идентификации. Так, на праздновании Дня Победы присутствуют представители католического духовенства. Как и православные священники в Сербии, они выполняют несколько функций в самоопределении хорватов. Во-первых, они играют роль оппозиции православию своих соседей. Во-вторых, с помощью присутствия традиционной западноевропейской ветви христианства Хорватия подчеркивает свою давнюю связь со странами Европейского Союза. Ту же функцию выполняют и солдаты в традиционной военной форме Австро-Венгрии (противопоставленные славянским народным костюмам в Сербии).

Тем не менее перечисленные ранее символы, хотя и являются важной основой национальной идентичности хорватов, занимают сравнительно незначительное место в праздновании годовщины операции «Буря». Более значимым для этого дня является демонстрация военной мощи Хорватии. Это происходит посредством показа техники союзников (в 2018 г. были продемонстрированы израильские самолеты), а также солдат уже в современной военной форме, несущих государственные флаги. Эти знаки позволяют хорватской стороне выразить свою позицию победителя в войне 1990-х годов, что, в свою оче-

редь, позволяет им поучать бывшего «агрессора» Сербию и призывать сербов к миру¹³.

Особенно интересно отметить, что в дискурсе хорватов сочетаются мотивы победы и жертвенности. Будучи жертвой Сербии как главной республики бывшей Югославии, хорваты воспринимают себя как победителей, которые смогли остановить агрессора¹⁴.

Заканчивая данную работу, хотелось бы отметить, что в ее цели не входило обвинение или вынесение какого-либо вердикта относительно политики рассматриваемых стран. В данной статье была предпринята попытка показать, во-первых, на каких основных элементах выстраиваются национальные идентичности сербов и хорватов. Во-вторых, было выявлено, каким образом рассмотренные идентичности конфликтуют друг с другом.

В результате можно констатировать, что обе страны воспринимают себя как жертву, что мешает наладить взаимодействие между ними. Взаимные требования признать преступления прошлого приводят к конкуренции жертвенности и, соответственно, не дают создать общую коллективную память о войне 1990-х годов.

Это приводит к попыткам противопоставления наций друг другу: православная славянская Сербия, проигравшая в войне, и католическая европейская Хорватия-победитель. Эти элементы и становятся основными для формирования их идентичностей, которые, как видно, находятся в оппозиции друг другу.

Также было показано, что, как минимум, для этих двух стран события войны 1990-х годов становятся основой, на которой они строят свою идентичность. И в этом лежит причина специфики данного региона, поскольку, как указывает Ассман, для большинства остальных стран Европы основой идентичности служит память о Второй мировой войне. Анализ национальной идентичности сербов и хорватов, завязанный на травматических воспоминаниях о войне, может послужить началом для исследования практик памяти помимо Холокоста, а также основой для разрешения сложившихся претензий и притязаний стран друг к другу.

Таким образом, наше исследование является только началом для последующего анализа современной политической обстановки на Балканах с позиции изучения коллективной памяти. Остается только выразить надежду на использование данной методологии для разрешения существующих конфликтов.

- ¹ Считается, что начало хорватского национализма было положено в XIX в. В это же время появляются первые требования выселить сербов с территории Хорватии. См.: *Fresl T. Faze integracije hrvatske nacije // Pravnik: časopis za pravna i društvena pitanja*. 2008. Т. 42. № 86. С. 129–130.
- ² *Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова М., 2014.*
- ³ *Раннефеодальные государства на Балканах VI–XII вв. / отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1985. С. 194.*
- ⁴ *Костућ Л. Спорне територије Срба и Хрвата. Београд, 1990. С. 206.*
- ⁵ *Holjevac Ž. Jezik i nacija u Hrvatskim i srpskim nacionalnim ideologijama: Starčevićeva polemika iz 1952 godine // Migracijske teme*. 1999. Т. 3. № 15. С. 291.
- ⁶ *Sedamnaest godina od Oluje // Radio-televizija Vojvodine*. http://www.rtv.rs/sr_lat/drustvo/sedamnaest-godina-od-oluje_334529.html (дата обращения 27.02.2019).
- ⁷ Доклад генерального секретаря, представленный в соответствии с резолюцией 1009 (1995) Совета Безопасности. 25 августа 1995. <https://undocs.org/S/1995/730> (дата обращения 27.02.2019).
- ⁸ *Petrović J. Jezička politika i ideologija jugoslovenstva u (među) ratnom periodu // Monitor ISH XI/1*. 2009. С. 46–47.
- ⁹ *Ассман А. Указ соч. С. 293.*
- ¹⁰ *Kolinda sva u crnom i još nekoliko detalja vezanih za hrvatsko obeležavanje "Oluje" // Telegraf*. <https://www.telegraf.rs/vesti/jugosfera/2980891-kolinda-sva-u-crnom-i-jos-nekoliko-detalja-vezanih-za-hrvatsko-obelazavanje-oluje-foto-video> (дата обращения 28.02.2019).
- ¹¹ Там же. С. 167.
- ¹² Например: *Malagurski uputio posebnu poruku Hrvatima // Sputnik Srbija*. <https://rs-lat.sputniknews.com/zivot/201808031116774476-Malagurski-Hrvati-poruka/> (дата обращения 28.02.2019).
- ¹³ *Kolinda sva u crnom i još nekoliko detalja vezanih za hrvatsko obeležavanje "Oluje" // Telegraf*. <https://www.telegraf.rs/vesti/jugosfera/2980891-kolinda-sva-u-crnom-i-jos-nekoliko-detalja-vezanih-za-hrvatsko-obelazavanje-oluje-foto-video> (дата обращения 28.02.2019).
- ¹⁴ Там же.

Список литературы

Fresl T. Faze integracije hrvatske nacije // Pravnik: časopis za pravna i društvena pitanja. 2008. Т. 42. № 86. С. 123–140.

- Holjevac Ž.* Jezik i nacija u Hrvatskim i srpskim nacionalnim ideologijama: Starčevićeva polemika iz 1952. godine // Migracijske teme. 1999. Т. 3. № 15. С. 289–321.
- Kolinda sva u crnom i još nekoliko detalja vezanih za hrvatsko obeležavanje “Oluje” // Telegraf. <https://www.telegraf.rs/vesti/jugosfera/2980891-kolinda-sva-u-crnom-i-jos-nekoliko-detolja-vezanih-za-hrvatsko-obelazavanje-oluje-foto-video>
- Космућ Л.* Спорне територије Срба и Хрвата. Београд, 1990.
- Malagurski uputio posebnu poruku Hrvatima // Sputnik Srbija. <https://rs-lat.sputniknews.com/zivot/201808031116774476-Malagurski-Hrvati-poruka/>
- Petrović J.* Jezička politika i ideologija jugoslovenstva u (među) ratnom periodu // Monitor ISH XI/1. 2009. С. 35–54.
- Sedamnaest godina od Oluje // Radio-televizija Vojvodine. http://www.rtv.rs/sr_lat/drustvo/sedamnaest-godina-od-oluje_334529.html
- Ассман А.* Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова. М., 2014.
- Доклад генерального секретаря, представленный в соответствии с резолюцией 1009 (1995) Совета Безопасности. 25 августа 1995. <https://undocs.org/S/1995/730>
- Раннефеодальные государства на Балканах. VI–XII вв. / отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1985.

Этническая идентичность греков и эстонцев Красной Поляны

В XXI в. этническая идентичность продолжает оставаться серьезным фактором в жизни общества. Не оправдались высказывавшиеся ранее предположения о том, что этничность «зачахнет» под натиском глобализации, которая захлестнет все стороны жизни людей самых отдаленных от ее источника краев ойкумены. В современной России нередко заметную роль в экономической и политической повседневности играют общественные объединения, формирующиеся на базе общей этнической (этноконфессиональной) самоидентификации их членов. Консолидируя вокруг себя значительные группы людей, они выступают в гражданско-правовом и политическом поле как самостоятельные субъекты, формулирующие и отстаивающие собственные требования по отношению к властям и обществу. Подобные явления фиксируются не только на уровне отдельных городов, но и целых регионов. Таким образом, этническая идентичность выступает одним из сильнейших средств объединения людей. Представления о единых этнических корнях, общих этнокультурных традициях развиваются активистами этих сообществ и служат для дальнейшего сплочения людей вокруг созданной системы образов, знаний и идей.

Исследование указанных процессов методами полевой этнографии дают весьма ценные результаты. Продолжительные свободные беседы с информантами, наравне с методом включенного наблюдения, позволяют сформировать общую картину рассматриваемого объекта совместными усилиями исследователя и исследуемых. В итоге, полученные с помощью такого подхода данные можно анализировать с разных позиций, расширяя наши представления как о конкретном случае проявления фактора этнической идентичности в общественной жизни, так и о сущности самого механизма включения этнической самоидентификации в различных бытовых ситуациях, в которых оказывается человек.

В июле 2018 г. сотрудники и студенты кафедры этнографии и антропологии Института истории СПбГУ проводили полевое исследование на территории города-курорта Сочи Краснодарского края. Тематика исследования была довольно широка, и в число исследуемых объектов вошли группы греков и эстонцев, проживающих в пределах по-

селка городского типа Красная Поляна. В данном конкретном случае целью исследования было установить степень сохранности их этнокультурного наследия в сфере материальной и духовной культуры, значение для них собственной этнической идентичности и наиболее характерные случаи ее актуализации.

В ходе работы были опрошены 10 греков в возрасте от 30 до 86 лет и 13 информантов-эстонцев в возрасте от 34 до 85 лет, с некоторыми из них было проведено более одного интервью. В качестве дополнительных источников информации привлекались материалы Дома-музея А.Х. Таммсааре в поселке Эстосадок; материалы, представленные на сайте Греческого общества пос. Красная Поляна «Патрида»¹, группы в социальной сети ВКонтакте «Молодежная греческая организация «ПАТРИДА»»², а также данные похозяйственных книг поселка Красная Поляна.

Красная Поляна представляет собой поселок городского типа, расположенный в 64 км к юго-востоку от Центрального Сочи на высоте около 500 метров над уровнем моря, вдоль берегов среднего течения реки Мзымта. Согласно проведенной оценке численности населения по муниципальным образованиям Краснодарского края на 1 января 2018 г. в населенном пункте постоянно проживало 4789 человек³.

Необходимо отметить, что эти данные далеко неполные, а численность наличного населения значительно превышает официальный показатель. При этом речь идет не о туристах, а о трудовых мигрантах, некоторые из которых при успешном устройстве на работу превращаются практически в постоянных жителей. На этом фоне данные о численности греков и эстонцев в поселке установить трудно. Официальная статистика по этническим группам отсутствует. По оценке представителей греческой общественной организации «Патрида» в Красной Поляне насчитывается около 1000 греков, при этом делается оговорка, что в это число входят вообще «лица греческого происхождения»: хотя бы один из родителей считается этническим греком⁴. Отсутствие массовых данных по эстонскому населению вынуждает вновь обратиться к подобной системе приблизительной оценки. Согласно мнениям, высказанным несколькими нашими информантами⁵, и записям в похозяйственных книгах, можно предположить, что численность людей, имеющих эстонские корни, составляет около 200 жителей.

Несмотря на высокую степень неточности приведенных показателей, они все же важны для данной работы, так как иллюстрируют от-

носительное соотношение численности двух групп. Масштаб этого различия хорошо ощущается их представителями.

Эстонцы воспринимают себя как «распыленное» сообщество, быстро исчезающее из-за своей малочисленности, редких контактов между собой⁶.

Греки, напротив, воспринимают себя частью более крупной общности – «греки Сочи», «греки Краснодарского края». Они отмечают большое количество контактов в своей этнической среде, эти отношения могут носить дружеский и деловой характер (иногда и то, и другое)⁷. Это является мощным фактором укрепления идентичности, ее более частой актуализации и возникновению у людей более отчетливого образа своей обособленной группы, члены которой наделяются особыми оценочными характеристиками. Вполне типичны высказывания такого рода: «грек грека не станет обманывать», «грек понимает грека», «если идти к врачу, то лучше к знакомому греку». Образ грека связывается с такими качествами, как предприимчивость, жизнерадостность, общительность, религиозность. С одной стороны, это «живчик», полный энергии, постоянно строящий и реализующий различные планы. С другой стороны, это верный религиозным традициям православный христианин, достаточно консервативный в отношении устройства семейной жизни. Характерно, что оценки греков и эстонцев в этом вопросе в значительной степени совпадают.

Современного образа эстонца Красной Поляны практически не существует. Представители обеих этнических групп указывают лишь отдельные черты, связанные со стереотипами представлений об эстонцах XX в.: гордые, трудолюбивые, молчаливые, немного замкнутые, при этом одаренные в музыкальном отношении, любящие петь и танцевать⁸.

Заметно, что оба образа формировались в противопоставлении друг другу. Этому способствовали такие факторы, как продолжительное раздельное проживание двух групп и различия в устройстве семейной экономики. Долгое время основная часть эстонцев жила на территории поселка Эстосадок, а греки – в центральной части Красной Поляны. Автономность проживания ослабела лишь в последние десятилетия XX в. В поздний советский период эстонские семьи жили в основном за счет работы в колхозе и обработки приусадебного участка, продукцию которого они большей частью потребляли сами. Для греков важным подспорьем всегда была торговля: овощи, фрукты,

орехи, ягоды. Вероятно, что именно с этим связаны образ грека как «сельского предпринимателя» и образ упорно трудящегося на своей земле эстонца.

Для греков их идентичность также актуальна в экономической сфере. В Красной Поляне работает немало кафе, магазинов и мини-гостиниц, носящих греческие названия и имеющих в своем оформлении элементы, отождествляющиеся с Грецией, греческой культурой: греческий флаг, узоры и рисунки, напоминающие стиль древнегреческих амфор и так далее. Благодаря такой предпринимательской стратегии потенциального клиента привлекают внешней экзотикой, при этом владелец-грек будет стремиться подчеркнуть, что это не просто декор, а часть его национальной культуры, что все вокруг аутентично. Кроме того, всюду продвигается мысль, что «греческое» равно «высокого качества», и не важно, что речь может идти о товаре, закупленном на общем складе. Эта позиция совпадает с мнением самих греков о том, что из них получаются более квалифицированные специалисты во многих областях: образование, медицина, строительство, кулинария, танцевальное искусство⁹.

Личные истории и свидетельства информантов-эстонцев дают основания утверждать, что их идентичность сильно ослабла за первые десятилетия XXI в. По воспоминаниям сотрудников дома культуры и Дома-музея А.Х. Таммсааре в Эстосадке, еще в 1990-е и начале 2000-х годов наблюдался подъем интереса к эстонской культуре и своим этническим корням¹⁰. Некоторые из местных жителей даже пожелали вернуться на прежнюю родину. Существовала идея пригласить из Эстонии учителя для организации курсов изучения родного языка для взрослых и детей, однако воплотить замысел в жизнь не удалось. И все-таки количество мероприятий, актуализирующих этническую идентичность, возросло. Например, проводились народные праздники, обязательными элементами которых были эстонские песни и танцы, традиционные блюда, фольклорный коллектив в национальных костюмах.

Обратные тенденции стали проявляться с конца 2000-х годов, когда экономика Красной Поляны, а вместе с ней и образ жизни ее жителей, стали стремительно меняться. Строительство олимпийских объектов и горных курортов полностью изменило структуру занятости населения и экономику отдельных семей. По словам эстонских информантов, для их прежнего образа жизни было очень важно ведение подсобного хозяйства: огородничество, садоводство и содержание

крупного и мелкого рогатого скота¹¹. В новых условиях это стало невозможно. Далеко не все люди трудоспособного возраста смогли найти себе место в туристической сфере и были вынуждены искать работу в других частях Сочи и даже за его пределами. Красная Поляна перестала быть небольшим сельским поселением «в глубинке».

В результате активизировавшиеся миграционные процессы окончательно «размыли» ядро территории расселения эстонцев в пределах поселка. И это напрямую сказалось на репертуаре местных учреждений культуры, который стал либо этнически нейтральным, либо почти не фокусировался на эстонской культуре. Важно и то, что сравнительно небольшой уровень заработной платы в культурных организациях отталкивает от работы в них людей молодого возраста, которые могли бы «влиять свежую кровь» в процесс «эстонского ренессанса».

Ситуация, связанная с деятельностью греческих культурных и общественных организаций сложилась иначе. Центром борьбы за сохранение национальных традиций и самосознания выступает «Греческое общество поселка Красная Поляна “Патрида”», целью которого является сохранение этнической идентичности греков черноморского побережья¹². Основными средствами достижения поставленной цели является организация массовых культурных и спортивных мероприятий. Они устраивают ежегодные праздники, такие как День святого Георгия. Немаловажно, что эти события четко идентифицируются как элемент национальных традиций, они приурочены к особым местам, связанным с историей общин греческих поселенцев, и содержат особые ритуалы.

При участии «Патриды» работает детский фольклорный музыкальный коллектив, в местной общеобразовательной школе имеются курсы греческого языка. Сильным средством актуализации идентичности является организация туристических поездок в Турцию (Трабзон – малая родина предков местных греков) и Грецию.

По словам активистов «Патриды», ими сейчас разрабатывается проект по созданию генеалогических древ максимально возможного числа греческих семей Красной Поляны и всего Сочи. В организации состоит много молодых людей, для которых греческая культура является не просто частью истории, прошлого, а живым явлением, которое необходимо развивать. В этом отношении они считают допустимым возрождение забытых традиций, которое во многих случаях является их созданием почти «с нуля» или творческой переработкой исторических и этнографических материалов из разных источников. Такое коллективное

конструирование традиций эффективно сплачивает участников процесса, привлекает к их деятельности новых людей и несомненно укрепляет в греках чувство собственной этнической идентичности.

Полученные в ходе исследования данные показали, что одни и те же факторы могут влиять на сохранение этнической идентичности разным образом. Компактное проживание членов этнической общности имеет важное, но далеко не решающее значение в условиях развитых средств связи и транспортных коммуникаций. Так, рассеянность греков по всему городу Сочи совершенно не мешает им общаться и собираться на общие мероприятия.

Экономические факторы тоже демонстрируют различные эффекты. В случае с эстонцами разрушение привычного хозяйства привело к их дальнейшему разобщению как этнической общности. Греки же, напротив, сумели включить свою этничность в экономическую деятельность в качестве бренда. Деловые связи между греками также способствуют усилению их этнического самосознания.

И самой плодотворной сферой для актуализации этнического самосознания, для его укрепления является культурная деятельность. Свобода творчества, ориентация не только на сохранение исторических корней, но и на формирование новых традиций – все это дало хорошие результаты в случае с греками. Важно, что организаторами этой деятельности часто выступают молодые люди, и соответственно, многие мероприятия ориентированы на молодежь и детей. Это должно обеспечить более надежное будущее для подобных начинаний.

Подводя общий итог, на примере греков и эстонцев поселка Красная Поляна можно заключить, что этническая идентичность находит для себя ниши существования и в условиях современной динамично развивающейся городской агломерации. Целенаправленное укрепление и актуализация своей идентичности этнической группой может предоставить ее членам целый ряд преимуществ в социально-экономической, культурной, правовой сфере. Это также делает более комфортными условия жизни отдельных представителей группы, открывая им дополнительные возможности для самореализации и проведения досуга.

Позитивное восприятие своей этнической идентичности, ощущение своей культуры как самодостаточной, защищенной должно также снижать вероятность социальных и межэтнических конфликтов в обществе в целом.

- ¹ ГО «Патрида» – СГОО Греческая общественная организация поселка Красная поляна «Патрида». <http://gopatrida.ru//> (дата обращения 18.10.2018).
- ² Молодежная греческая организация «ПАТРИДА». https://vk.com/mgo_patrida (дата обращения 17.10.2018).
- ³ Оценка численности населения на 1 января 2018 года по муниципальным образованиям Краснодарского края.
http://krsdstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/krsdstat/resources/b98c9c8044d9a869b7d6bfde4cdebdf4/%D0%9E%D1%86%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%B0+%D1%87%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8_01.01.2018.htm (дата обращения 18.10.2018).
- ⁴ Полевые материалы автора (ПМА). Экспедиция в город-курорт Сочи. Июль 2018 г.
- ⁵ Полевые материалы (ПМ) А.А. Кузнецовой. Экспедиция в город-курорт Сочи. Июль 2018 г. Тетрадь полевых записей (ТПЗ). Л. 9.
- ⁶ ПМА. Сочи. Июль 2018 г.
- ⁷ ПМ А.А. Кузнецовой. Сочи. Июль 2018 г. ТПЗ. Л. 10–11.
- ⁸ ПМ А.А. Кузнецовой. Сочи. Июль 2018 г. ТПЗ. Л. 8–9.
- ⁹ ПМА. Сочи. Июль 2018 г.
- ¹⁰ ПМ А.В. Тишко. Экспедиция в город-курорт Сочи. Июль 2018 г. Тетрадь полевых записей. Л. 7–7об.
- ¹¹ ПМА. Сочи. Июль 2018 г.
- ¹² ПМ А.А. Кузнецовой. Сочи. Июль 2018 г. ТПЗ. Л. 7.

Список литературы

ГО «Патрида» – СГОО Греческая общественная организация поселка Красная поляна «Патрида». <http://gopatrida.ru//>
 Молодежная греческая организация «ПАТРИДА». https://vk.com/mgo_patrida
 Оценка численности населения на 1 января 2018 года по муниципальным образованиям Краснодарского края:
http://krsdstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/krsdstat/resources/b98c9c8044d9a869b7d6bfde4cdebdf4/%D0%9E%D1%86%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%B0+%D1%87%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8_01.01.2018.htm

**Польское поселение Адамполь-Полонезкёй:
трансформация локальной идентичности
(вторая половина XIX – XX в.)**

Изучение идентичности можно отнести к наиболее актуальным темам современных социально-гуманитарных исследований¹. В условиях глобализации наблюдаются обратные тенденции, связанные с глокализацией и регионализацией, что выводит на первый план в научных исследованиях наряду с уже традиционными типами идентичности – этнической, гендерной, персональной – проблему локальной (региональной) идентичности или место-идентичности. Ее актуализацию в последнее время фиксируют многие исследования, отмечая, как последовательно растет доля людей, идентифицирующих себя с жителями своего города, поселка или села².

Изучение локальных идентичностей имеет не только теоретическое значение, но нацелено на решение практических проблем, таких как развитие местных сообществ, повышение уровня солидаризации в сообществах, экономическое развитие территории и брендинг территорий и т.д.

Одним из свидетельств этому может служить, например, тот факт, что Google Scholar за период 2014–2018 гг. по ключевым словам «Place-Identity» индексирует 13 900 ссылок, причем 5520 только за 2017–2018 гг.³

При этом понятие идентичности не имеет универсального определения, трактуется по-разному в рамках различных научных дисциплин и направлений. Кроме того, сравнительно новое понятие место-идентичности (Place-Identity) требует уточнения, в том числе в соотношении с такими понятиями, как территориальная, региональная и локальная идентичность.

Территориальная идентичность представляет собой переживаемое или осознаваемое чувство территориальной принадлежности человека. Территориальная идентичность проявляется и фиксируется на различных уровнях – как государственная, республиканская, региональная (провинциальная).

Локальную идентичность или место-идентичность, в интерпретации А.Г. Истомина и С.И. Лебедева, можно отнести к одному из уровней

территориальной идентичности⁴. Это идентификация человека (группы) с местным сообществом, традиционно тесно сопряженная с определенными чувствами в отношении данного места (локации)⁵ (любви, гордости, сопричастности к событиям и проч.). Отмечается многомерность и многозначность локальной идентичности как идентичности, «привязанной» к месту проживания социальных групп, и как частного случая коллективных идентичностей⁶.

Место-идентичность, являясь разновидностью идентичности коллективной, социальной (social identity), выступает механизмом солидаризации индивидов. В то же время чем меньше общность, чем меньше локация, тем теснее социальное взаимодействие и прочнее связи между индивидами. Такое взаимодействие в большей мере опирается на эмоциональное отношение, тогда как при соотнесении с крупными социальными объектами возрастает роль рационального и рефлексивного отношения⁷.

Целью нашего исследования стало изучение локальной или место-идентичности на примере уникального этнотерриториального сообщества – жителей польской деревни Полонезкёй, до 1908 г. – Адамполь, расположенной в Турции, в пригороде Стамбула и основанной польскими мигрантами в 1842 г.

Задачи исследования:

- определить основные этапы в изменении локальной/место-идентичности жителей польской деревни,
- выявить содержание локальной/место-идентичности на каждом из этапов.

По определению Самюэля Хантингтона, идентичность – это «неотчетливая», представляющая собой «неявное множество, не поддающееся строгому определению и не подвластное стандартным методам измерения»⁸. Таким образом, методология для понимания место-идентичности в основном предполагает обращение к качественным методам, таким как интервью, включенное наблюдение, дискурс-анализ и др.

В нашем исследовании мы использовали метод компаративного анализа различного рода источников. Это мемуарные источники (Записки М. Чайковского (Садук-Паши)⁹, официальные нормативно-правовые документы, регламентировавшие положение жителей деревни и статус самого поселения, автобиографические материалы жителей польской деревни, материалы сети Интернет (официальные

сайты Полонезкёя, форумы поляков проживающих в деревне и в Турции в целом, блоги и т.п.)¹⁰, интервью с жителями Полонезкёй, собранные исследователями из Турции и Польши¹¹.

Обратимся к истории формирования и развития поселения и попытаемся проследить, как с изменением места менялось его восприятие жителями, в какой степени ощущалась сопричастность с ним, как трансформировалась локальная идентичность и какие факторы определили эти изменения.

Проведенный анализ позволяет говорить о том, что место-идентичность жителей польской деревни в своем развитии прошла несколько этапов и изменялась вслед за изменением самого места.

Первый этап – 1842–1910-е годы – временное поселение

События, связанные с разделом Польши (завершившимся в 1795 г.)¹², а затем с поражением восстания подхорунжих 1830–1831 гг., оказали существенное влияние на миграцию польского населения за пределы своей исторической территории. Помимо европейских стран, охотно принимала поляков Османская Империя, используя их научные знания, военный и политический опыт. Лидеры польского национального движения во главе с А. Чарторыйским рассматривали Османскую империю как союзника в борьбе с Россией и своеобразный плацдарм для освобождения Польши. С его именем связано и достижение соглашения с турецкой стороной об образовании польских поселений на территории Османской империи¹³.

В 1841 г. в качестве полномочного представителя князя А. Чарторыйского в Турцию прибыл Михаил Чайковский¹⁴. Получив разрешение от султана на создание польского поселения, он в 1842 г. арендует у монахов-лазаристов земли в окрестностях Стамбула и создает польскую колонию Адамполь (что явилось своего рода благодарностью князю Адаму Чарторыйскому)¹⁵.

М. Чайковский и последующие авторы неоднократно подчеркивали временный характер поселения, рассматривали его как убежище до момента восстановления независимости Польши. По сути Адамполь воспринимался как польский «остров», часть территории Польши, но за ее пределами.

В 1842 г. в деревне проживало лишь 12 чел. Постепенно число поселенцев увеличивается, к 1843 г. число жителей польской деревни

составило 19 чел., часть которых были выкуплены А. Чарторийским из турецкого плена. Адамполь притягивает польских мигрантов из Европы¹⁶. Каждое следующее национально-освободительное восстание поляков давало новых переселенцев. В период 1848–1851 гг. сюда переселилось более 100 чел. После Крымской войны в Полонезкёй переселяются, согласно разным источникам, от 38 до 58 поляков, воевавших в Османской армии. Кроме того, еще около 150 польских солдат – участников Крымской войны – переселяются сюда в 1859 г.¹⁷

Очередной мощный поток переселенцев дало восстание в Польше 1863 г. В поселение прибывает группа молодых и образованных иммигрантов. В 1863 г. в колонии уже проживало 100 польских семей. К концу XIX – началу XX в. число жителей поселения насчитывало более 220 чел.¹⁸

В то же время происходит постепенная интеграция польского населения в социальное и правовое пространство Османской империи. Указом Абдул-Меджида I польские переселенцы, находящиеся на действительной военной службе в Османской империи или состоявшие на ней в прошлом, а также члены их семей освобождались от налогообложения. Польские поселения были уравнены в правах с турецкими, на них распространялась османская система управления. Но при этом жителем Адамполя мог быть только поляк или в исключительных случаях славянин и католик. Купля-продажа земли в поселении могла совершаться только между поляками¹⁹, что исключало проникновение в локальное сообщество представителей других этнических или конфессиональных групп.

Такое правовое положение польской общины способствовало, с одной стороны, интеграции в турецкое социальное и правовое пространство, а с другой – поддерживало и сохраняло польскую этническую и конфессиональную идентичность²⁰. Польская колония в Османской империи была своего рода первым опытом компактного поселения за пределами Польши. Вместе с тем ее отличало весьма необычное положение в административной структуре Османской империи из-за ее особого статуса.

Таким образом, на первом этапе деревня воспринимается поселенцами как «временное убежище», жители продолжают идентифицировать себя с Польшей и слабо связаны с локацией.

Второй этап – (1910–1940-е годы): от Адамполя к Полонезкёй

На втором этапе временный характер поселения меняется на постоянный. Часть жителей деревни родились уже здесь и знали о Польше лишь по рассказам. Кроме того, закреплению поляков в деревне способствовали политические и юридические преобразования.

После создания республики в Турции в 1923 г. за поселением было закреплено официальное название «Полонезкёй» (Polonezköy). В 1938 г. жители деревни получают гражданство Турецкой Республики. На них стали распространяться общие для всех граждан обязанности, в том числе и уплата налогов, что еще больше прикрепило их к локации.

Поменялась и языковая среда – реформа образования, перевод турецкого языка на латинский алфавит и обязательное школьное образование закрепляют турецкий как язык делового общения, а польский, в свою очередь, как повседневный. Закрепление польской общины и, соответственно, формирование у нее нового восприятия места как собственной территории подтверждается и тем фактом, что после обретения Польшей независимости в 1918 г. лишь немногие возвращаются на историческую родину, но большая часть жителей – около 200 чел., остаются в Полонезкёе²¹.

Таким образом, локальная или место-идентичность жителей деревни на втором этапе переходит к осознанию своей связи с местом, восприятию его как польского анклава в Турции и их дальнейшей тюркизации.

Третий этап (1950–1980-е годы): от польской деревни к пригороду Стамбула

На следующем этапе изменения в характере локации связаны, прежде всего, с экономическими и технико-технологическими причинами, а также началом этнодемографических трансформаций в Полонезкёй. В 1950–1960-е годы – экономический кризис, государственная политика и развитие коммуникаций меняет локацию. Часть жителей уезжают на заработки за пределы деревни, строительство дороги связывает Полонезкёй со Стамбулом, значительно приближая ее к столице. На смену сельскому хозяйству постепенно приходит туризм. Важным шагом стала передача собственности на землю жителям деревни, что привело к активной ее продаже. Часть польских жителей продают

землю и покидают деревню. На их место в деревню стали переселяться турки и к 1975 г. здесь было уже 10 турецких ферм. Население Полонезкёй постепенно тюркизируется.

1970–1980-е годы в деревне наблюдается усиление коммерциализации, сокращение польского населения, место-идентичность дрейфует от состояния польского сельского анклава до пригорода Стамбула.

Четвертый этап (1990-е – начало 2000-х годов) – от пригорода к центру культурного туризма

На рубеже XX–XXI вв. Полонезкёй окончательно превращается в рекреационную территорию для жителей Стамбула, в своеобразный «заповедник» с польским колоритом, идет по пути коммодификации. Такие элементы локации, как дома в польском стиле, традиционная польская еда, места общественного сбора, некоторые аспекты деревенской жизни в Полонезкёй сохраняются и воспроизводятся преимущественно для привлечения туристов.

Две трети населения уже представлены турками, в поселении наряду с костелом есть мечеть, преподавание в школе ведется на турецком языке. Но на должность мухтара – главы администрации Полонезкёя – традиционно избирается поляк, празднуются польские национальные и религиозные праздники, изучается польский язык, сохраняются билингвистические топонимы. Место-идентичность жителей деревни, в первую очередь той ее части, которая идентифицирует себя как поляки (это примерно треть), построена на восприятии себя как жителей центра культурного туризма.

Таким образом, исследование показало, что локальная идентичность не является статичной. Рассмотрение ее в динамике на протяжении длительного исторического периода позволяет увидеть, как с изменением локации меняется восприятие жителями себя в контексте места.

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество / пер с англ.; под ред. В.Л. Иноземцева. М., 2005. С. 113.

² Козырева П.М. Современная конфигурация идентификаций и роль доверия в ее формировании // Социологические исследования. 2008. № 5. С. 32.

³ Google Scholar «Place-Identity». <http://scholar.google.com> (дата обращения 12.09.2018).

- ⁴ *Истомин А.Г., Лебедев С.И.* Локальная идентичность жителей города Белгорода (по материалам качественного исследования) // Научный результат. Серия: Социология и управление. 2015. Т. 1. № 2 (4). С. 14.
- ⁵ Там же.
- ⁶ *Евстифеев Р.В.* Исследования локальных идентичностей: теоретические подходы и перспективы направления // Социология и управление. 2017. № 2. Т. 3. С. 3–9.
- ⁷ *Козырева П.М.* Указ. соч. С. 32.
- ⁸ *Хантингтон С.* Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 50.
- ⁹ *Чайковский М.* Записки // Русская старина. 1900. Т. 104. 10. С. 225–226. [http://iht.univ.kiev.ua/library/ks/1891/pdf/kiivskaya-starina-1891-1-B-\(2704-2736\).pdf](http://iht.univ.kiev.ua/library/ks/1891/pdf/kiivskaya-starina-1891-1-B-(2704-2736).pdf) (дата обращения 01.09.2018).
- ¹⁰ *Adampol-Polonezkoy.* Wspomnienia i niezapomniane chwile z dzieciństwa. Lata 70-te 20.01.2014. <http://adampol-polonezkoy.blogspot.com/2014/01/dzien-babci-i-dziadka-wspomnienia.html> (дата обращения 10.09.2018); *Adampol-Polonezkoy.* Morze czarne, małże i zmiany 11.09.2017. <http://adampol-polonezkoy.blogspot.com/2017/09/morze-czarne-maze-i-zmiany.html> (дата обращения 10.09.2018).
- ¹¹ *Latka J.S.* Polonezköy – Adampol: Cennetten bir Köşe. İstanbul, 1992; *Dopierala K.* Adampol-Polonezköy: z dziejów Polaków w Turcji // Historia – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria Historia. 1983; *Antonowicz-Bauer L., Santepe Y.* Polonezköyü: Adampol. İstanbul Kütüphanesi, 1990; *Bayazoğlu Ü.* Polonezköy: Yurtiçindeki Yurt Dışı, Şehir: Kent Kültürü Dergisi, 1987; *Kaya M.* Polonez Köy'ün Sosyo-ekonomik Gelişimi / Unpublished MA thesis, İstanbul Üniversitesi, Turkey. İstanbul, 1994; и др.
- ¹² Конвенция относительно раздела Польши, заключенная между Россией и Пруссией, при участии Австрии // Разделы Польши и дипломатия Екатерины II: 1772, 1793, 1795. М., 1994. <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Polen/XVIII/1760-1780/Stegniy/1-20/7.phtml?id=10875> (дата обращения 26.09.2018).
- ¹³ *Жуков К.А.* Поляки в Османской империи и Россия (60–70-е гг. XIX в.) // Проблемы национальной стратегии. 2015. № 6 (33). С. 187.
- ¹⁴ Там же. С. 189.
- ¹⁵ *Чайковский М.* Указ соч.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Latka J.S.* Op. cit.
- ¹⁸ *Bayazoğlu Ü.* Polonezköy: Yurtiçindeki Yurt Dışı, Şehir: Kent Kültürü Dergisi, 1987. С. 6.
- ¹⁹ *Latka J.S.* Op. cit.
- ²⁰ *Bayazoğlu Ü.* Op. cit. P. 336.
- ²¹ *Latka J.S.* Op. cit. P. 6.

Список литературы

- Adampol-Polonezkoy. Morze czarne, małże i zmiany 11.09.2017.
<http://adampol-polonezkoy.blogspot.com/2017/09/morze-czarne-maze-i-zmiany.html>
- Adampol-Polonezkoy. Wspomnienia i niezapomniane chwile z dzieciństwa. Lata 70-te 20.01.2014. <http://adampol-polonezkoy.blogspot.com/2014/01/dzien-babci-i-dziadka-wspomnienia.html>
- Antonowicz-Bauer L., Santepe Y.* Polonezköyü: Adampol. İstanbul Kültüphanesi, 1990.
- Bayazoğlu Ü.* Polonezköy: Yurtiçindeki Yurt Dışı, Şehir: Kent Kültürü Dergisi, 1987.
- Dopierała K.* Adampol-Polonezköy: z dziejów Polaków w Turcji // Historia – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria Historia. 1983.
- Google Scholar «Place-Identity». <http://scholar.google.com>
- Kaya M.* Polonez Köy'ün Sosyo-ekonomik Gelişimi / Unpublished MA thesis, İstanbul Üniversitesi, Turkey. İstanbul, 1994.
- Latka J.S.* Polonezköy – Adampol: Cennetten bir Köşe. İstanbul, 1992.
- Бауман З.* Индивидуализированное общество / пер с англ.; под ред. В.Л. Иноземцева. М., 2005.
- Евстифеев Р.В.* Исследования локальных идентичностей: теоретические подходы и перспективы направления // Социология и управление. 2017. № 2. Т. 3. С. 3–9.
- Жуков К.А.* Поляки в Османской империи и Россия (60–70-е гг. XIX в.) // Проблемы национальной стратегии. 2015. № 6 (33). С. 186–220.
- Истомин А.Г., Лебедев С.И.* Локальная идентичность жителей города Белгорода (по материалам качественного исследования) // Научный результат. Серия: Социология и управление. 2015. Т. 1. № 2 (4). С. 13–21.
- Козырева П.М.* Современная конфигурация идентификаций и роль доверия в ее формировании // Социологические исследования. 2008. № 5. С. 29–39.
- Конвенция относительно раздела Польши, заключенная между Россией и Пруссией, при участии Австрии // Разделы Польши и дипломатия Екатерины II: 1772, 1793, 1795. М., 1994.
<http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Polen/XVIII/1760->

1780/Stegniy/1-20/7.phtml?id=10875

Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

Чайковский М. Записки // Русская старина. 1900. Т. 104. 10. С. 225–226.
[http://iht.univ.kiev.ua/library/ks/1891/pdf/kietskaya-starina-1891-1-B-\(2704-2736\).pdf](http://iht.univ.kiev.ua/library/ks/1891/pdf/kietskaya-starina-1891-1-B-(2704-2736).pdf)

Раздел 2

Социокультурное взаимодействие, религия и миграция

*А.Е. Галочкин
Ю.В. Балакина*

Мультимодальные тексты как средство конструирования образа мигранта-мусульманина

За последние два десятилетия британские СМИ озвучили и опубликовали значительное количество новостей о Ближнем Востоке, Исламе и событиях, непосредственно связанных с представителями мусульманской религии. Такие события, как дело Рушди, теракты 11 сентября, споры вокруг Исламского шарфа, Карикатурный скандал и кровопролитные бои на Ближнем Востоке, усилили внимание СМИ к мусульманам. Более того, постоянно увеличивающийся поток мигрантов в европейские страны еще сильнее накалил и без того напряженную ситуацию. Совокупность всех этих событий стала разрушительной для мусульманской идентичности.

СМИ, как известно, играют ключевую роль в построении социальной реальности, влияя на наше мировоззрение путем медиавоздействия. Они вносят существенный вклад в конструирование стереотипных образов. В современном обществе развитие разных форм медиа, включая Интернет-СМИ, открыло новые возможности для предоставления информации, что в свою очередь изменило облик СМИ посредством визуализации контента, использования мультимодальных текстов.

Целью данной работы является установить, какой образ мигранта-мусульманина конструируется в британских СМИ посредством мультимодальных текстов.

В рамках исследования был проведен контент-анализ газет, издающихся в Великобритании: поддерживающих интересы консервативной партии The Daily Telegraph, Daily Mail; разделяющих политические взгляды лейбористской партии The Guardian, The Independent,

Daily Mirror; The Times, которая с точки зрения политических взглядов поддерживает как консервативную партию, так и лейбористскую.

В современном мире предоставление информации не ограничивается какой-то одной знаковой системой, а является специфической формой симбиотического взаимодействия. Мономодальность сменяется более сложным и комплексным способом трансляции информации. Коммуникативные процессы основываются на комплексном взаимодействии различных знаковых систем, т.е. мультимодальностей. Г. Кресс считает мультимодальными явлениями взаимодействия, которые происходят между вербальными текстами и изображениями, видео, речью и жестами, размером и цветом текста. Мультимодальность состоит в формировании значений при помощи разных семиотических средств – модусов (письмо, речь, изображение). Мультимодальность понимается как описание общих законов и правил взаимодействия в коммуникативном акте вербальных и невербальных знаков¹, соединение различных кодов предъявления информации².

В последние годы активно разрабатываются различные методики анализа мультимодальных текстов. Одной из них является мультимодальный критический дискурс-анализ (МКДА), и в дальнейшем своем исследовании мы будем опираться именно на него.

Мультимодальный критический дискурс-анализ (*MCDА/МКДА*) появился относительно недавно как способ применения критического дискурс-анализа к нетекстовым модусам (изображения, видео, жесты и т.д.). Под влиянием семиотики исследователи МКДА признают взаимосвязанную важность как текстового, так и визуального модусов. Как и его предшественник, МКДА также стремится «сопоставить три отдельные формы анализа друг с другом»³, которые в данном случае включают как письменные, так и визуальные модусы (языковые тексты), дискурсивные практики и дискурсивные события как примеры социокультурной практики.

Таким образом, МКДА сочетает микро- и макротекстуальный анализ⁴, а также иконографический/иконологический анализ визуальных изображений, чтобы исследовать то, «как отдельные элементы в изображениях (объекты и окружение), которые на первый взгляд не очевидны, способны различными методами обозначить дискурс»⁵.

Взаимодействие общества и СМИ – очень сложное измерение, которое необходимо осмыслить, чтобы понять, почему анализируемые тексты являются такими, какие они есть. СМИ предоставляют средства доступа к большому количеству информации и имеют возможность

формировать или изменять наше отношение, поскольку каждый образ и языковой компонент не случайны, а, наоборот, мотивируются и создаются в результате сложных символических явлений. Отношения между СМИ и обществом имеют решающее значение, так как наше знание о мире опосредовано через средства массовой информации, и это посредничество влияет на способ представления реальности.

Посредством влияния СМИ на общественные взгляды читатель принимает активное участие в процессе осмысления того, как представлены иммигранты в новостных текстах. То как декодируется смысл этих текстов, зависит от того, как мы, читатели, их воспринимаем, и от того, что автор вкладывает в них.

Как известно, СМИ считаются четвертой властью и медиатексты являются неотъемлемой частью этой системы, которая воспроизводит социальные знания и убеждения, в данном случае, о мигрантах. Формируя повестку дня и конструируя особую медиареальность, СМИ создают образ мигранта, который определяет отношение принимающего общества к приезжим⁶.

Согласно Ван Дейку, в основе вариативности дискурсивных структур лежит стратегия идеологической поляризации между своей и чужой группой: позитивная самопрезентация и негативная презентация «других». Дихотомия «свой–чужой», являясь базовой для политической сферы, наиболее удачно подходит для осуществления политических манипуляций, «ибо априори заключает негативные/положительные смыслы и способна быть наполненной любым содержанием, отражающим интересы различных социальных групп»⁷. В последние годы репрезентация мигрантов в средствах массовой информации широко исследуется в Великобритании, при этом отмечается довольно негативное изображение беженцев (refugees, asylum seekers, immigrants) и конструирование оппозиции «свой» – «чужой», которая оказывает существенное влияние на оценку подобных ситуаций и является определяющей в отборе языковых средств для их описания. Ван Дейк пишет, что модели этнических ситуаций, как правило, базируются на негативных (макро)мнениях; рассказы о меньшинстве включают только определенный набор тем, которые вызывают негативное отношение большинства к меньшинству; более того, предметом оценки является общее различие между этническим большинством и меньшинством или угроза, исходящая от меньшинства по отношению к нормам и ценностям большинства. Наконец, представители этнического большинства наиболее час-

то представлены в таких рассказах жертвами. Как отмечает Ван Дейк, «повседневная жизнь и проблемы меньшинств редко затрагиваются»⁸. Их негативные действия, особенно связанные с преступлениями и наркотиками, приумножаются, в то время как их основной вклад в культуру и общество, за исключением спорта и развлечений, как правило, игнорируется или же принижается.

Следует также обратить внимание на то, что «значения» и установки (негативные или позитивные) конструируются на пересечении языка и общества, а не как неотъемлемые семантические свойства языка как такового. В большинстве своем микролингвистические структуры сами по себе не обладают негативностью или позитивностью. Негативная оценка – это аспект макроструктуры и интерпретации дискурса по отношению к его непосредственному контексту в аудитории. Другими словами, она образована на пересечении языка и (предполагаемых) «старых, общих знаний» общества.

Чтобы понять, как то или иное слово наделяется негативной коннотацией, необходим подход, при котором социальные дискурсы учитываются как синхронически, так и диахронически, т.е. акцент делается на целевую аудиторию контекста.

Таким образом, не лингвистические механизмы микроуровня (сами по себе) создают положительные или отрицательные оценки, а социальные макроструктуры, которые ориентируют, регулируют и расшифровывают значения. Реальные значения порождает общество и микромеханизмы автоматически не создают макроструктуру значений, даже если они способствуют этому и повторяют это на микроуровне.

Однако прежде чем перейти к непосредственно самим примерам, необходимо отметить, что дискурс порождается дискурсивными практиками, которые регулируют его правила и нормы. В данном исследовании анализируемые газеты имеют различные идеологические точки зрения, различные институциональные практики и разную аудиторию.

Изучая медийные тексты, первое, на что стоит обратить внимание, это заголовки. Заголовки обладают информативной функцией, призваны привлечь внимание и отразить суть изложенного в последующем тексте.

Газеты, придерживающиеся консервативных взглядов, представляли мигрантов и события, связанные с ними, в негативном свете. Газета *The Daily Telegraph*: «Hundreds of thousands of illegal immigrants drop off radar in the UK every year according to secret figures» / «По секретным данным сотни тысяч нелегальных иммигрантов ежегодно исчезают с радаров в

Великобритании»* (ил. 1), «Immigrants cost Britain £3,000 a year each, says report» / «Иммигранты стоят Великобритании £ 3,000 в год, каждый, сообщается в докладе» (ил. 2); Daily Mail: «Calais migrant arrests double in one year: More than 7,000 illegal immigrants try to sneak into Britain» / «Число арестов мигрантов из Кале удвоилось за один год: более 7000 нелегальных иммигрантов пытаются проникнуть в Великобританию» (ил. 3).

Издания поддерживающие «левое крыло», стараются освещать события нейтрально, публиковать сюжеты с позитивным отношением к мигрантам; газета The Guardian: «Immigration has been good for Britain. It's time to bust the myths» / «Иммиграция пошла на пользу Британии. Пришло время разрушить мифы» (ил. 4), «The UK project giving refugees another chance at childhood» / «Проект Великобритании, предоставляющий беженцам еще один шанс на детство» (ил. 5), Independent: «Immigration has made the UK more productive and prosperous – and will again in the future» / «Иммиграция сделала Великобританию более продуктивной и процветающей – и сделает это снова в будущем» (ил. 6)

Обобщенная, собирательная репрезентация мигрантов является базовой стратегией британских консервативных СМИ. Как правило, мигранты обезличиваются даже когда речь заходит об индивидуальных случаях. «Forget the Greek crisis or Britain's referendum, this tidal wave of migrants could be the biggest threat to Europe since the war» / «Забудьте о греческом кризисе или британском референдуме, эта приливная волна мигрантов может стать самой большой угрозой для Европы со времен войны» (ил. 7) – Daily Mail. Эффект массовости усиливается за счет использования метафоры «приливная волна» (tidal wave) (риторические структуры, основанные на значении). Это не только изображает беженцев как неразличимую массу, приравнивая их к волне, но и передает величину этой массы словом «приливная», в котором упомянутая волна чрезвычайно велика и связана с идеей катастрофы. На фотографии мы также видим изображенную группу людей. Фотограф создает образ массовости. Угол фото имеет особое значение, поскольку он показывает их со спины, что затрудняет зрителю увидеть лица беженцев – это всего лишь безликие фигуры. Более того, фотография была сделана с расстояния, что в свою очередь еще больше усиливает дистанцию.

* Здесь и далее перевод авторов статьи.

Если же иммигранты не могут быть отнесены к одной из широко распространенных негативных тем, таких, как мошенничество «How EU migrants avoid tax in UK» / «Как мигранты из ЕС избегают налогов в Великобритании» (ил. 8), «Gang of illegal immigrants convicted of Britain's biggest visa fraud» / «Банда нелегальных иммигрантов осуждена за крупнейшее визовое мошенничество в Великобритании» (ил. 9), насилие «Nigel Farage: Migrants could pose sex attack threat to Britain» / «Найджел Фарадж: мигранты могут представлять угрозу для Британии» (ил. 10), ограбление «Seventeen migrants who stole French trawler and crossed the Channel arrested in Dover» / «Семнадцать мигрантов, которые украли французский траулер и пересекли Ла-Манш, арестованы в Дувре» (ил. 11), то в новостной ленте не может быть подробного освещения или индивидуализации событий.

Либеральные журналисты прикладывают больше усилий для создания позитивного образа мигранта и обычно предоставляют больше информации по отдельным случаям. Либеральные СМИ основаны на принципах прав человека и международных законах в поддержку этой позиции. На фоне личных проблем, дискриминации и страхов беженцев, они стараются вызвать сострадание и сочувствие у читателя.

Больше внимания уделяется определенным личностям, их историям: «"I felt a nausea of fury" – how I faced the cruelty of Britain's immigration system» / «"Я почувствовала приступ ярости" – как я столкнулась с жестокостью британской иммиграционной системы» (ил. 12), «Bullied Syrian refugee says he will not return to Huddersfield school» / «Занураный сирийский беженец говорит, что не вернется в школу Хаддерсфилд» (ил. 13); «Life as a refugee in the UK was a struggle, but at last we have hope for the future, Reem Salih» / «Жизнь в Великобритании в качестве беженца была борьбой, но, наконец, у нас есть надежда на будущее, Рим Салих.» (ил. 14).

«Refugee children could be separated from their families after Brexit» / «Дети-беженцы могут быть разлучены со своими семьями после Брексита». В заголовке автор статьи не использует общий термин «мигрант», а заменяет его на стилистически более яркий и точный «беженец». В данном слове скрыты вертикальные отношения, поскольку беженцы зависят от чьей-либо помощи. Более того, используется пассивная конструкция «could be separated», с целью показать бессилие беженцев в сложившейся безысходной ситуации. На самой фотографии, на переднем плане изображены протестующие сирийские дети.

Фотограф сделал акцент именно на детях не только потому, что они держат плакаты, призывающие к справедливости и равноправию. Дети воспринимаются как менее защищенная социальная группа в обществе. Фото выполнено с достаточно близкого расстояния, чтобы минимизировать дистанцию между беженцами и читателем. На изображении мы отчетливо видим лица детей, это уже не серая, безликая масса, а индивидуумы, отстаивающие свои права.

В данной работе было уделено внимание тому, как язык и изображения организованы в анализируемых текстах для создания того или иного образа, на которые влияет социальный и культурный контекст. Они создаются различными средствами, которые предлагает язык, поскольку использование языка всегда является семиотическим процессом⁹.

СМИ обладают большими возможностями активного влияния не только на восприятие гражданами миграционных процессов и событий, но и на их отношении к мигрантам в целом. В большинстве британских газетных издательств, особенно консервативных, термин «мигрант» наделяется негативной коннотацией. Понятия «свои» (местные жители) и «чужие» (мигранты) четко разграничены. Необходимо отметить, что в газетах, придерживающихся консервативных взглядов, мигранты представляются как гомогенная стереотипная группа, имеющая общие характеристики, происхождение, мотивацию, экономический статус, культуру и т.д. Проанализированные тексты показывают, что за выбором журналистов стоит явный «этноцентризм», подразумевающий внутреннее превосходство жителей страны, в которую прибывают беженцы (Великобритания), и чувство неприязни к мигрантам. Либеральные СМИ, наоборот, пытаются индивидуализировать мигрантов и акцентировать внимание на их проблемах.

Наиболее типичный образ мигранта, конструируемый британскими СМИ – это взрослый, молодой, мужчина неопрятной внешности, как правило, с низким уровнем образования и профессиональных навыков, вследствие чего, используется в качестве простого рабочего и дешевой рабочей силы, плохо знает язык страны, в которой пребывает, не уважает правила поведения в данном социуме, обычаи и культуру данной страны, осуществляет отток денег в свою страну, тем самым нанося финансовый ущерб.

Анализируемые тексты формируют особый взгляд на мир, поскольку на них оказывают влияние проблемы общества, в котором они созданы, социальные практики, средства массовой информации и идео-

логии конкретных социальных групп. По этой причине данные тексты воздействуют на убеждения, ценности, социальные отношения, социальную идентичность и знание мира в целом и иммигрантов, в частности.

- ¹ Крейдлин Г.Е. Семиотическая концептуализация тела и проблема мультимодальности // Экология языка и коммуникативная практика. 2014. № 2. С. 100–120.
- ² Kress G. What Is Mode? // A Handbook of Multimodal Analysis. L.; N.Y., 2009. P. 54–67.
- ³ Fairclough N. Critical discourse analysis: The critical study of language. L., 1995.
- ⁴ Richardson J.E. Analysing newspapers: An approach from critical discourse analysis. Basingstoke, 2007.
- ⁵ Machin D., Mayr A. How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction. L., 2012.
- ⁶ Wood N., Russel K. Media and Migration: Construction of Mobility and Difference. London, 2002.
- ⁷ Григорьева О.В. Дихотомия «свое/чужое» как объект социолингвистических и лингвокультурологических исследований // Дискурс, текст, когниция: коллективная монография. Нижний Тагил, 2010. С. 326–333.
- ⁸ Dijk van T. Racism and Discourse in Spain and Latin America. Amsterdam; Philadelphia, 2005.
- ⁹ Halliday M.A.K. Language as Social Semiotic: the social interpretation of language and meaning. L., 1978.

Список литературы

- Dijk van T.* Racism and Discourse in Spain and Latin America. Amsterdam; Philadelphia, 2005.
- Fairclough N.* Critical discourse analysis: The critical study of language. L., 1995.
- Halliday M.A.K.* Language as Social Semiotic: the social interpretation of language and meaning. L., 1978.
- Kress G.* What Is Mode? // A Handbook of Multimodal Analysis. L.; N.Y., 2009. P. 54–67.
- Machin D., Mayr A.* How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction. L., 2012.
- Richardson J.E.* Analysing newspapers: An approach from critical discourse analysis. Basingstoke, 2007.

Wood N., Russel K. Media and Migration: Construction of Mobility and Difference. London, 2002.

Григорьева О.В. Дихотомия «свое/чужое» как объект социолингвистических и лингвокультурологических исследований // Дискурс, текст, когниция: коллективная монография. Нижний Тагил, 2010. С. 326–333.

Крейдли Г.Е. Семиотическая концептуализация тела и проблема мультимодальности // Экология языка и коммуникативная практика. 2014. № 2. С. 100–120.



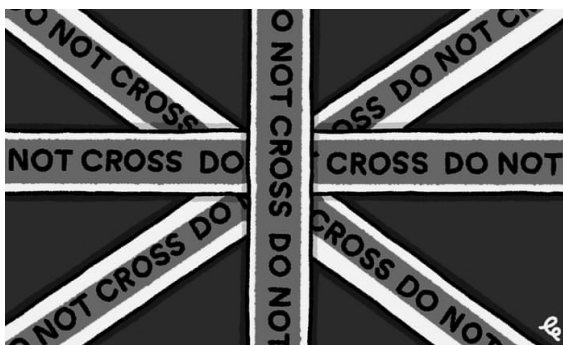
Ил. 1



Ил. 2



Ил. 3



Ил. 4



Ил. 5



Ил. 6



Ил. 7



Ил. 8



Ил. 9



Ил. 10



Ил. 11



Ил. 12



Ил. 13



Ил. 14

**Изучение авто- и гетеростереотипов
корейской молодежи Москвы и студентов из Республики Корея,
обучающихся в Москве**

Научные исследования, обращенные к проблеме национальных отношений, этнической идентичности в современном мире, к самому представлению о сущности нации и других, связанных с ней разнообразных понятий, в последние десять–пятнадцать лет заметно активизировались. Причину тому норвежский антрополог Т.Х. Эриксен видит в увеличении значения вопроса идентичности с социальной, культурной и политической точек зрения. Люди начинают чувствовать угрозу своей локальной идентичности в результате глобализации, которая воспринимается как форма внешнего воздействия, что приводит к возникновению у них желания максимально усилить и сохранить свою уникальную культуру¹.

Понятие «этническая идентичность» не имеет четкого определения и является спорным. Автор статьи под этнической идентичностью понимает часть социальной идентичности личности², психологическую категорию, которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной этнической общности³. Этнический стереотип, приобретаемый в процессе социализации, является частью этнической идентичности. Ведь некое «мы» проявляет себя благодаря тому, что есть некоторые «они», отличающиеся от данного «мы» – это противопоставление и выражается в авто- и гетеростереотипах. Однако по этой же причине идентичность считается относительным и ситуативным понятием, она создается тогда, когда наше собственное восприятие себя встречается с восприятием нас другими людьми.

В рамках представленной работы этнические стереотипы понимаются как относительно устойчивые представления о моральных, умственных, физических качествах, присущих представителям различных этнических общностей, сложившиеся главным образом на уровне обыденного сознания и передаваемые следующему поколению, нередко в виде однозначных суждений. Автостереотипы относятся к самохарактеристике изучаемого народа, гетеростереотипы являются совокупностью оценочных суждений о других народах. В обществе авто- и гетеростереотипы могут выполнять как позитивную функцию

(сближение культур), так и негативную, формируя ошибочные знания людей о себе и других, что может серьезно деформировать межнациональные, межличностные отношения.

Объектом исследования являются две локальные группы: корейцы, члены российской корейской диаспоры (проживающие в Москве), и корейцы из Республики Корея, обучающиеся в Москве. Согласно опубликованным данным Росстата за 2010 г., количество корейцев, проживающих в России, увеличилось с **148 556** (в 2002 г.) до **153 156** человек. На Московский регион приходится примерно **9 783** чел. Данное исследование ориентировано на оценку ситуации именно в мегаполисе, потому что она является наиболее доступной иллюстрацией полиэтнической среды.

Гипотеза исследования состоит в том, что этнокультурная среда и исторические условия межнациональных отношений влияют на формирование этнических стереотипов. Таким образом, цель – сравнить, как опыт общения в среде влияет на авто- и гетеростереотипы членов корейской общности. Главная задача исследования заключается в том, чтобы понять, сохраняют ли российские корейцы, давно оторванные от основного этнического массива, какие-либо общие с корейцами Республики Корея авто- и гетеростереотипы, или же особенности исторического пути и иное социальное окружение привели к сложению иных стереотипов. Можно ли в таком случае говорить о формировании новой общности? Разрушаются ли стереотипы при близком контакте со средой?

Основными методами сбора информации были онлайн и оффлайн анкетирование. В опросе предлагалось принять участие людям от 18 до 30 лет, относящимся к общности российских корейцев или корейцев, изучающих русский язык и обучающихся в университетах Москвы, либо недавним выпускникам данных учреждений. Привлекалась именно эта возрастная категория, поскольку она в большей степени, чем старшее поколение, наследует усвоенные в ходе социализации стереотипы. У молодежи они меньше зависят от продолжительного личного опыта контактов со «своими» и «чужими».

В опросе приняло участие 75 человек (35 представителей корейской диаспоры: 23 женщины, 12 мужчин; 40 корейцев из Республики Корея, изучающих русский: 19 мужчин и 21 женщина).

Работая с этническими стереотипами различных групп, исследователь неизбежно будет обращаться к представлениям об их националь-

ном характере. При исследовании национального характера с помощью такого относительно «объективного» метода, как опрос, необходимо помнить об опасности потерять целостное представление, заострив внимание исключительно на наборе качеств. Нужно понимать, что здесь важен не набор черт, а степень выраженности определенной черты этого набора и специфика ее проявления⁴. В отношении характеристик всегда можно найти контрфакты и контраргументы.

В своей работе я опиралась на монографию А.В. Торкунова «История Кореи (Новое прочтение)» (2003) и другие научные труды по истории Кореи. При изучении истории существования корейской диаспоры в России были использованы монографии отечественных авторов (таких, как Б.Д. Пак, Н.Ф. Бугай, С.О. Курбанов, Т.М. Симбирцева), учитывалось изменение их позиции по ряду вопросов с течением времени.

В настоящее время существует литература, в которой освещены отдельные аспекты этнологии корейской этнической группы, однако авторы, за редким исключением, не ставят своей задачей специальное изучение корейской этнической идентичности, а тем более корейских этнических стереотипов. Это делает необходимым разработку данных вопросов с учетом уже имеющейся литературы.

Теперь хотелось бы обратиться к выводам по вопросу самоидентификации двух изучаемых групп. В ходе исследования удалось установить, что общность российских корейцев, имея глубокую интегрированность с Россией, пока еще сохраняет элементы традиционной корейской культуры, несмотря на то, что знание корейского языка уже фактически утеряно.

В целом, корейское сообщество Московского региона слабо чувствует свое единство в силу ряда факторов: возрастная категория респондентов (молодежь не видит необходимости утверждения своей этничности в повседневной жизни, поэтому идентификация с группой ослабевает), специфика проживания в условиях города с постоянным потоком мигрантов, история насильственной депортации, которая была направлена на разрушение единой группы и справилась с этой задачей.

Однако на мой взгляд, в других регионах России ситуация складывается иным образом. Я предполагаю, что, например, в Сибири или на Сахалине российские корейцы осознают свое групповое единство намного сильнее, и, возможно, российские корейцы, переехавшие в Москву из других городов, сохраняют групповое единство именно с общностью в месте своего рождения. В Москве же, в силу специфики жиз-

ни в полиэтнической среде мегаполиса, они не видят необходимости в создании крепкой диаспоральной структуры.

Таким образом, корейская общность Москвы выделяется достаточно условно, потому что даже российские корейцы, являющиеся коренными жителями этого города, не создают какого-то отдельного этнического образования, а для удобства в быту соотносят себя с группой «русских». Это не означает, что общности российских корейцев не существует. В данном случае можно говорить только об изучаемом мной регионе, а в целом, наоборот, мое исследование помогает убедиться, что российские корейцы не соотносят себя полностью, ни с «русскими», ни с корейцами, а значит, образуют группу с особым набором стереотипов⁵.

Подобной проблемы в случае самоидентификации корейцев из Республики Корея как людей, выросших в практически моноэтнической среде, не возникает. В восточных обществах понятие этнической принадлежности не такое гибкое. Оно редко выносится на обсуждение, потому что подкреплено элементами древней традиционной культуры. Вопрос идентичности не является центральным в моей работе, но он важен при изучении автостереотипов обеих групп. О значении авто- и гетеростереотипов пишет Т.Х. Эриксен: «Идентичность создается как изнутри, так и извне, когда наши собственные представления о себе встречаются с восприятием нас другими людьми»⁶.

В процессе исследования гипотеза о влиянии среды подтвердилась, но с оговоркой на то, что у каждого стереотипа имеется свой набор факторов, оказавших на него воздействие. Например, у гетеростереотипов корейцев из Республики Корея о «русских» исторический контекст минимальный, потому что между Россией и Кореей до недавнего времени не было тесных контактов.

При сопоставлении списков авто- и гетеростереотипов, а также анализа ответов респондентов на отдельный вопрос о наиболее близком им народе, становится ясно, что обе исследуемые группы находят между собой и общностью «русских» сходные черты, однако представления о схожести с «русскими» у двух групп разные. Совпадают только две характеристики: «общительность» и «пьянство». Эта разница связана с тем, что российские корейцы намного ближе знакомы с русской культурой, поэтому среди их гетеростереотипов в целом меньше туристических образов, больше опоры на собственный опыт общения, и оценивают они общность «русских» более обстоятельно и

глубоко, так как в какой-то степени российские корейцы соотносят себя с «русскими».

Если говорить об изменении или разрушении гетеростереотипов после контакта со средой объекта стереотипизации, то оно определено происходит. После приезда в Россию у корейцев из Республики Корея, судя по результатам опроса, разрушается стереотип о России как крайне небезопасной стране, об агрессивности «русских» и об их пристрастии к алкоголю.

Также у корейцев из Республики Корея активно формируются антагонистические пары гетеростереотипов о «русских» и автостереотипов в пользу собственной идентичности: *«торопливость»* – *«медлительность»*, *«трудолюбие»* – *«лень»*, *«миролюбивость»* – *«агрессивность»*. В этом случае имеет место принцип «позитивизации» собственной идентичности ради своей психологической безопасности и стабильности. На деле он, как правило, сильнее выражен у малочисленных общностей (таких как российские корейцы), которые не могут себе позволить критиковать свою группу, рискуя ее целостностью (в отличие от многочисленных, таких как корейцы из Республики Корея). И, действительно, в наборе автостереотипов корейцев из Республики Корея присутствуют негативные характеристики (*«любовь к сплетням»*, *«пьянство»*), в отличие от набора автостереотипов российских корейцев. Подобная исключительно позитивная самооценка может приводить к межэтнической вражде и розни, однако на примере изучаемых мною групп, этого пока не наблюдается.

У гетеростереотипов зачастую более широкий эмоциональный диапазон. Об изменении гетеростереотипов российских корейцев после посещения Южной Кореи говорят менее 50% опрошенных, большинство утверждают, что их мнение просто подтвердилось (это не показательно, поскольку только 50% респондентов среди российских корейцев бывали в Республике Корея).

Гетеростеротипы по содержанию монолитны и часто наполнены туристическими образами. В рамках данного исследования это такие гетеростереотипы о «русских» как: *«пьянство»*, *«холодность»*, *«патриотичность»*, и такие гетеростеротипы о корейцах как: *«трудолюбие»*, *«уважение к старшим»*. Туристические образы не всегда опровергаются или разрушаются после контакта со средой, часто они соответствуют реальности, но их особенность в том, что они универсальны для любого народа в условиях глобализации современного мира и не

могут показать специфики восприятия. Я работала с информантами, которые хорошо знакомы с русской культурой и «русскими» (а именно гетеростереотипы об этой группе находятся в центре моего внимания), поэтому проблем, связанных с преобладанием исключительно туристических гетеростереотипов не возникло.

Автостереотипы, в отличие от гетеростереотипов, более разнообразны и неоднородны, поскольку представления о группе, к которой человек себя относит, априори будут более детализированными и полными. Неоднородность автостереотипов также зависит от внутригруппового деления. У обеих общностей это деление зависит от региональной принадлежности (у корейцев из Республики Корея это «сезульцы» и «пусанцы», а среди российских корейцев обособленно держатся «сахалинские корейцы»). Любопытно, что многие стереотипные характеристики совпали. Имеется в виду то, как говорили российские корейцы об «иностранцах» корейцах и «иностранцы» корейцы о себе. Совпадение произошло по следующим категориям: *«уважение к старшим»*, *«миролюбивость»*, *«способность приспосабливаться»*, *«трудолюбие»*. При сравнении автостереотипов российских корейцев с их гетеростереотипами о корейцах из Республики Корея также происходит совпадение по ряду схожих качеств: *«уважение к старшим»*, *«трудолюбие»*, *«гостеприимство»*. Это говорит о том, что автостереотипы российских корейцев сохраняют традиционные корейские элементы.

Аналогичная ситуация происходит при сравнении автостереотипов российских корейцев и их гетеростереотипов о «русских», поэтому главный вывод – российские корейцы и корейцы из Республики Корея являются частями одного этнического массива, но уже представителями разных культур. Набор стереотипов российских корейцев – это сочетание русского менталитета и корейских традиционных ценностей. Они глубоко ассимилировались в российской действительности, и чувствуют огромную разницу между собой и корейцами со своей исторической родины.

Может показаться, что некоторые из стереотипов, описанных в работе, являются лишь впечатлением от персонального опыта взаимодействия представителей исследуемых групп. Но необходимо понимать, что коллективный стереотип сам по себе строится на подобного рода постоянных контактах, то есть происходит взаимовлияние коллективных стереотипов и индивидуальных представлений.

Метод анкетирования, который я использовала, наиболее близок к методике типа «Приписывание качеств» Д. Каца и К. Брейли. Слабым местом этой методики считается ограничение описания групп предварительно составленным списком черт, который может не содержать качеств, соответствующих той или иной группе. Это замечание также относится к составленным мной анкетам, хотя, путем введения дополнительных открытых вопросов, я пыталась этого максимально избежать.

В процессе работы приходилось учитывать, что респонденты (особенно группа российских корейцев) – это люди из совершенно разной среды, с разными профессиями и жизненным опытом, что не может не влиять на их представления. Изучаемые общности однородны только в возрастном плане, группировку по другим качествам можно рассматривать как перспективу развития темы. Этнографический метод требует контекстуализации. Я придерживалась этого правила и в первую очередь всегда выясняла контекст, а потом задавала более конкретные интересующие меня вопросы. Однако нельзя забывать, что: «Каждое явление имеет несколько возможных контекстов. Выбор соответствующих контекстов зависит от приоритетов исследователя»⁷.

Я пользуюсь в своей работе понятиями *этническая группа*, *этническая общность*, как устоявшейся терминологией, с которой проще работать и которую проще воспринимать. Хотелось бы в связи с этим привести слова Р. Брубейкера: «Вместо того чтобы спрашивать: “что такое раса?”, “что такое этническая группа?” и “что такое нация?”, – когнитивный подход побуждает нас спросить, как, когда и почему люди интерпретируют социальный опыт в расовых, этнических и национальных терминах»⁸. Эту интерпретацию и содержат в себе стереотипы, исследованные мною.

Настоящая работа является первой попыткой рассмотреть набор авто- и гетеростереотипов как часть этнической идентичности, попытаться проследить путь его формирования и отражение в представлениях изучаемых групп.

¹ Эриксен Т.Х. Что такое антропология? Учеб. пособие / пер. с англ. А.И. Карасевой. М., 2014. С. 209.

² Социальная идентичность (social identity) – аспекты индивидуального самосознания, проистекающие от принадлежности к социальным категориям и идентификации с ними (например, жизненный путь, гендер, религия, заня-

тие), становящиеся заметными в тех контекстах, где эти социальные категории принимают важное значение. См.: Большой толковый социологический словарь. М., 1999.

³ Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М.; Екатеринбург, 2000. С. 210.

⁴ Андреева Г.М. Социальная психология. М., 1996. С. 165.

⁵ В таких полиэтнических регионах, как Москва, стереотипы играют важную роль, так как являются маркерами, по которым происходит разделение на «своих» и «чужих».

⁶ Эриксен Т.Х. Указ соч. С. 213.

⁷ Там же. С. 64.

⁸ Брубейкер Р. Этничность без группы // пер. с англ. И. Борисовой. М., 2012. С. 143.

Список литературы

Андреева Г.М. Социальная психология. М., 1996.

Брубейкер Р. Этничность без группы // пер. с англ. И. Борисовой. М., 2012.

Большой толковый социологический словарь. М., 1999.

Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М.; Екатеринбург, 2000.

Эриксен Т.Х. Что такое антропология? Учеб. пособие / пер. с англ. А.И. Карасевой. М., 2014.

Концептуальные особенности квазирелигиозных конструкторов в виртуальном пространстве на примере русского неоязычества

В настоящее время в обществе активно продолжают процессы конструирования групповой и индивидуальной идентичности. Актуализируется серьезная личностная проблема самоидентификации, поиска и осознания соответствующих маркеров. Эти тенденции формируют новый этнический и религиозный ландшафт, ярко репрезентующий себя в виртуальном пространстве. Нередко религиозная идентичность приобретает различные формы, базирующиеся, в том числе, на исторических мифологемах и культе лидера, одним из подобных примеров служит русское (славянское) неоязычество.

Целью работы будет определение и анализ концептуальных особенностей и форм русского неоязычества в виртуальном пространстве. Отметим, что под русским неоязычеством далее понимается весь комплекс мировоззренческих, идеологических, культурных, религиозных установок, опирающийся на реконструкцию и переосмысление некоторых объективных исторических фактов, в основе которых лежит спектр якобы славянских дохристианских практик.

Непосредственное качественное исследование феномена русского неоязычества перенесено в интернет-сферу. Виртуальное пространство в настоящее время суть универсальная информационно-коммуникационная площадка, поэтому становится возможным и даже необходимым всестороннее исследование интернет-сферы как антропологического поля с учетом его специфических особенностей. На наш взгляд, достаточно верна парадигма цифровой антропологии (digital anthropology) о постепенном выходе виртуального этнологического поля на значительные позиции в современных социокультурных исследованиях¹. Однако в данном случае возникает академическая полемика о методах и научной обоснованности исследований в интернете. Так, Т. Боэлсторф говорит о самой необходимости взаимодействия с изучаемыми субъектами исключительно в их собственных (субъектов) условиях. Д. Миллер, однако, отмечает, что исследователи-антропологи в своих работах не должны полностью пренебрегать изучением жизнедеятельности субъекта вне интернет-пространства, а лишь дополнять его с учетом специфических особенностей².

Итак, этнологическим полем для практического исследования выступают виртуальные сообщества и группы неоязыческого толка в социальных сетях, электронные сайты по указанной тематике, материалы глубинных интервью и включенного наблюдения. Теоретико-методологической основой для автора послужили труды и материалы научных публикаций по неоязыческой тематике А.В. Гайдукова, О.И. Кавыкина, Л.С. Клейна, Р.В. Шиженского, В.А. Шнирельмана³. Для сбора и анализа полученного материала использовались такие методы как «включенное наблюдение», глубинное интервью, контент-анализ, сравнительно-сопоставительный, анализ и синтез.

Вообще, квазирелигиозным конструктом можно назвать всю совокупность новых образований, феноменов, форм сознания и идентичности, возникающих в обществе на волне трансформирующихся установок миропонимания. По П. Тиллиху, квазирелигия есть не слепое подражание религии, некий пародийный суррогат, это демонстрация убедительных признаков собственно религий так таковых⁴. Подобные конструкты, педалируя свою исключительность в трансляции истинного, но непознанного знания, выступают как антагонисты классических форм религий и стремятся к их замещению в идеологическо-мировоззренческом поле⁵.

Ключевым элементом русского неоязычества в виртуальном пространстве является его абсолютная полиформность. Это выражается как и в полисемантическойности самого понятия, так и в самой структуре движения, предлагаемых идеях. Указанный плюрализм может быть объяснен тем, что, как и любой квазирелигиозный конструкт, русское неоязычество может «подстраиваться» под интересы и мироощущения конкретной группы или отдельного человека. Подобные движения призваны закрыть некую брешь в мировоззренческом сознании людей или недостаточном идеологическом удовлетворении, будь то крушение коммунистической идеи или резкий плюрализм в миропонимании на фоне культурно-информационного развития второй половины XX – начала XXI вв.

В основу типологизации и классификации сообществ был положен концептуальный принцип подхода к публикуемым материалам и транслированию идей. Иными словами, какой материал и в каком ключе предлагается потребителю. Была составлена классификация, включающая пять групп различных неоязыческих сообществ в виртуальном пространстве.

К первой группе мы относим сообщества официально зарегистрированных в Министерстве юстиции Российской Федерации неоязыческих, родноверческих объединений, последователи которых в массе своей придерживаются определенных идеологических установок, императивов поведения в религиозных практиках. В качестве типических примеров корректно привести Союз славянских общин славянской родной веры (ССО СПб, встречается вариант написания всех слов названия с заглавной буквы), «Велесов круг», «Круг языческой традиции», «Схорон еж Словен» и т.д. Отличительным признаком представителей данной группы является своеобразная «легальность» их движения.

Члены указанных сообществ и групп достаточно строго придерживаются определенных рамок, наложенных культом. Зачастую именно лица, принадлежащие к данным движениям, совершают обрядовые и ритуальные практики в священных местах (рощи, капища), организуют праздники и массовые мероприятия, проводят акции в поддержку и защиту «славянского наследия».

Кроме того, им принадлежит идея создания разнообразных экологических и родовых поселений на идеологической базе русского неоязычества. Понятно, что подобные проекты требуют определенного уровня консолидации, коммуникационных, финансовых и иных возможностей общины.

Кроме того, апологетами движения издается соответствующая религиозная, историческая, просветительская литература, редактируются интернет-сайты и виртуальные сообщества. Непосредственный контакт с последователями осуществляется через организацию тематических встреч, собраний и проведение совместных религиозных практик.

Следует учитывать, что подобные оформленные группы «классического» русского неоязычества, особенно наиболее крупные из них, дорожат своей репутацией: чтобы не испортить реноме, приверженцы указанных сообществ придерживаются неагрессивного непрозелитического отношения к другим формам религиозной и/или этнической идентичности. В официальных заявлениях и публикуемом контенте в виртуальных сообществах отсутствуют экспрессивные выражения, различные радикальные призывы, упоминания расовой или иной дискриминации.

Таким образом, основные концептуальные принципы витальности данных сообществ в виртуальном пространстве следующие: описание обрядовых и религиозных практик древних славян, праздничный и календарный цикл, произведения культуры (живопись, музыка, литература), реконструкция нравственных императивов поведения предков (отношение к семье, долгу, родной земле, общине). На волне упрощения смысловой нагрузки материала, администрация и модераторы публикуют характерные визуальные образы с небольшими текстовыми пояснениями или мотивирующими надписями.

Вообще, официальные неоязыческие сообщества имеют более ориентированный и наполненный по теме контент по сравнению с другими сообществами неоязыческого характера. Кроме того, их статьи и посты (в том числе, и в единственном официальном неоязыческом журнале «Родноверие») имеют оттенок научно подкрепленных данных с ссылками на ученых. Это делается для легитимизации своего движения, придания ему исторически преемственного статуса.

Ко второй группе мы относим сообщества, посвященные искусству, творчеству, общественной деятельности в концептуальных рамках неоязыческой тематики: музыкальные коллективы, театральные группы, объединения реконструкторов, ролевиков, файтеров. Зачастую основным смысловым контентом в данных группах выступают творчество музыкальных групп, исполняющих этно- или фолк-музыку, видеозаписи и фотографии с массовых мероприятий, проведение фестивалей древней или народной («этнической») культуры.

Принципиальным концептуальным отличием данных сообществ от сообществ предыдущей группы является их неформальность как некой единой общественной, религиозной организации. Иными словами, музыкальные коллективы и другие объединения могут облекать свое творчество (в самом широком значении слова) в смысловые рамки неоязычества, но не обязательно вести свою жизнь в соответствии с подобными установками, при этом, разумеется, одно не исключает другого.

В деятельности так называемых реконструкторов, ролевиков, файтеров прослеживается аналогичная ситуация: как видно из самого названия, реконструкторы занимаются воссозданием предметов бытового, религиозного, военного назначения древних народов. Файтеры занимаются исключительно боевыми искусствами, языческими единоборствами или участием в показательных боях «древних воинов».

Таким образом, для последователей данных видов деятельности погружение в древнюю историческую действительность является основным мотивом обращения к «русскому язычеству». Причем основополагающим является историческая достоверность воссоздаваемых материальных предметов жизнедеятельности, что концептуально может сближать их с сообществами первой группы.

Подобный ориентированный на массового потребителя контент (особенно это касается творчества музыкальных коллективов), репрезентация синкретических языческих образов, подчас совсем фэнтезийных, сближает данные группы уже с сообществами следующего пункта предлагаемой классификации.

К третьей группе мы относим сообщества с неоязыческой (славянской, германо-скандинавской) тематикой, использующие последнюю исключительно в развлекательном ключе и ориентированные на массового потребителя. Поэтому их можно лишь условно и с оговоркой отнести к неоязыческим.

Контент-продуктом данных сообществ являются иллюстративный материал с вариативным смысловым содержанием, часто использующий символический образ славянского воина-защитника, животного-тотема (обычно медведя, кабана, волка), характерных фразовых подписей. Кроме того, в подобных группах идет активное коммерциализированное продвижение разнообразных товаров с явной неоязыческой тематикой: кожаных, деревянных, металлических оберегов, украшений, сувенирной продукции, небольших ножей, топоров, мечей с характерным орнаментально-символьным оформлением. Контент отражает заинтересованность подписчиков данной темой, но не глубокое погружение в нее. Например, присуществуют характерные демотиваторы, «мемы» (составные юмористические «картинки» и иллюстрации), фотографии женщин и девушек в национальных костюмах, мужчин в образе воинов. Концептуальным маркером являются текстовые посты, содержащие некие «полезные советы» («лайфхаки»), кулинарные рецепты, статьи с гиперболизированными или идеализированными образами славян. Немаловажна актуальность подаваемых материалов: модерация сообщений исходя из новостных событий, международных отношений. Можно четко проследить антагонизм «мы – они», имея в виду противостояние «исконного образа жизни» народов нашей страны привнесенным западным образцам.

Подобные сообщества не преследуют прозелитических целей, не претендуют на историческую точность, не опираются на научные исследования. Их стиль – ориентация на массовость аудитории, привлекательный иллюстративный материал, апелляция к ура-патриотическим и дихотомическим противопоставлениям.

В четвертую группу входят неоязыческие сообщества, транслирующие идеи отдельных авторов околонучной, публицистической или популярной литературы о прошлом человеческого общества, лингвистике, этногенезе, народном целительстве в этноцентристской славянской парадигме и неоязыческом дискурсе. Подобные сообщества создаются на основе трудов таких авторов как В. Чудинов, Л. Прозоров, М. Задорнов, Г. Сидоров, Н. Левашов, А. Трехлебов, В. Сундаков и т.д. Именно виртуальное пространство значительно позволило подобным авторам получить известность, успешно монетизируя результаты своих работ в виде значительной коммерческой выгоды от реализации книг, видеофильмов, билетов на творческие встречи и вечера. В последнее время становится популярным вести собственные каналы на видеохостинге «YouTube» для быстрой и доступной для пользователей трансляции своих идей.

В концептуальном плане контент подобных сообществ постулирует особую миссионерскую цель, избранность русских, духовное первенство перед другими этническими общностями. При этом значительно удревняется собственно славянская и русская история, предпринимаются попытки толкования слов сообразно приоритету русской этимологии, создаются альтернативные источники тайного знания, формируется своя система миропонимания, утверждается неизбежность возвращения к «вере предков».

Наконец, к пятой группе мы относим сообщества радикального и экстремистского (чаще всего, имплицитно) толка, использующие тематику русского и даже германо-скандинавского неоязычества как дополнение, смысловой фон к своим националистическим идеям, и выступающие за «род и кровь», расовое превосходство белых.

Однако вполне логичен и справедлив тезис, что экстремистский расистский характер мировосприятия превалирует над, собственно, неоязыческой идентичностью, и данные группы следует рассматривать как националистические или радикальные. Однако радикальный компонент в данном случае идеологически тесно связан с неоязыческим. Например, в выражении чистоты крови, соблюдения заветов предков,

использования рунических символов, примеров дохристианской истории Руси и Европы.

Последователи подобных движений в доказательство своих идей и для усиления аргументации обращаются к трудам таких писателей и идеологов, как В. Авдеев, Д. Лэйн и др. В подобных сообществах нередко сочетают германо-скандинавскую и русскую неоязыческую практику. Вообще, имена богов, названия праздников, этнонимы и т.д. вторичны и несущественны для последователей. Основополагающими будут некие императивы поведения, модели иерархии и духовных устоев общества, социальных отношений, крепость внутреннего духа людей. Причем сама дефиниция внутреннего духа дается весьма отвлеченно, связываясь с краеугольным понятием неоязычества – памятью предков (родовой памятью).

Анализ контента в подобных группах и сообществах указывает на критическое отношение к существующей российской государственной власти, социально-политической жизни. Критике подвергаются открытые границы, толерантность, духовно-нравственный кризис общества и потеря моральных ориентиров, «диктатура меньшинства», под которой подразумевается диспропорция в правах и обязанностях между русскими и некоторыми другими этническими общностями. Это объясняется утратой веры в предков, предательством интересов рода, расы и крови, что опять же отсылает к неоязыческой тематике.

Вообще, неоязычество, с точки зрения последователей, есть не поклонение мифическим божествам и идолам, а чувство единения и связи с природой, родовыми законами и правилами, чувство сопричастности своему народу, расе. Настоящий язычник, воин – это защитник, не агрессор, поэтому будущее видится не в физической истребительной войне, а в ограничении межрасовых контактов, гарантиях защиты представителям белой расы, что явно коррелирует с чертами культурного расизма⁶.

Как можно увидеть, несмотря на кажущиеся принципиальные различия в транслируемых идеях, вышеперечисленные группы и сообщества имеют концептуально сходные черты. Таким образом, сложно однозначно оценивать деятельность неоязыческих сообществ в российском сегменте виртуального пространства из-за крайней неоднородности последователей и полноты некоторых утверждений.

- ¹ *Калмыков А.А.* Антропология цифровой цивилизации // *Философия коммуникации: интеллектуальные сети и современные информационно-коммуникативные технологии в образовании.* СПб., 2013. С. 82–89.
- ² *Зайонц В.В.* Социально-антропологический подход к исследованию Интернет-сообществ // *Журнал социологии и социальной антропологии.* 2011. Т. 14. № 1. С. 200–205.
- ³ *Гайдуков А.В.* Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования // *Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции.* Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. Москва, 2013. С. 169–180; *Кавыкин О.И.* «Родноверы». (Самоидентификация неоязычников в современной России). М., 2007; *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004; *Шиженский Р.В.* Русское язычество: лидеры и хронология (к вопросу об этнической религиозности в России XX–XXI вв.) // *SocialScience. Общественные науки. Всероссийский научный журнал.* 2010. № 2. С. 31–43; *Он же.* Славянская неоязыческая диаспора на территории современной России (по данным сети Интернет) // *Диалог государства и религиозных объединений в пространстве современной культуры: сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф., г. Волгоград, 20–23 окт. 2009 г. Волгоград, 2009.* С. 362–367; *Шнирельман В.А.* Порог толерантности. Идеология и практика нового расизма. В 2-х т. М., 2011. Т. 2. С. 461–462.
- ⁴ *Забияко А.П.* Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) // *Доклад, представленный в рамках проекта «Наука и духовность».* https://iphras.ru/site/sci_spir/papers/zabiyako.html (дата обращения 29.02.2019).
- ⁵ *Колкунова К.А.* Современные концепции квазирелигий // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* Т. 15. № 1. С. 305–313.
- ⁶ *Шнирельман В.А.* Указ соч. С. 461–462.

Список литературы

- Гайдуков А.В.* Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования // *Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы международной научно-практической конференции.* Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. М., 2013. С. 169–180.
- Забияко А.П.* Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) // *Доклад, представленный в рамках проекта*

- «Наука и духовность».
https://iphras.ru/site/sci_spir/papers/zabiyako.html
- Зайонц В.В.* Социально-антропологический подход к исследованию Интернет-сообществ // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011. Т. 14. № 1. С. 200–205.
- Кавыкин О.И.* «Родноверы». (Самоидентификация неоязычников в современной России). М., 2007.
- Калмыков А.А.* Антропология цифровой цивилизации // Философия коммуникации: интеллектуальные сети и современные информационно-коммуникативные технологии в образовании. СПб., 2013. С. 82–89.
- Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
- Колкунова К.А.* Современные концепции квазирелигий // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 15. № 1. С. 305–313.
- Шиженский Р.В.* Русское язычество: лидеры и хронология (к вопросу об этнической религиозности в России XX–XXI вв.) // SocialScience. Общественные науки. Всероссийский научный журнал. 2010. № 2. С. 31–43.
- Шиженский Р.В.* Славянская неоязыческая диаспора на территории современной России (по данным сети Интернет) // Диалог государства и религиозных объединений в пространстве современной культуры. Волгоград, 2009. С. 362–367.
- Шнирельман В.А.* Порог толерантности. Идеология и практика нового расизма. Т. 2. М., 2011.

Онлайн среда как возможность для создания и функционирования межэтнической семьи

В данной статье представлена попытка рассмотреть условия создания и функционирования семьи Хассани, основанной благодаря онлайн среде. Для этого в период 2016–2018 гг. была проведена серия глубинных интервью в г. Минске с Алисой Хассани, а также применены методы включенного наблюдения и эмический подход, который фокусируется на внутренних переживаниях носителя культуры (информанта) и попытке исследователя понять концептуальную систему тех, кого он изучает¹. Следует отметить, что Алиса – это имя, которое выбрала себе информантка Н. после заключения брака с Хассаном.

В первую очередь меня заинтересовало, как же произошло знакомство информантки Н. с ее будущим мужем:

– Как вы познакомились с Хассаном?

– Он нашел меня сам «В контакте». У меня тогда в жизни был такой период – я решила начать новую жизнь, поэтому удалила свой аккаунт из всех соцсетей. На сообщение Хассана сначала не обратила особого внимания, но успела переслать ему свои данные в скайп перед удалением «В контакте». И он позвонил мне по скайпу на следующий день после моего дня рождения. После этого мы стали общаться регулярно, не зная языка друг друга – все сообщения переводили через гугл-переводчик, а в чате просто улыбались друг другу. Но уже в наш второй разговор я поняла, что это мой будущий муж и было бы неплохо в этой природе с ним пожить².

Пообщавшись полгода в скайпе и познакомившись с родственниками Хассана, информантка Н. приняла решение выйти за него замуж.

В Минске информантка Н. работала парикмахером. О том, что она собирается замуж за Хассана, с которым познакомилась в Интернете и уезжает в Алжир, знали немногие, в том числе, немногие из ее клиентов. И от всех она получала негативную реакцию, т.к. основная часть ее знакомых была убеждена, что она едет в рабство.

– А как ты поняла, что это – твой будущий муж?

– Это было неосознанно, в какой-то период жизни я поняла, что наши славянские парни не могут удовлетворить мои потребности, так как я сильная женщина. Мне нужен такой же сильный мужчина. А

у нас в стране я таких не встречала. Моя мечта с детства – парень из Африки, я это чувствовала сердцем. Где-то в глубине сердца я знала, что мой муж будет из Африки.

– Как и когда ты приняла решение выйти за него замуж?

– Я уезжала отдыхать в Египет на полтора месяца и сказала Хассану, что после этого приеду к нему. В Египте я подтянула свой школьный английский и выучила несколько слов по-арабски. Когда собиралась в Алжир, одна клиентка продала мне свадебное платье со скидкой.

Можно предположить, что до знакомства с Хассаном у информантки Н. были представления о выборе супруга, поэтому она не сомневалась, стоит ли ей лететь в Алжир для заключения брака с человеком, которого она видела в жизни только онлайн.

Д. Уирри вводит понятие «мобильности», когда «представление себя» в сети Интернет позволяет членам сети «считывать», о чем думают другие, наблюдая их телесный язык, слыша «из первых уст», что они говорят, ощущая их ответ и эмоции. Поэтому многие сети были организованы вокруг переживания «вживую» неких событий, которые происходят в определенное время и в определенном месте³.

На примере данного кейса можно увидеть, как социальные сети способствуют развитию отношений между представителями разных культур и конфессий. Так, информантке Н. было неважно вероисповедание будущего супруга и культурные традиции его страны. Будучи православной, она посещала храм нечасто и редко участвовала в церковных таинствах. Более того, не чувствовала принципиальной разницы между христианством и исламом.

– То есть, тебя не беспокоило, что твой будущий муж – мусульманин?

– Религии не должны влиять на общение. Я считаю, что вообще все религии равны, а Бог в душе один.

– А твоя семья знала о том, что ты собираешься сделать?

– Моя семья – родители не знали, знали только подруги. Своим родителям я сказала, что еду работать во Францию парикмахером и жить буду у подружки. Я, наверное, в бабушку пошла – она тоже когда-то собрала чемоданы и поехала на Урал выходить замуж. Думала, что еду навсегда. Сделала туристическую визу. Выбрала самый сложный путь – через Москву и Турцию в Алжир.

Ж. Девосс считает, что люди, не удовлетворенные своим социальным статусом, могут попытаться покинуть свою группу, совершая переход. Причем, переход – это не просто процедура, он имеет эмоционально-выразительное значение: совершение внешних (поведенческих) и внутренних (психологических) маневров, связанных с выбором референтной (эталонной) группы, а также с выбором степени и модели включения в себя чуждых элементов⁴. Поэтому информантку Н. не беспокоило, как ее примет семья будущего мужа, тем более что она уже была знакома с ними онлайн.

– Расскажи, как тебя встретила семья Хассана, это, наверное, было интересно?

– Хассан меня встретил в аэропорту. Ждал 6 часов. Потом повез домой, в Тиарет. Когда приехали – я бросила взор на балкон, и там стояло столько много человек, что я думала, что они упадут. Они ждали меня полгода, поэтому все выбежали, стали обнимать и приподнимать. Встретили молоком и финиками. Я прошла в квартиру, у всех захватывало дыхание, и у меня тоже. В одной из комнат сидел дальний родственник с кальяном. Всем надо было говорить «Салям алейкум». Потом дали воды, показали, где расположен душ и спальная комната, и уложили спать.

На следующий день после ее приезда был совершен никях – мусульманский брак без регистрации в муниципалитете.

– А почему вы не зарегистрировали брак в муниципалитете?

– Для заключения брака мы поехали в суд. Так как я не мусульманка, то надо было выждать от трех до шести месяцев и подать повторное заявление. Мы расстроились и поехали домой. Дома родственники Хассана одели на меня платок, я стала плакать, потому что не знала, что происходит. Они кое-как меня успокоили, потому что мэн (имам – примеч. автора) увидит слезы и не совершит ритуал, без которого нельзя оставаться с мужем в одной комнате. Мне пришлось выучить на ходу молитву и кое-как повторять за имамом.

– А Хассан хотел, чтобы ты приняла ислам?

– Хассан хотел, чтобы ислам я выбрала осознанно, когда сама этого захочу и пойму: «Не делай ислам, если не понимаешь его». Мы договорились, что верим в Бога каждый по-своему.

После совершения никяха информантка Н. стала называть себя Алиса, а вместе с именем мужа ее стали называть Алиса Хассани. Она сознательно сменила имя, попав в другую культурную среду, т.к. пони-

мала, что в ближайшее время ей придется жить в другой стране с людьми, которые стали ее родственниками.

Анализируя это обстоятельство, стоит задаться вопросом: так ли важна была для информантки Н. ее принадлежность/включенность в белорусскую культурную среду, более того, ее этноидентичность? В.А. Тишков, анализируя феномен этнической идентичности, отмечает, что здесь есть место «дрейфу идентичности» – когда индивиды или группы могут произвольно ее выбирать и время от времени сменять на другую⁵.

Как видно из дальнейшей жизни информантки Н. в Алжире (уже под именем Алисы Хассани), вместе с понятием «идентичности» поднимается вопрос и о самоидентификации, т.е. принадлежности ее к новой группе. Л. Донскис, литовский философ и публицист, считает, что идентичность – это хрупкая мечта стать похожим на тех, с кем хочешь идентифицироваться, и вместе с тем – мечта неповторимо от них отличаться⁶. С. Холл в своем эссе «Вопрос культурной идентичности» пишет о том, что идентичность не присуща от рождения, она постоянно формируется. И вместо «завершенной» идентичности правильнее было бы говорить об идентификации, как о непрекращающемся процессе⁷.

Так, став частью семьи Хассани, Алиса была включена в цикл семейных традиций, религиозных праздников и предписаний: постилась в Рамадан, встретила Курбан-байрам вместе со всеми членами семьи, участвовала в приготовлении блюд местной кухни, а также встречала вместе с другими женщинами вернувшуюся из роддома сестру Хассана с дочкой Ритерч. Так происходила ее аккультурация, которую Г. Триандис определяет как «важный фактор жизни современных обществ»⁸.

Поскольку влияние культур – процесс непрерывный, то Алиса в той или иной степени впитывала навыки и представления другой семьи, культуры, отличных от ее предыдущей, белорусской. Интересно, что подобного рода переплетения становятся сегодня все более распространенными не только в семейно-брачных отношениях, что имеет массу исследовательских перспектив.

– А что ты чувствовала к семье Хассана, когда у них жила?

– Понимаешь, я его семью полюбила сразу, и они меня полюбили. Когда я к ним приехала, у меня было такое чувство, что я наконец-то приехала к себе домой. Я считаю, это мой дом – там, а не здесь.

Я люблю нецивилизованные страны – они живут одним днем и радуются жизни. Они уважают друг друга. Важно, что у тебя есть семья, куда можно приехать, там, где можно понянчиться с детишками. Я там жила и мне было комфортно.

По Хайдеггеру, проживать (*wohnen*) – значит, пребывать или оставаться, чувствовать себя в определенном месте как дома⁹. Немаловажным исследовательским вопросом могут послужить и практики коммуникации супругов Хассани. Изначально Алиса с мужем общались на русско-английской смеси, например:

– *Почему reople kill баран?*

– *Потому что this day like bersday for musulman peoples.*

Однако, выучив со временем минимальный набор слов на арабском языке, Алиса стала применять его в общении с мужем и с его родственниками.

– *И как вы общались дальше?*

– *Например, я говорила так: «My love, tell your family, что я tvahastik» («Моя любовь, скажи своей семье, что я скучаю» – Прим. автора). Я два года говорила на русском языке с малышкой Рутерч, думая, что она его не запомнит. А когда я уехала, она вдруг заговорила по-русски. Например, на ночь она стала говорить: «спатки, спатки», а еще иногда говорит – «секундочку», начинает фразу с этого слова и употребляет ее в своем арабском лексиконе. Прикольно, что по-арабски ей говорить тяжело, а по-русски – нет.*

– *А ты не хотела полностью выучить арабский язык?*

– *Нет, хотя кое-что я уже, конечно, знаю. Я говорила Хассану: «Проще тебе выучить русский, чем мне арабский. Ты запоминаешь лучше, чем я».*

Таких людей, как супруги Хассани, называют посредниками или «мостами между культурами». Так, при формировании социальной идентичности они могут либо опираться на гражданскую идентичность, либо причислять себя к широким наднациональным общностям – европейцам, азиатам, гражданам мира, декларируя космополитическую идентичность¹⁰. Им приходится реагировать на постоянные вызовы общества, которые сейчас не имеют ни границ, ни пространства, ни языка: «Мы не говорим только на одном языке, их стало множество – языков, на которых мы говорим. Для большинства из нас это судьба. Мы больше не живем только в одном культурном социальном про-

странстве – их тоже стало множество, что тоже может стать большим испытанием и даже страданием»¹¹.

Однако, по истечении туристической визы, Алисе пришлось вернуться в Минск. Хассан не мог с ней поехать, т.к. с ее слов, в Алжире нет посольства Беларуси. Более того, их брак является непризнанным юридически. Приехав в Беларусь, Алиса пыталась выслать приглашение Хассану, чтобы зарегистрировать их брак в Беларуси, но оно было отклонено.

Учитывая эти обстоятельства, супруги Хассани видятся в «реале» только тогда, когда Алиса открывает очередную туристическую визу и прилетает в Алжир. А все остальное время семья Хассани продолжает «существовать» в скайпе, как и раньше, причем, к общению присоединяются многочисленные родственники из Алжира. Обсуждая свою дальнейшую жизнь и рассматривая варианты совместного проживания, супруги решают, что это может быть и не Алжир, и не Беларусь. Тем более, что минская семья Алисы не приняла ее мужа.

– *То есть, твои родители не считают Хассана твоим мужем?*

– *Нет. Обидно и больно за людей, которых я считала родными, и теперь они меня не понимают.*

– *А почему так?*

– *Они считают, что есть такая фраза: «Где родился – там и пригодился». Хорошо, но можно мне ехать дальше?*

– *А ты скучаешь по алжирской семье?*

– *Конечно! Особенно по малышке Ритерч.*

– *А как думаешь, почему у тебя не сложились отношения с нашими парнями, в чем тут дело?*

– *У нас такая нация, что у нас сильные женщины и они воспитывают слабых мужчин. А у них там в Алжире – у мужчины что-то случилось, ну и случилось, сам разберется. Он сам должен решить – почему он это сделал и сам за себя ответственен. У нас мужчины хотят, чтобы женщина была сильной во всем. У нас мужчины – девочки, как ни крути.*

– *На данном этапе ваша семья пока существует онлайн?*

– *Да. Но зато я могу общаться с мужем хоть каждую секунду.*

– *А что ты можешь посоветовать женщинам, которые определяются с выбором будущего супруга?*

– *Ничего не дается случайно. Никогда в твою жизнь не притянется мужчина, из которого не надо извлекать уроки.*

На основании вышеизложенного можно констатировать, что на протяжении почти трех лет брака молодая семья Хассани общается и функционирует в основном в рамках онлайн среды, пока решаются различные юридические, бюрократические и территориальные вопросы их совместного проживания.

Неизвестно, как будут дальше развиваться отношения в семье Хассани, но пока она существует в рамках онлайн среды, есть надежда на развитие дальнейших взаимоотношений не только между женой и мужем, но и гораздо шире – когда к общению присоединяются молодые и пожилые родственники семьи Хассани.

Д. Миллер, автор проекта Why We Post («Зачем мы постим») и терминов «полимедиа» и «социальные медиа», считает, что новые информационные технологии следует рассматривать как расширение человеческих возможностей. Человечество это уже «проходило» и с автомобилями, и с другой техникой, не утратив части своей человеческой сущности и не став гибридом постчеловека и машины. Просто через определенный период новые технологии становятся частью обычной жизни и позволяют достичь тех способностей, которые уже были заложены в человеческой природе. Так, социальные медиа могут расширять спектр наших возможностей, как в общении, так и в становлении нового пространства, в котором мы живем и общаемся¹².

Данный кейс также дает нам понимание того, что в настоящее время институт семьи и брака претерпевает серьезные изменения. Так, при выборе будущего супруга/супруги информанты задавались вопросом: «Что мне подсказывает сердце?», применяя индивидуалистский подход¹³. Такой подход способствует более доверительным отношениям, в противовес коллективистскому, где главный вопрос звучит так: «Что скажут другие люди?». Также немаловажным является тот факт, что, несмотря на все предостережения и стереотипы, данная семья продолжает существовать даже в таком «формате», как онлайн среда, пройдя через этапы межкультурного общения и принятия своих этно- и религиозных идентичностей.

¹ Белик А.А. (ред.) Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001; Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В. Социальная антропология: учеб. пособие. Саратов, 2004.

- ² Здесь и далее курсивом – Полевые материалы автора 2016–2018 гг. в г. Минске.
- ³ Уирри Дж. Мобильности. М., 2012. С. 415.
- ⁴ Белик А.А. Указ соч. С. 234, 259.
- ⁵ Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 121.
- ⁶ Донскис Л. Малая карта опыта: предчувствия, максимы, афоризмы. СПб., 2016. С. 23.
- ⁷ Холл С. Вопрос культурной идентичности // Художественный журнал. Вып. 77/78. 2010. <http://xz.gif.ru/numbers/77-78/hall/> (дата обращения 23.02.2019).
- ⁸ Триандис Г. Культура и социальное поведение: учебное пособие. М., 2007. С. 74.
- ⁹ Уирри Дж. Социология за пределами сообществ: виды мобильности для XXI столетия. М., 2012. С. 190.
- ¹⁰ Антонова Н.В. Проблемы личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии. 1996. № 1. С. 131–143. <http://www.persev.ru/bibliography/problema-lichnostnoy-identichnosti-v-interpretacii-sovremennogo-psihoanaliza> (дата обращения 8.02.2019).
- ¹¹ Кристева Ю. Изоляция, идентичность, опасность, культура // Вестник Европы. 2005. № 15. <http://www.zh-zal.ru/vestnik/2005/15/kri26.html> (дата обращения 22.02.2019).
- ¹² Миллер Д. Смартфон – самая важная вещь из всего, чем мы сейчас владеем. <https://www.colta.ru/articles/society/12910-daniel-miller-smartfon-samaya-vazhnaya-vesch-iz-vsego-chem-my-seychas-vladeem?page=9> (дата обращения 22.02.2019).
- ¹³ Триандис Г. Указ соч. С. 77.

Список литературы

- Антонова Н.В. Проблемы личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии // Вопросы психологии. 1996. №1. С. 131–143. <http://www.persev.ru/bibliography/problema-lichnostnoy-identichnosti-v-interpretacii-sovremennogo-psihoanaliza>
- Белик А.А. (ред.) Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. М., 2001.

- Донскис Л.* Малая карта опыта: предчувствия, максимы, афоризмы. СПб., 2016.
- Кристева Ю.* Изоляция, идентичность, опасность, культура // Вестник Европы. 2005. № 15. <http://www.zh-zal.ru/vestnik/2005/15/kri26.html>
- Миллер Д.* Смартфон – самая важная вещь из всего, чем мы сейчас владеем. <https://www.colta.ru/articles/society/12910-deniel-miller-smartfon-samaya-vazhnaya-vesch-iz-vsego-chem-my-seychas-vladeem?page=9>
- Тишков В.А.* Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- Триандис Г.* Культура и социальное поведение: учебное пособие. М., 2007.
- Уирри Дж.* Мобильности. М., 2012.
- Уирри Дж.* Социология за пределами сообществ: виды мобильности для XXI столетия. М., 2012.
- Холл С.* Вопрос культурной идентичности // Художественный журнал. Вып. 77/78. 2010. <http://xz.gif.ru/numbers/77-78/hall/>
- Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В.* Социальная антропология: учеб. пособие. Саратов, 2004.

Православие в системе этноконфессиональных отношений на Северо-Восточном Кавказе в постсоветский период

Северо-Восточный Кавказ (Дагестан, Чечня, Ингушетия) – один из самых многонациональных регионов Российской Федерации, подавляющая часть народов которого исповедует ислам. Православие в данном крае, в отличие от других субъектов Российской Федерации – религия этнических меньшинств, главным образом, русских, украинцев и белорусов. К моменту распада Советского Союза православие на территории Северо-Восточного Кавказа пребывало в кризисе – более глубоко, чем во многих других регионах России. Перед Русской Православной Церковью встали задачи создания организационно-административных структур на Северо-Восточном Кавказе; восстановления и строительства культовых зданий; привлечения верующих и налаживания религиозной жизни; выстраивания взаимодействия с региональными и местными органами власти и, в целом, поиск своего места в поликультурном пространстве Северо-Восточного Кавказа. С 1998 по 2011 гг. все приходы РПЦ, расположенные на территории Республики Дагестан, относились к Бакинской и Прикаспийской епархии. Приходы в Ингушетии и Чечне в административном отношении подчинялись Ставропольской и Владикавказской епархии. В 2011–2013 гг. Северо-Восточный Кавказ входил в состав новообразованной Владикавказской и Махачкалинской епархии РПЦ.

26 декабря 2012 г. на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви архиепископ Владикавказский и Махачкалинский Зосима (Остапенко) представил рапорт с предложением образовать новую епархию на Северном Кавказе, которая включала бы в себя приходы на территории Республики Дагестан, с целью более активного окормления православных жителей Северного Кавказа. В результате Священный Синод вынес постановление о выделении из состава Владикавказской епархии Махачкалинской епархии, в состав которой входили приходы, расположенные на территории Республики Дагестан, Республики Ингушетия и Чеченской Республики. Правящий архиерей получал титул «епископ Махачкалинский и Грозненский». Им был избран игумен Варлаам (в миру – Владимир Георгиевич Пономарев, 1974 года рождения)¹, уроженец Ставропольского края.

18 января 2013 г. в Богоявленском кафедральном соборе г. Москвы в своем выступлении вновь назначенный архиерей выразил надежду на то, что учреждение самостоятельной кафедры в Махачкале послужит укреплению православия в регионе; будет способствовать преодолению трудностей, с которыми сталкиваются православные жители края в повседневной жизни; а также будет содействовать «укреплению межнационального мира и гражданского согласия на южных рубежах нашего Отечества»².

Наиболее благоприятным положение православия в 1990 – начале 2000-х годов было на территории Республики Дагестан. К началу 1990-х годов в республике насчитывалось 10 приходов РПЦ³. Религиозное возрождение, начавшееся в Дагестане в постсоветский период, затронуло и православие. С 1990 г. было вновь возведено 8 церквей в Кизляре, Ахтах, Буйнакске, Избербаше, Коктубее, Таловке, Терекли-Мектебе и Комсомольском. Был восстановлен уничтоженный в советское время собор Святого Великомученика Георгия Победоносца в Кизляре. В 2007 г. в Кизляре был возрожден существовавший еще до революции женский монастырь Воздвижения Креста Господня⁴.

В 2005 г. по решению главы администрации Махачкалы была начата реставрация Свято-Успенского кафедрального собора. По окончании капитального ремонта в 2006 г., в год своего столетия, собор был освящен в третий раз⁵. 21 декабря 2016 г. состоялась торжественная церемония открытия православного духовно-просветительского центра при Свято-Успенском кафедральном соборе г. Махачкалы. В церемонии открытия комплекса принимали участие Глава Республики Дагестан Р.Г. Абдулатипов и руководитель ФАДН И.В. Баринов⁶.

В 2015–2016 гг. по инициативе Главы Республики Дагестан Рамазана Абдулатипова в Махачкале был возведен храм Святого равноапостольного князя Владимира. Он был построен на месте, где находился собор Святого Александра Невского (1891–1952 гг.) до того, как его снесли в 1952 г. Торжественное открытие проходило 7 мая 2016 г., в субботу Светлой седмицы, на нем присутствовал Глава Республики⁷.

В г. Хасавюрте функционирует Собор во имя иконы Знамения Пресвятой Богородицы – самый крупный православный храм Северного Кавказа, выдающийся памятник российского зодчества начала XX в. В постсоветское время была отреставрирована церковь Покрова Пресвятой Богородицы в Дербенте, построен церковный дом, колокольня. Православные культовые сооружения были возведены и в тех насе-

ленных пунктах, где практически нет славянского населения, но дислоцируются подразделения федеральных войск, среди военнослужащих которых немало православных.

5 октября 2015 г. епископ Махачкалинский и Грозненский Варлаам возглавил крестный ход в городе Кизляр, ставший первым в Дагестане в новейшей истории, приуроченный к празднованию 1000-летия представления равноапостольного князя Владимира и к 280-летию со дня основания города⁸.

В то же время количество православных прихожан неуклонно сокращалось вследствие оттока из Дагестана представителей тех этнических групп, которые традиционно относятся к данной конфессии. По словам настоятеля Свято-Успенского кафедрального собора г. Махачкалы протоиерея Николая Стенечкина, в начале 1990-х годов прихожан было гораздо больше, и во время службы люди не вмещались в храм, вынуждены были стоять во дворе. В воскресенье служили по две литургии. В начале 2010-х годов количество прихожан резко сократилось. По воскресеньям храм заполнен едва наполовину. Средний возраст прихожан 35–40 лет, в основном женщины, есть немного подростков и маленьких детей. Характерно, что в храме почти нет мужчин и представителей старшего поколения обоего пола, которые, по словам священников, воспитаны в атеистическом духе и разделяют советские ценности⁹.

В то же время, некоторые мусульмане-дагестанцы проявляют интерес к православию. По словам прихожан Покровской церкви в Дербенте, мусульмане наряду с христианами приходят в нее помолиться и поставить свечи. Большая часть из них – азербайджанцы, посещающие рождественские и пасхальные богослужения¹⁰. По словам настоятеля Свято-Успенского кафедрального собора г. Махачкалы, немало местных мусульман посещают храм. Однако, как признается сам настоятель, «это внешнее благочестие чаще вызвано суевериями, которые очень распространены среди местных жителей. Крещенскую и святую воду, свечи, иконы, купленные в храме, используют для своих сеансов расплотившиеся здесь знахари, целители и колдуны, к которым люди тоже охотно идут»¹¹.

По словам епископа Варлаама (ныне – архиепископ), создание самостоятельной Махачкалинской епархии имело положительное влияние. Руководство стало теснее общаться с прихожанами, увеличилось

количество рукоположений в священный сан и число возводимых православных храмов, упрочилось взаимодействие с представителями органов государственной власти. В Дагестане стали проводиться на республиканском уровне Пасхальный концерт и архиерейская Рождественская елка, православные принимают участие в ежегодном международном межрелигиозном молодежном форуме, который также проходит в республике¹².

Гораздо сложнее было положение православия в Ингушетии и Чечне. В Ингушетии в 1990-е годы наблюдалось обострение межнациональных отношений, итогом которых стал массовый исход представителей нетитульных этнических общностей с территории республики. К моменту распада Советского Союза в Ингушетии в полном объеме функционировал только один храм – церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы в станице Орджоникидзевской (ныне – город Сунжа). В 1990-е годы возобновились богослужения в небольших молитвенных домах в городе Карабулаке и станице Троицкой. Однако православная община сразу столкнулась с давлением со стороны радикальных исламистов. В 1999 г. три православных священника на территории Ингушетии были похищены членами незаконных вооруженных бандформирований. Двоих удалось вернуть, а третий – настоятель Покровской церкви протоиерей Петр Сухоносов был убит¹³.

Положение православия стабилизировалось лишь во второй половине 2000-х годов. В 2007 г. при поддержке республиканских властей был перестроен обветшавший Покровский храм в станице Орджоникидзевской. При этом помощь православной общине оказывали также простые ингуши-мусульмане, жертвовавшие денежные средства на реставрацию храма. Представители республиканских властей и мусульманского духовенства начали посещать рождественские и пасхальные богослужения, а также приходить в храм в престольные православные праздники. В марте 2014 г. на базе архиерейского подворья приходского храма в честь Покрова Божией Матери станицы Орджоникидзевской был образован мужской Ново-Синайский монастырь – в продолжение традиций синайского монашества, на протяжении четырнадцати веков пользующегося гарантиями безопасности на основании так называемого Фирмана Мухаммеда. Под окормлением Ново-Синайского мужского монастыря в станице Орджоникидзевской Республики Ингушетия находятся не только немногочисленные православные ближайших станиц и городов Ингушетии, но и военнослужа-

щие дислоцированных в Республике воинских частей, подразделений МВД и погранзастав. В бюджете Республики Ингушетия предусматривалось выделение средств на проведение православных праздников, паломничества к святым местам, а также на оплату коммунальных услуг, газо- и электроснабжение¹⁴.

По словам местных жителей, отношения между православными и мусульманами мирные и доброжелательные. Некоторые сунженские мусульмане посещают монастырь, присутствуют на богослужениях¹⁵. В 2018 г. республиканские власти запланировали восстановление старинных православных часовен в трех населенных пунктах: городе Малгобек, городе Карабулак и сельском поселении Троицкое Сунженского района¹⁶. В то же время до сих пор остаются нереализованными выдвинутые еще в середине 2000-х годов планы по возведению православной церкви в городах Назрани и Магасе и возобновлению богослужений в древнем христианском храме Тхаба-Ерды, расположенном в высокогорном Джейрахском районе. Причина заключается в крайней малочисленности православного населения в указанных населенных пунктах и, соответственно, невозможности организации там полноценной православной общины. Количество прихожан Покровского храма в Сунже также невелико. По праздникам богослужения посещают около 100 человек, в будние дни – гораздо меньше¹⁷.

Наиболее тяжелым было положение православия в 1990-е – начале 2000-х годов в Чеченской Республике, переживавшей затяжной внутриполитический кризис, связанный с приходом в 1991 г. к власти радикальных националистов и резким обострением межнациональных отношений, жертвами которого стали многие представители нетитульного населения. Положение православной общины в период нахождения у власти сепаратистов было довольно трудным. В ходе боевых действий пострадали многие православные церкви и молитвенные здания. Православные священники и прихожане подвергались бытовому давлению и дискриминации, некоторые из них были похищены и убиты радикалами, другие принуждены были покинуть Чечню и выехать в другие регионы России.

Некоторая стабилизация положения православной общины началась в середине 2000-х годов, что было связано с постепенным налаживанием мирной жизни в данном субъекте федерации. Правда, количество православных неуклонно сокращалось. В 2004 г. началось восстановление церкви Михаила Архангела. 21 ноября 2006 г. храм освя-

тил архиепископ Ставропольский и Владикавказский Феофан (Ашурков). Во второй половине 2000-х – начале 2010-х годов были отреставрированы и заново построены некоторые православные храмы в местах компактного проживания русских в Чечне – Шелковском и Наурском районах. Строительство велось при поддержке органов государственной власти ЧР, а также меценатов из различных регионов России.

Православная община г. Грозного довольно однородна. На большие праздники и воскресные службы, по словам очевидцев, приходит несколько десятков человек, среди которых российские военные и их родные. В будние дни в церковь ходят, в основном, немногочисленные русские пенсионеры¹⁸. Общее количество православных верующих – уроженцев Чеченской Республики, по оценкам духовенства, составляет около 1000 человек. По словам православных прихожан, они в последнее время, прошедшее после окончания контртеррористической операции, не чувствуют никакого давления со стороны соседей-чеченцев и живут с ними дружно, уважая национальные и религиозные традиции друг друга¹⁹. Республиканские власти также оказывают поддержку православной общине. Накануне больших церковных праздников организуются посещения православных кладбищ, предоставляется в случае необходимости транспорт. Субсидируется организация паломнических поездок, малоимущим православным гражданам выделяется единовременная денежная помощь. Руководство Чечни предоставляет православному духовенству личный автомобильный транспорт для совершения пастырских поездок, выделяет бесплатное жилье и даже платит ежемесячное пособие из благотворительного Фонда имени Ахмата-Хаджи Кадырова²⁰.

В целом сегодня православные составляют крайне незначительную часть населения Северо-Восточного Кавказа, при этом солдаты федеральной армии и служащие других силовых подразделений составляют как минимум половину прихожан практически всех храмов на территории трех республик²¹.

В настоящее время можно говорить о стабильном положении православной религии на территории Северо-Восточного Кавказа, однако определенные сложности и угрозы сохраняются. Удельный вес православных будет, по всей видимости, сокращаться. Будут нарастать процессы старения православной общины. Влияние православной религии на широкие массы жителей Северо-Восточного Кавказа, исповедующие ислам, незначительно. Хотя большая часть мусульман отно-

сится к православию толерантно, мусульманские радикалы видят в нем (и в структурах РПЦ в целом) враждебную организацию, «подлежащую искоренению» после победы «исламского сопротивления» и свержения российских властей.

2018 год оказался непростым для православных верующих на Северо-Восточном Кавказе: 18 февраля 2018 г. было совершено нападение на православных прихожан в Кизляре²². 19 мая 2018 г. атаке подвергся храм Архангела Михаила в г. Грозном²³. В обоих случаях были жертвы среди православной общины, а нападавшие оказались связаны с запрещенной в РФ террористической группировкой «Исламское государство».

Таким образом, определенные угрозы для православия в регионе сохраняются, что диктует необходимость проведения комплексной государственной политики в сфере этноконфессиональных отношений, направленной на укрепление единства представителей всех национальностей, проживающих на Северо-Восточном Кавказе; создание атмосферы мира и согласия в регионе, что, в свою очередь, невозможно без достижения успехов в сфере социально-экономических отношений, повышения качества управления субъектами федерации, окончательного разгрома исламистского подполья и подавления проявлений радикального национализма.

¹ Решением Священного Синода в пределах Дагестана, Ингушетии и Чеченской Республики образована Махачкалинская епархия. <http://www.patriarchia.ru/db/text/2674464.html> (дата обращения 11.09.2018).

² Слово архимандрита Варлаама (Пономарева) при наречении во епископа Махачкалинского и Грозненского. <http://www.patriarchia.ru/db/text/2734741.html> (дата обращения 03.10.2018).

³ Ханбабаев К.М. Христианство в Дагестане в XVIII – начале XXI в. Махачкала, 2010. С. 165.

⁴ В Кизляре освятят воссозданный Крестовоздвиженский женский монастырь. <http://pravoslavie.ru/21956.html> (дата обращения 11.09.2018).

⁵ Романов А.П. «Со Христом нам ничего не страшно!» // Русский Дом. 2010. № 12. <http://russtdom.ru/node/3489> (дата обращения 16.04.2019).

⁶ Православным дагестанцам комфортно в республике. <http://mkala.org/content/stati/pravoslavnim-dagestantsam-komfortno-v-respublike~61262> (дата обращения 25.02.2019).

- ⁷ Храм Святого равноапостольного Великого князя Владимира открыли в Махачкале.
https://www.riadagestan.ru/news/president/khram_svyatogo_ravnoapostolnogo_velikogo_knyazy_a_vladimira_otkryli_v_makhachkale/ (дата обращения 16.04.2019).
- ⁸ Христианство в Дагестане: <http://www.pravoslavie.ru/87101.html> (дата обращения 10.09.2018).
- ⁹ Романов А.П. Указ. соч.; ПМА 2019, Дагестан (сентябрь).
- ¹⁰ Как живет православным в Дагестане? http://www.obzorsmi.ru/regions/4472-kak_zhivetsya_pravoslavnyim_v_dagestane (дата обращения 11.11.2018); ПМА 2019, Дагестан (сентябрь).
- ¹¹ Романов А.П. Указ. соч.; ПМА 2019, Дагестан (сентябрь).
- ¹² Епископ Махачкалинский и Грозненский Варлаам: Надо сохранить народ Божий, который здесь проживает.
<http://www.patriarchia.ru/db/text/4221291.html> (дата обращения 16.11.2018).
- ¹³ Ингушетия // Православная энциклопедия.
<http://www.pravenc.ru/text/389549.html> (дата обращения 13.12.2018).
- ¹⁴ Гончаров А. Русские православные в Ингушетии // Ингушетия. 30.10.2015.
<http://old.gazetaingush.ru/russkie-pravoslavnye-v-ingushetii/> (дата обращения 16.04.2019).
- ¹⁵ «Секрет в усах и бороде»: почему православие не уйдет из Ингушетии. // <https://ria.ru/religion/20171228/1511837629.html> (дата обращения 12.11.2018).
- ¹⁶ В 2018 году в Ингушетии восстановят древние православные часовни.
<https://pravoslavie.fm/novosti/v-2018-godu-v-ingushetii-vosstanovyat-drevnie-pravoslavnyie-chasovni/> (дата обращения 12.11.2018).
- ¹⁷ В Назрани все спокойно. Православие в Ингушетии // Фома. 2012. № 4 108).
<https://foma.ru/v-nazrani-vse-sпокойно.html> (дата обращения 11.04.2019).
- ¹⁸ «Намоленный» подвал и расстрелы в упор. Репортаж из Грозного, где произошло нападение на православную церковь.
<https://www.currenttime.tv/a/29245074.html> (дата обращения 13.12.2018); В Ингушетии строится новый православный храм.
<http://pravoslavie.ru/19175.html> (дата обращения 13.12.2018).
- ¹⁹ Малая кровь. Свидетели нападения на храм в Грозном не верят властям.
<https://www.svoboda.org/a/29241385.html> (дата обращения 11.04.2019).
- ²⁰ Православие в Чечне. <https://www.pravmir.ru/pravoslavie-v-chechne/> (дата обращения 02.02.2018).
- ²¹ «Секрет в усах и бороде»...
- ²² Поспелов А. «Погибли наши сестры во Христе»: в Кизляре убиты прихожанки православного храма. <http://www.pravoslavie.ru/110810.html> (дата обращения 19.02.2018).

²³ Совершенно вооруженное нападение на храм Архангела Михаила в Грозном.
// <http://www.patriarchia.ru/db/text/5206753.html> (дата обращения 16.04.2019).

Список литературы

- В 2018 году в Ингушетии восстановят древние православные часовни.
<https://pravoslavie.fm/novosti/v-2018-godu-v-ingushetii-vosstanovyat-drevnie-pravoslavnyie-chasovni/>
- В Ингушетии строится новый православный храм.
<http://pravoslavie.ru/19175.html>
- В Кизляре освятят воссозданный Крестовоздвиженский женский монастырь. <http://pravoslavie.ru/21956.html>
- В Назрани все спокойно. Православие в Ингушетии // Фома. 2012. № 4(108). <https://foma.ru/v-nazrani-vse-spokojno.html>
- Гончаров А. Русские православные в Ингушетии // Ингушетия. 30.10.2015. <http://old.gazetaingush.ru/russkie-pravoslavnye-v-ingushetii/>
- Епископ Махачкалинский и Грозненский Варлаам: Надо сохранить народ Божий, который здесь проживает.
<http://www.patriarchia.ru/db/text/4221291.html>
- «Намоленный» подвал и расстрелы в упор. Репортаж из Грозного, где произошло нападение на православную церковь.
<https://www.currenttime.tv/a/29245074.html>
- Ингушетия // Православная энциклопедия.
<http://www.pravenc.ru/text/389549.html>
- Как живет православный в Дагестане? http://www.obzorsmi.ru/regions/4472-kak_zhivetsya_pravoslavnym_v_dagestane
- Малая кровь. Свидетели нападения на храм в Грозном не верят властям. <https://www.svoboda.org/a/29241385.html>
- Поспелов А. «Погибли наши сестры во Христе»: в Кизляре убиты прихожанки православного храма. <http://www.pravoslavie.ru/110810.html>
- Православие в Чечне. <https://www.pravmir.ru/pravoslavie-v-chechne/>
- Православным дагестанцам комфортно в республике.
<http://mkala.org/content/stati/pravoslavnim-dagestantsam-komfortno-v-respublike~61262>

Решением Священного Синода в пределах Дагестана, Ингушетии и Чеченской Республики образована Махачкалинская епархия.
<http://www.patriarchia.ru/db/text/2674464.html>.

Романов А.П. «Со Христом нам ничего не страшно!» // Русский Дом. 2010. № 12. <http://russsdom.ru/node/3489>

«Секрет в усах и бороде»: почему православие не уйдет из Ингушетии.
// <https://ria.ru/religion/20171228/1511837629.html>

Слово архимандрита Варлаама (Пономарева) при наречении во епископа Махачкалинского и Грозненского.
<http://www.patriarchia.ru/db/text/2734741.html>.

Совершено вооруженное нападение на храм Архангела Михаила в Грозном <http://www.patriarchia.ru/db/text/5206753.html>

Ханбабаев К.М. Христианство в Дагестане в XVIII – начале XXI в. Махачкала, 2010.

Храм Святого равноапостольного Великого князя Владимира открыли в Махачкале.
https://www.riadagestan.ru/news/president/khram_svyatogo_ravnoapostolnogo_velikogo_knyazya_vladimira_otkryli_v_makhachkale/.

Христианство в Дагестане. <http://www.pravoslavie.ru/87101.html>

Предмет межкультурной коммуникации и его социогуманитарное направление

С началом процессов глобализации человеческое взаимопонимание становится одной из важнейших сторон развития современного общества. Основным средством достижения взаимопонимания людей служит их общение, в процессе которого люди проявляют себя, раскрывая все свои качества. В общении человек усваивает общечеловеческий опыт, исторически сложившиеся общественные нормы, ценности, знания и способы деятельности, формируясь, таким образом, как личность, как носитель культуры.

С торжеством культурного релятивизма в обществе назрели проблемы взаимопонимания или кризиса понимания. Представители западной культуры, долгое время диктовавшие условия социокультурного обмена, располагали недостаточными знаниями о культурах остального мира. В общении обнаруживалась непохожесть людей друг на друга: помимо расовых и этнических несоответствий, основным различием была культура. Автор известной теории «столкновения цивилизаций» С. Хантингтон писал: «В мире после “холодной войны” наиболее важные различия между людьми уже не идеологические, политические или экономические, это культурные различия»¹. И чем больше люди не похожи друг на друга, тем больше возникает между ними противоречий и конфликтов. Решение отмеченных вопросов является предметом научного направления, получившего название «межкультурная коммуникация».

Предмет межкультурной коммуникации не имеет четких границ определения: часть исследователей относит феномен межличностного общения к области прикладных знаний. Другие говорят о самостоятельности межкультурной коммуникации как научной дисциплины с собственной историей исследования и наличием уникального категориально-понятийного аппарата. Категориально-понятийный аппарат включает в себя ряд терминов и понятий, основными из которых являются «коммуникация» и «культура».

Коммуникация имеет множество значений, и все эти интерпретации отражают многоплановость подходов к определению данного феномена. Особый подход к пониманию коммуникации выработала филосо-

фия. Один из известных представителей экзистенциализма К. Ясперс видел в коммуникации путь к подлинно человеческому существованию и придавал ей такое большое значение, что свод его трудов уместно назвать «философией коммуникации».

В социологии коммуникация рассматривается как социальный процесс, отражающий общественную структуру и выполняющий в ней связующую функцию. В упрощенном виде коммуникацию следует интерпретировать как процесс общения и передачи информации, возникающей в результате взаимодействия одного или нескольких субъектов либо объектов (культур).

«Культура» как одно из фундаментальных понятий бытия так же многозначно. В отличие от привычной интерпретации – «культура как системы знания», в межкультурной коммуникации культура проецирует символы, представленные в виде намерений и ожиданий². В категориально-понятийный аппарат межкультурной коммуникации также входят понятия «социализация» и «инкультурация». Если социализация предполагает интеграцию человека в общество, то инкультурация подразумевает освоение индивидом присущих его культуре миропонимания и поведения, в результате чего формируется его когнитивное, эмоциональное и поведенческое сходство с представителями данной культуры и отличие от представителей других культур.

Первоначально проблемы межкультурной коммуникации стали актуальны в США после Второй мировой войны, в связи с расширением сферы влияния американской политики за пределы Северной Америки, и практическими интересами представителей американской экономики и бизнеса. В процессе взаимодействия с иностранными партнерами язык американской дипломатии и бизнеса демонстрировал бессилие ввиду неучтенных культурных различий. Несмотря на совершенное знание языка коммуниканта, взаимодействие приводило к непониманию и обидам.

Вследствие неуспешности американской политики и бизнеса было принято решение о необходимости изучения не только языков, но и культур других народов, их обычаев, традиций, норм поведения. Специально для этого был создан «Институт службы за границей» («Foreign Service Institute»), руководителем которого стал американский лингвист Эдвард Холл. Вклад Холла в становление и развитие межкультурной коммуникации как научно-прикладной дисциплины – огромен. Совместно с Г. Трейгером Эдвард Холл в работе «Культура и

коммуникация: модель анализа» «Cultures Communication: A Model and Analysis» впервые сформулировал понятие «межкультурной коммуникации» (cross culture communication). В данной работе под межкультурной коммуникацией понималась идеальная цель, к которой должен стремиться человек в своем желании как можно лучше и эффективнее адаптироваться к окружающему миру³. Позднее, в 1959 г. была опубликована книга «Безмолвный язык» «The Silent Language», ставшая основополагающей программой для всего последующего развития межкультурной коммуникации.

Американская школа межкультурной коммуникации долгое время являлась лидером в разработке прикладных теорий и практик межкультурного взаимодействия. Однако за более чем 60-летнюю историю научных исследований появилось множество мировых центров по изучению специфики межличностного взаимодействия, в том числе и в России.

До официального принятия межкультурной коммуникации как научной дисциплины в отечественной науке проблемами и вопросами языка и коммуникации в культуре занимались известные ученые международной величины: М.М. Бахтин, В.С. Библер, П.С. Гуревич, М.С. Каган. Инициаторами введения предмета межкультурной коммуникации стали так же, как и в США, лингвисты, первыми осознавшие, что для эффективного общения с представителями других культур недостаточно только одного владения иностранным языком.

Бесспорным лидером в популяризации научного направления является Московский государственный университет, где межкультурная коммуникация преподается на протяжении нескольких лет. Убедительным подтверждением становления этой дисциплины в отечественной системе образования могут служить первые учебники и учебные пособия, разработанные в последние несколько лет отечественными учеными (А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая, С.Г. Тер-Минасова, Е.Н. Белая).

Специфической особенностью отечественной школы межкультурной коммуникации является ее лингвистическая направленность. Многие ее представители считают лингвистический подход центральным в изучении этой проблематики. Так, исследователь М.Б. Бергельсон, утверждает, что язык – главный источник понимания, первопричина успеха или провала коммуникативного взаимодействия⁴.

С.Г. Тер-Минасова также стоит на позиции преобладания языка в межкультурной коммуникации, считая, что знания в этой области позво-

ляют преодолеть языковой барьер в изучении иностранного языка, познать особенности речеупотребления, дополнительные смысловые нагрузки, политические, культурные, исторические и тому подобные коннотации языка и речи⁵. В чисто языковом смысле межкультурная коммуникация служит вспомогательным инструментом в обучении иностранным языкам.

Однако стоит отметить, что коммуникационный коллапс может возникнуть у носителей одного языка. Так, с началом формирования новой национальной, культурной и миграционной политики в Европе такие страны, как Франция, Германия, Великобритания, столкнулись с проблемами межкультурного взаимодействия. Препятствиями послужили вовсе не проблемы речеупотребления, а «сопротивляемость» «своей» и «чужой» культуры. В условиях единого языкового пространства приоритетным становится знание о культуре коммуниканта.

Основным компонентом в достижении эффективной межкультурной коммуникации является способность индивида или группы воспринимать чужую культуру позитивно либо относиться к ней миролюбиво. Весьма важен также уровень культурной грамотности.

Проблемы формирования культурной грамотности актуализируются в теории американского культуролога Э. Хирша, где базисом служит глубокое знание культурных символов, соответствующих национальной культуре. Для успешного общения с представителями других культур каждый человек должен владеть необходимым культурным минимумом знаний своих партнеров по коммуникации. Культурная грамотность, по словам Хирша, является наиболее динамичным компонентом межкультурной компетенции, требующая постоянного пополнения текущей культурной информации⁶.

Межкультурная компетенция является следствием межкультурной коммуникации. В отечественной теории коммуникации компетентность выступает как «уровень сформированности межличностного опыта, который требуется индивиду, чтобы в рамках своих способностей и социального статуса успешно функционировать в данном обществе»⁷. В процессе общения и взаимодействия уровень межкультурной компетенции должен развиваться относительно одинаково как у отправителя, так и у получателя.

Исследователь Е.Н. Белая считает, что существует риск потерпеть неудачу при неравномерном распределении знаний о культуре коммуниканта – «высокий уровень коммуникативной компетенции иностран-

ца вводит в заблуждение носителя лингвокультуры, и он обращается к собеседнику как к соотечественнику»⁸. Ярко это проявляется и на геокультурном уровне, на территории многонациональных государств, где доля одного народа составляет от 70% и выше от общего населения.

Под культурой русских народы Российской Федерации имеют в виду российскую культуру и воспринимают ее как национальную, что в корне является не верным. Утверждение «мы знаем вашу культуру, а вы нашу – нет», не соответствует действительности потому, что многие этнические общности не знают о национальном подтексте русской культуры (фольклор, декоративно-прикладное искусство и т.д.).

Знания о «чужой культуре» у самого простого обывателя формируются через проецируемые в обществе этнические стереотипы. Почти всем известно, что элементом культур народов Северного Кавказа (чеченцев, аварцев) является лезгинка, а народы Крайнего Севера (ненцы, саамы) разводят оленей. Мало кому известно своеобразие хорового, не инструментального пения, исполняемого народами Северного Кавказа или об уникальном декоративно-прикладном искусстве народов Крайнего Севера (резьба по кости).

Приоритетный вектор на солидаризацию и гармонизацию межнациональных отношений не сможет осуществиться без желания этнических общностей понять специфику чужой культуры. Именно понять культуру, а не язык, ведь согласно результатам переписи 2010 г., в РФ на русском языке говорят 92% от общей численности населения⁹.

Таким образом, отсутствие языкового барьера говорит о приоритетности социального направления межкультурной коммуникации. Упомянутый уже нами Александр Петрович Садохин утверждает, что использование лингвистического подхода существенно сокращает реальное поле межкультурной коммуникации, оставляя вне внимания ее культурно-антропологический аспект¹⁰.

Лингвистом Брониславой Рафаиловной Могилевич было предложено следующее определение межкультурной коммуникации в контексте социогуманитарного знания: «межкультурная коммуникация представляет собой процесс социокультурного взаимодействия представителей разных культур, осуществляемый посредством установления различного вида социальных связей при сопряжении социальных действий коммуникантов»¹¹.

Таким образом, на современном этапе исследований поле деятельности межкультурной коммуникации отличается плюрализмом подходов.

Отныне положение языковедов и лингвистов не является доминирующим. В определенном смысле предмет межкультурной коммуникации стал объектом изучения социальной философии, а часть важных вопросов, в рамках социокультурных процессов (глобализация, аккультурация) и социополитических процессов (миграция), становятся предметом научного интереса у представителей культурной и социальной антропологии, культурологии, социологии и политологии.

Ядром социального направления межкультурной коммуникации является соотношение, а в некоторых случаях и тождественность коммуникативного и культурологического аспектов как взаимозависимых и взаимосвязанных. Данное утверждение опирается на императив, предложенный Э. Холлом, считавшим «коммуникацию – культурой, а культуру – коммуникацией». Межкультурную коммуникацию можно назвать всеобъемлющим явлением. Она проецирует различные формы культуры, открывает возможность рассматривать социокультурное пространство как общее и национально-специфическое, через диалогичность генерирует общение и взаимовлияние культур. На этом основании можно утверждать, что межкультурная коммуникация является формой социальной коммуникации. Соответственно ее социальная функция заключается в развитии культуры в обществе, формировании общественного мнения, мировоззрения.

Учитывая трансформацию российского общества, ищущего свою социокультурную идентичность, стремящегося создать эффективную систему социальной организации, потребность в исследовании проблем межкультурной коммуникации возрастает. С учетом сказанного, представляется оправданным повышенный интерес социогуманитарных наук к анализу взаимодействия национальных культур как фактора этнополитической консолидации народов России, формирования гражданской общности. Это базовый вопрос государственной национальной политики. Ведь приоритетный вектор на солидаризацию и гармонизацию межнациональных отношений не сможет осуществиться без желания этнических общностей понять специфику чужой культуры.

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2016. С. 6.

² Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 58.

³ Trager G., Hall E. Culture as Communication: A Model and Analysis. New York, 1954. P. 24.

- ⁴ Бергельсон М.Б. Межкультурная коммуникация: вопросы теории и практики. М., 2005. С. 59.
- ⁵ Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., 2007. С. 101.
- ⁶ Hirsh E.D. Cultural Literacy. New York, 1988. P. 2–3.
- ⁷ Емельянов Ю.Н. Теория функционирования и практика совершенствования коммуникативной компетенции: автореф. дис. ... д. психол. н. Л., 1991. С. 5–6.
- ⁸ Белая Е.Н. Теория и практика межкультурной коммуникации: учеб. пособие для вузов. М., 2011. С. 36.
- ⁹ Портал Всероссийская перепись населения 2010 года. http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php (дата обращения 30.11.2018).
- ¹⁰ Садохин А.П. Межкультурная компетенция и компетентность в современной коммуникации // Общественные науки и современность. М., 2008. № 3. С. 156.
- ¹¹ Могилевич Б.Р. Межкультурная коммуникация как социокультурный феномен // Иностранные языки в контексте межкультурной коммуникации. Материалы докладов VII Международной конференции. Саратов, 2015. № 2. С. 1.

Список литературы

- Hirsh E.D. Cultural Literacy. New York, 1988.
- Trager G., Hall E. Culture as Communication: A Model and Analysis. New York, 1954.
- Белая Е.Н. Теория и практика межкультурной коммуникации: учеб. пособие для вузов. М., 2011.
- Бергельсон М.Б. Межкультурная коммуникация: вопросы теории и практики. М., 2005.
- Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004.
- Емельянов Ю.Н. Теория функционирования и практика совершенствования коммуникативной компетенции: автореф. дис. ... д. психол. н. Л., 1991.
- Могилевич Б.Р. Межкультурная коммуникация как социокультурный феномен // Иностранные языки в контексте межкультурной коммуникации. Материалы докладов VII Международной конференции. Саратов, 2015. № 2.
- Портал всероссийская перепись населения 2010 года. http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php

Садыхин А.П. Межкультурная компетенция и компетентность в современной коммуникации // *Общественные науки и современность*. М., 2008. № 3.

Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., 2007.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2016.

**Этническая мобилизация еврейской диаспоры Франции
в начале XXI века**

С конца первого десятилетия XXI века в ряде европейских стран стали фиксироваться проявления антисемитизма. Эту тенденцию демонстрирует ситуация, сложившаяся вокруг еврейской диаспоры Франции – второй по численности (после США) диаспоры этого народа в мире.

Хотя российских исследований, освещающих динамику развития этой формы ксенофобии в рассматриваемый период, практически нет, мы можем получить необходимые данные, прибегнув к анализу материалов франко- и англоязычных открытых источников, среди которых стоит упомянуть материалы СМИ (журнал *Charlie Hebdo*, газеты *Le Monde*, *Le Parisien*); интервью с представителями иудейских религиозных общин; опросы Анти-Диффамационной Лиги, проводимые во Франции; результаты исследований, проводимых французским Фондом Политических Инноваций и *Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)*; информацию, содержащуюся на страницах в социальных сетях значимых французских политиков, статистику, демонстрирующую динамику роста числа преступлений, совершаемых во Франции на почве антисемитизма.

На данный момент, еврейская диаспора насчитывает по разным оценкам от 500 до 600 тысяч евреев, что составляет 0,6% от общей численности населения страны¹. Она сконцентрирована в таких городах, как Париж, Марсель, Лион, и является не самой многочисленной, однако, несомненно, одной из наиболее социально активных диаспор во Франции.

Начало XXI в. демонстрирует ряд настораживающих тенденций во французском обществе. Согласно статистике, ежегодно собираемой французскими Службами по защите еврейского сообщества (*Service de Protection de la Communauté Juive – SPCJ*)², между 2008 и 2010 гг. число проявлений антисемитизма в стране возросло на 75% относительно предшествовавшего периода³. Французские евреи чаще других обращаются в полицию в поисках защиты от преступлений на почве нетерпимости⁴. Многие исследователи видят причину этого в недовольстве определенной части французского населения внешней и внутренней

политикой, проводимой Израилем – государством, с которым евреи отождествляются значительной частью французского общества⁵.

Из статистики видно, что чаще всего инициаторами преступлений по отношению к евреям выступают представители мусульманского сообщества⁶. Важно уточнить, что в данном случае подразумевается не вся совокупность мусульман Франции, число которых на данный момент составляет около 5,7 миллионов человек, 8,8% от всего населения страны⁷, но исламисты радикального толка⁸.

На протяжении 2011 г. во Франции было совершено 389 преступлений против евреев; опасность стала настолько явной, что прихожан синагог предостерегали от ношения каких-либо предметов одежды, указывавших на их принадлежность к иудаизму⁹.

19 марта 2012 г. произошел расстрел террористом школы в Тулузе, за которым последовало более 90 случаев проявления антисемитизма, произошедших всего за 9 дней¹⁰. В общем, за 2012 год число антисемитских выступлений во Франции возросло на 58% относительно предыдущего года¹¹. Несмотря на осуждение этих выступлений со стороны властей, результаты анкетирования Антидиффамационной Лиги¹² во Франции 2012 г. показали неудовлетворенность большей части населения страны государственной политикой в сфере обеспечения безопасности французского еврейства.

Кроме упомянутых выше терактов, совершенных на религиозной почве, в это время стало заметно также распространение идей антисемитизма и среди обычных, не радикализованных граждан. Об этом, в частности, свидетельствуют результаты опроса, проведенного Фондом Политических Инноваций¹³, датированного ноябрем 2014 г., согласно которому 16% респондентов сочли идею существования глобального сионистского заговора реалистичной, а еще 35% поддержали мысль о том, что в данный момент евреи пользуются статусом жертв Холокоста для достижения своих целей¹⁴.

Первое полугодие 2015 г. во Франции продемонстрировало увеличение на 84% числа преступлений на почве антисемитизма, по сравнению с первой половиной предыдущего года. Несмотря на малочисленность французских евреев – как уже упоминалось, представители этого народа составляют всего 0,6% от всей совокупности проживающих во Франции людей, более половины всех зарегистрированных проявлений нетерпимости за описываемый период являлись именно актами антисемитизма¹⁵.

Сложившаяся ситуация не могла не повлиять на образ жизни представителей еврейской общины Франции. Так, после произошедшего 11 января 2016 г. нападения на учителя-еврея, шедшего по улице в традиционном еврейском головном уборе кипе, лидер еврейской конси-стории Марселя Цви Аммар выступил с обращением, в рамках которого предостерег представителей еврейства от ношения кипы в общественных местах¹⁶.

После этой рекомендации в публичном пространстве Франции началась открытая дискуссия, связанная с проблемами антисемитизма.

Так, отвечая на обращение Аммара, Президент Франции Франсуа Олланд выступил против отказа от использования в повседневной жизни национальной и религиозной атрибутики, акцентировав внимание на недопустимости проявлений национальной или религиозной нетерпимости¹⁷. К сожалению, подобный обмен мнениями не привел к каким-либо реальным шагам по урегулированию конфликта.

Страх стать жертвой преступлений на почве антисемитизма привел к существенному увеличению числа евреев, репатрирующихся в Израиль, либо покупающих себе жилье в земле обетованной «про запас» на случай, если понадобится экстренно бежать от смертельной угрозы.

В среднем число евреев, покидавших Францию до 2014 г. держалось в районе 2000 человек в год¹⁸. В 2014 г. это число возросло до 7200¹⁹. В 2015 г. число покинувших страну евреев насчитывало уже 7900 человек²⁰.

В рамках обращения премьер-министра Франции Эдуара Филиппа к представителям французских еврейских общин (CRIF) в декабре 2017 г., были в очередной раз осуждены идеологи ненависти, ставящие под угрозу жизнь и имущество евреев, живущих во Франции, которые, по словам министра, имеют глубокие корни в стране. Помимо этого отмечалось, что многочисленные проявления антисемитизма стновятся главной предпосылкой для массовой репатриации евреев в Израиль, хотя это должно являться исключительно личным, добровольным решением, а не способом защиты себя и своих близких²¹.

Несмотря на открытое признание премьер-министром наличия в обществе проблем, связанных с распространением антисемитизма, никаких шагов для исправления сложившейся ситуации предпринято не было. Спустя меньше чем месяц после обращения, в январе 2018 г., было совершено два широко освещенных в прессе нападения на еврейских детей: 15-летняя девочка была атакована по дороге из

еврейской школы по причине ношения ею униформы²², а лишь немногим позже 8-летнего мальчика избили на улице за ношение кипы²³.

За вторым из этих инцидентов последовал твит президента Франции Эммануэля Макрона: «Каждый раз, когда гражданина атакуют по причине его возраста, внешности или религии, это является атакой на всю страну»²⁴.

Несмотря на это, реальных шагов, направленных на снижение уровня нетерпимости в обществе, предпринято снова не было. 24 марта 2018 г. еврейская женщина, пережившая Холокост, 85-летняя Мирей Нолл была убита в своей квартире в Париже. Власти определили ее убийство как преступление на почве нетерпимости. Это событие стало катализатором для волны гражданских выступлений, выражающих протест против антисемитизма во Франции²⁵. Однако в то же время, за 2018 год число преступлений на почве ненависти к евреям во Франции выросло еще на 75% относительно предыдущего года²⁶.

Несмотря на происходящее, далеко не все из них готовы покинуть Францию. Одним из представителей тех, кто решил остаться в попытке сохранить еврейскую диаспору в стране, является Арманд Азулай – президент одной из парижских синагог, интервью с которым для *Euronews*, определенно, является важным для осмысления сложившейся ситуации²⁷.

С точки зрения Арманда, одна из основных задач синагоги в сложившейся ситуации – обеспечение безопасности для прихожан. Для этого делается все возможное: укрепляются двери и стены, устанавливаются камеры и тд. Однако несмотря на все усилия местной еврейской общины, из 500 еврейских семей, проживавших в Бонди пятнадцать лет назад, к концу июня 2018 г. осталось лишь 200.

Нелюбовь к представителям еврейства не только принимает форму специфического повседневного отношения к ним, но иногда проявляется как непосредственная физическая агрессия. Так, сыновья президента синагоги однажды были атакованы неизвестным на улице. Старший сын Арманда, Натаниэль, утверждает, что обезвредить нападавшего, получив лишь малозначительные ранения, ему позволили тренировки по популярному в среде французского еврейства боевому искусству «крав-мага», которое было создано специально для израильской армии²⁸.

Произошедшее с сыновьями президента синагоги является лишь одним из примеров агрессии по отношению к евреям в современной

Франции. Число подобных нападений столь велико, что «крав-мага» получило широчайшее распространение среди еврейского населения Франции. Согласно интервью одного из создателей системы заведений, обучающих этому боевому искусству во Франции, Ави Аттлана, сейчас в Париже есть около двадцати школ, где можно ему научиться, а также существуют тематические спортивные лагеря, в то время, как десять лет назад обучение в данной сфере предоставляли лишь несколько школ. В общей сложности сейчас Аттлан и его последователи обучают около 200 человек, распределенных по пяти центрам в Париже.

В ответ на увеличение числа преступлений на почве антисемитизма, большая часть синагог Франции издала рекомендации своим прихожанам по обучению способам самообороны.

Тем не менее немногие евреи могут эффективно противостоять враждебным условиям, в которых они существуют, многих ситуация вынуждает менять место проживания, спасая себя. В своем интервью для *Euronews* активная участница жизни еврейской диаспоры Франции Натали рассказывает, что ей пришлось сменить дом, в котором она жила в течение долгого времени по причине ограбления, в процессе которого многие ее вещи были изуродованы, а на машине нацарапаны антисемитские оскорбления и угрозы. Идентифицируя себя как представителя иудейской религии, Натали, вместе с тем, определяет себя и свою семью как часть французского народа и общества, именно с этой страной связана вся ее жизнь. Это стало причиной ее отказа от репатриации в Израиль, однако она также упоминает, что в столь значительно изменяющихся условиях невозможно делать прогнозы на будущее относительно чьих-либо жизненных планов.

Анализируя ситуацию, связанную с распространением антисемитских настроений в современной Европе, в рамках своего интервью для *Euronews*, представитель *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) – одной из крупнейших научно-исследовательских организаций Франции в сфере социальных наук – Нонна Майер делает заключение²⁹, что, несмотря на прибытие в страну все большего числа мигрантов-мусульман из различных стран Ближнего Востока, было бы некорректно винить во всех преступлениях на почве антисемитизма мусульманское население Франции. Например, рост проявлений национальной и религиозной нетерпимости в 2017 г., согласно мнению этого исследователя, в первую очередь следует связывать с распространи-

ем в обществе ультраправых популистских взглядов в социальных сетях и других интернет-ресурсах.

Проанализировав приведенные выше факты, мы можем прийти к выводу о наличии в обществе внутригосударственного и этнополитического конфликта. В нем очевидно присутствует идентичностный компонент, поскольку сама ситуация является ярким примером столкновения религиозных и этнических идентичностей³⁰. Реакцию французских еврейских общин можно рассматривать в рамках феномена этнической мобилизации этноса перед угрозой его представителям и их образу жизни. Все способствует консолидации этнической группы, целью которой, в данном случае, становится выживание, но не спокойная и полноценная жизнь и многоаспектное этнокультурное развитие диаспоры.

¹ Пост антисемитских настроений – отголосок интифады / Euronews. 2018. <https://ru.euronews.com/2018/06/29/insiders-antisemitism-level> (дата обращения 25.10.2018).

² SPCJ – Service de Protection de la Communauté Juive / Facebook. <https://www.facebook.com/spcjfr/> (дата обращения 25.10.2018).

³ Nossiter A. «They Spit When I Walked in the Street»: The «New Anti-Semitism» in France / New York Times, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/07/27/world/europe/france-new-anti-semitism.html> (дата обращения 25.10.2018).

⁴ Пост антисемитских настроений – отголосок интифады / Euronews. 2018. <https://ru.euronews.com/2018/06/29/insiders-antisemitism-level> (дата обращения 25.10.2018).

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ AFP: число проживающих во Франции мусульман к 2025 г. составит более 8,5 млн человек / ТАСС. 2017. <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4771522> (дата обращения 25.10.2018).

⁸ Там же.

⁹ France debates Jewish skullcap after knife attack by Gina Dogget, Bertrand Pinon / Yahoo News. 2016. <https://news.yahoo.com/marseille-jews-urged-not-wear-skullcaps-teacher-attack-173153898.html> (дата обращения 25.10.2018).

¹⁰ Градусова П.Б. Черноперов В.Л. Проблема антисемитизма во внутренней и внешней политике Франции в годы президентства Франсуа Олланда и пути ее решения // *Historia provinciae* – журнал региональной истории. 2017. № 3. С. 52–72.

- ¹¹ Antisémisme en France. <https://www.antisemitisme.fr/> (дата обращения 03.11.2018).
- ¹² Anti-Defamation League. <https://www.adl.org/> (дата обращения 03.11.2018).
- ¹³ L'antisémisme s'étend, selon une enquête / Fondation pour l'innovation politique. <http://www.fondapol.org/dans-les-medias-fr/le-monde-lanti-semitisme-setend-selon-une-enquete/> (дата обращения 03.11.2018).
- ¹⁴ 16% of French Believe in 'Zionist Conspiracy on Global Scale': Poll by Dave Bender / The Algemeiner, 2014. <http://www.algemeiner.com/2014/11/16/16-of-french-believe-in-zionist-conspiracy-on-global-scale-poll/> (дата обращения 31.10.2018).
- ¹⁵ France debates Jewish skullcap after knife attack by Gina Dogget, Bertrand Pignon / Yahoo News, 2016. <https://news.yahoo.com/marseille-jews-urged-not-wear-skullcaps-teacher-attack-173153898.html> (дата обращения 25.10.2018).
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ France Virtual Jewish History Tour / The Jewish Virtual Library, 1998–2018. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/france-virtual-jewish-history-tour#e> (дата обращения 25.10.2018).
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Anti-Semitism in France has deep roots and 'new masks,' French PM says By Cnaan Liphshiz / Jewish Telegraphic Agency, 2017. <https://www.jta.org/2017/12/10/news-opinion/world/anti-semitism-is-france-has-deep-roots-and-new-masks-french-pm-says> (дата обращения 01.11.2018).
- ²² Jewish boy, 8, beaten in Paris suburb in anti-Semitic attack / Jewish Telegraphic Agency, 2018. https://www.jta.org/2018/01/31/news-opinion/world/jewish-boy-8-beaten-in-paris-suburb-in-anti-semitic-attack?utm_source=JTA%20Maropost&utm_campaign=JTA&utm_medium=email&mpweb=1161-2730-30123 (дата обращения 01.11.2018).
- ²³ Там же.
- ²⁴ Emmanuel Macron / Twitter. <https://twitter.com/emmanuelmacron> (дата обращения 01.11.2018).
- ²⁵ Nossiter A. She Survived the Holocaust, to Die in a 2018 Hate Crime / New York Times, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/03/26/world/europe/france-holocaust-survivor-murder.html> (дата обращения 01.11.2018).
- ²⁶ Les actes antisémites en hausse de 74% en France en 2018 / Franceinfo, 2019. [https://www.francetvinfo.fr/france/les-actes-antisemites-en-hausse-de-74-en-france-en-2018_3186049.html#xtor=EPR-51-\[les-actes-antisemites-en-hausse-de-74-en-france-en-2018_3186049\]-20190211-\[titre\]](https://www.francetvinfo.fr/france/les-actes-antisemites-en-hausse-de-74-en-france-en-2018_3186049.html#xtor=EPR-51-[les-actes-antisemites-en-hausse-de-74-en-france-en-2018_3186049]-20190211-[titre]) (дата обращения 25.10.2018).

- ²⁷ Французские евреи не хотят уезжать / Euronews. 2018. <https://ru.euronews.com/2018/06/29/france-antisemitism> (дата обращения 01.11.2018).
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Рост антисемитских настроений – отголосок интифады / Euronews. 2018. <https://ru.euronews.com/2018/06/29/insiders-antisemitism-level> (дата обращения 25.10.2018).
- ³⁰ Аклаев А.Р. Энополитическая конфликтология: анализ и менеджмент. М., 2005. С.30–32, 140–141.

Список литературы

- 16% of French Believe in 'Zionist Conspiracy on Global Scale': Poll by Dave Bender / The Algemeiner. 2014. <http://www.algemeiner.com/2014/11/16/16-of-french-believe-in-zionist-conspiracy-on-global-scale-poll>
- AFP: число проживающих во Франции мусульман к 2025 году составит более 8,5 млн человек / ТАСС. 2017. <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4771522>
- Anti-Defamation League. <https://www.adl.org>
- Anti-Semitism in France has deep roots and 'new masks,' French PM says By Cnaan Liphshiz / Jewish Telegraphic Agency, 2017. <https://www.jta.org/2017/12/10/news-opinion/world/anti-semitism-is-france-has-deep-roots-and-new-masks-french-pm-says>
- Antisémitisme en France. <https://www.antisemitisme.fr>
- Emmanuel Macron / Twitter. <https://twitter.com/emmanuelmacron>
- France debates Jewish skullcap after knife attack by Gina Dogget, Bertrand Pinon / Yahoo News. 2016. <https://news.yahoo.com/marseille-jews-urged-not-wear-skullcaps-teacher-attack-173153898.html>
- France debates Jewish skullcap after knife attack by Gina Dogget, Bertrand Pinon / Yahoo News, 2016. <https://news.yahoo.com/marseille-jews-urged-not-wear-skullcaps-teacher-attack-173153898.html>
- France Virtual Jewish History Tour / The Jewish Virtual Library, 1998–2018. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/france-virtual-jewish-history-tour#e>
- Jewish boy, 8, beaten in Paris suburb in anti-Semitic attack / Jewish Telegraphic Agency, 2018. https://www.jta.org/2018/01/31/news-opinion/world/jewish-boy-8-beaten-in-paris-suburb-in-anti-semitic-attack?utm_source=JTA%20Maropost&utm_campaign=JTA&utm_medium=email&mpweb=1161-2730-30123

- L'antisémitisme s'étend, selon une enquête / Fondation pour l'innovation politique. <http://www.fondapol.org/dans-les-medias-fr/le-monde-lanti-semitisme-setend-selon-une-enquete/>
- Les actes antisémites en hausse de 74% en France en 2018 / Franceinfo, 2019. [https://www.francetvinfo.fr/france/les-actes-antisemites-en-hausse-de-74-en-france-en-2018_3186049.html#xtor=EPR-51-\[les-actes-antisemites-en-hausse-de-74-en-france-en-2018_3186049\]-20190211-\[titre\]](https://www.francetvinfo.fr/france/les-actes-antisemites-en-hausse-de-74-en-france-en-2018_3186049.html#xtor=EPR-51-[les-actes-antisemites-en-hausse-de-74-en-france-en-2018_3186049]-20190211-[titre])
- Nossiter A. «They Spit When I Walked in the Street»: The «New Anti-Semitism» in France / New York Times, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/07/27/world/europe/france-new-anti-semitism.html>
- Nossiter A. She Survived the Holocaust, to Die in a 2018 Hate Crime / New York Times, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/03/26/world/europe/france-holocaust-survivor-murder.html>
- Service de Protection de la Communauté Juive / Facebook. <https://www.facebook.com/spcjfr/>
- Аклаев А.Р. Этнополитическая конфликтология: анализ и менеджмент. М., 2005.
- Градусова П.Б., Черноперов В.Л. Проблема антисемитизма во внутренней и внешней политике Франции в годы президентства Франсуа Олланда и пути ее решения // Historia provinciae – журнал региональной истории. 2017. № 3. С. 52–72.
- Рост антисемитских настроений – отголосок интифады / Euronews. 2018. <https://ru.euronews.com/2018/06/29/insiders-antisemitism-level>
- Французские евреи не хотят уезжать / Euronews. 2018. <https://ru.euronews.com/2018/06/29/france-anisemitism>

**Динамика внутренней миграции в республиках Северного Кавказа
(1988–2018 гг.): политологический анализ**

Миграция населения всегда играла важную роль в ключевых вопросах цивилизационного строительства. Расширение территории обитания и ее хозяйственное освоение, планомерное или стремительное достижение необходимой концентрации трудовых ресурсов в городах и отдельных регионах, реализация важнейших национальных проектов были бы невозможны вне рационального предвидения и создания условий движения населения в выбранном направлении.

Миграцию в республиках Северного Кавказа последних тридцати лет можно разделить на два этапа: конец 1980-х – начало 2000-х годов и начало 2000-х годов – настоящее время. Эти этапы значительно отличаются друг от друга по количественным и качественным характеристикам, причинам возникновения, особенностям прохождения и последствиям внутренней миграции – результатам, заслуживающим научного осмысления и политической оценки.

Миграционный процесс конца XX в., примерно 1988–2003 гг., от появления первых беженцев из Азербайджана и Армении – до условного окончания активных боевых действий на Северном Кавказе и начала фазы экономического роста в России, отличается большими потоками переселенцев, направленными от национальных окраин в центральные регионы страны. В основном это были вынужденные переселенцы и беженцы русской национальности, русскоязычные, воспитанные русской культурной традицией. Миграция проходила стихийно, в отсутствие какого-либо видимого планирования со стороны институциональных органов власти.

Основными причинами усиления внутренней миграции в России в конце XX в. стали серьезные ошибки политического руководства СССР в реализации курса так называемой перестройки – комплексного проведения глубоких внутриполитических, внешнеполитических, экономических и социальных реформ.

Планировалось следующее. Во внутренней политике единую линию коммунистической партии должны были заменить плюрализм мнений, фракционность и многопартийная система. Избирательный процесс должен был стать истинно демократическим, предполагающим открытую борьбу программ и кандидатов. Новая экономическая политика

предполагала постепенное ограничение размеров общественной собственности на средства производства и расширение сферы влияния частных предприятий и банков, компенсацию недостатков плановой экономики преимуществами автоматических регуляторов капиталистического рынка. При этом подразумевалось, что реформы не только не нанесут вреда огромным достижениям СССР в области прав и социальных гарантий граждан, но и дадут импульс для дальнейшего развития и совершенствования социальных институтов.

Во внешней политике предполагалось закончить холодную войну, урегулировать текущие конфликты и противоречия по целому ряду международных вопросов, установить прочные добрососедские, партнерские отношения со странами НАТО и США.

Погоня за фракционностью и многопартийностью, движения в сторону демократизации общества обернулись стремительным ослаблением позиций коммунистической партии в руководстве страной, привели к общему ослаблению вертикали власти, резкому усилению сепаратизма в советских республиках и регионах на фоне деградирующего союзного центра. В борьбу за расширение властных полномочий, до выхода из состава СССР, активно включились национальные элиты. Консолидация национальных общин, этнические конфликты повсеместно сопровождались вытеснением русского населения из политического и хозяйственного оборота.

Ликвидация блока стран Варшавского договора (односторонняя, без аналогичной ликвидации НАТО) и поспешный вывод советских войск из Восточной Европы означали полную, добровольную капитуляцию перед США и их союзниками во внешней политике. Курс внутривнутриполитических и внешнеполитических реформ на практике стал катализатором разрушения СССР и международной социалистической системы.

Разворот к «рынку» подорвал основы планового ведения народного хозяйства. Экономическая политика 1980-х и 1990-х годов привела к почти полной гибели целых отраслей некогда могучей советской индустрии (станкостроения, машиностроения, авиапрома, других наукоемких производств), резкому падению товарности сельского хозяйства, гипертрофированному развитию сырьевых отраслей промышленности, усилив интегрированность экономики страны с мировой экономикой в качестве сырьевого придатка. Деграция советской промышленности и сельского хозяйства означала колоссальное сокращение рабочих мест, безработицу, массовое обнищание народа.

Важнейшим фактором ускорения распада страны стали достижения советской национальной политики на основе национально-территориального принципа построения государства. Трагические для всех народов СССР события доказали, что формирование национальных органов власти, воспитание этнических элит – путь к расколу, поскольку создают благоприятные условия для роста «национального самосознания» (этнического национализма) и сепаратизма. В условиях ослабления центральной власти распад многонациональной страны, организованной по этнотерриториальному, этнополитическому принципу, становится практически неизбежным.

Одними из главных примет того времени стали стремительный рост преступности, межэтнические конфликты и гражданские войны. Абхазия – Грузия, 1992 год – война за отделение Абхазии от Грузии. Азербайджан – Армения, начиная с 1988 г., – затяжной этнический конфликт за отделение Нагорно-Карабахской автономной области (НКАО) от Азербайджана и присоединение ее к Армении, до настоящего времени не урегулирован. Россия – Чечня, 1994–1996, гражданская война в Чеченской республике, переросшая в войну с федеральным центром, 1999–2009, вторая война, так называемая Контртеррористическая операция (КТО). Таджикистан, 1992–1997, внутриэтнический межклановый конфликт за передел власти. Молдавия – Приднестровье, 1989–1992, конфликт, начавшийся с попыток запретить использование русского языка в сфере официального общения, приведший к фактическому отделению Приднестровья от Молдавии, не урегулирован до настоящего времени. Это лишь неполный перечень наиболее известных и кровавых конфликтов.

Реально этническими и гражданскими конфликтами в той или иной степени были охвачены практически все республики Северного Кавказа, республики Прибалтики и Средней Азии. Последствия распада СССР сказываются и на дне сегодняшнем. Грузия – Южная Осетия, 2008 год, война за независимость Южной Осетии от Грузии с вмешательством России. Украина, с 2014 г. по настоящее время, конфликт между киевским центром и восточными областями страны.

Большинство из «перестроечных» и «постперестроечных» вооруженных конфликтов носило характер этногражданских войн, под которыми мы понимаем войны с участием граждан одного государства, но различных, противостоящих друг другу этносов. Стоит также отметить, что во всех конфликтах страдали русские, даже если формально противостояние затрагивало другие этносы. Расселенные по всей терри-

тории Советского Союза, представляя собой основу трудовых ресурсов, являясь интеллектуальным фундаментом для образования и развития региональной государственности, русские оказались незащищенным меньшинством, брошенным руководством страны (СССР, затем России) на произвол судьбы. Возрастающий уровень внутриполитической напряженности на местах, каковы бы ни были ее причины, использовался как фактор, принуждающий русских к массовой миграции в административные образования на территории РФ. Под угрозой физического уничтожения русские, в лучшем случае, за бесценок продавали свое жилье и имущество, превращаясь в вынужденных переселенцев, в худшем, бросали все, поспешно покидали места проживания и труда, превращаясь в беженцев.

С конца 1980-х до начала 2000-х годов наиболее характерной чертой внутренней миграции на оси «Северный Кавказ – другие регионы России» является стремительное переселение русских. С 1989 по 2010 г. численность русских в регионах Северного Кавказа сократилась на 20% в Кабардино-Балкарии и Северной Осетии, почти на 40% в Дагестане и на 90% в Чеченской республике.

Таблица 1

Национальный состав населения РФ по регионам Северного Кавказа (конец XX – начало XXI в., млн чел.)

Национальность	1989	2010	млн	%
Россия:				
все национальности	147,00	143,00	–4,00	–2,72
русские	120,00	111,00	–9,00	–7,50
Дагестан:				
все национальности	1,80	2,91	1,11	61,67
русские	0,17	0,10	–0,07	–38,82
Кабардино-Балкария:				
все национальности	0,75	0,86	0,11	14,08
русские	0,24	0,19	–0,05	–19,58
Северная Осетия:				

все национальности	0,63	0,71	0,08	12,66
русские	0,19	0,15	–0,04	–22,22
Чечня и Ингушетия:				
все национальности	1,27	1,68	0,41	32,28
русские	0,29	0,03	–0,27	–90,58

Таблица 1, составленная по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. и Всероссийской переписи населения 2010 г., убедительно свидетельствует о существенном сокращении русского населения в республиках Северного Кавказа в этот период. В Чечне и Ингушетии численность русских достигла критических значений, составив в общем населении республик менее 2% (около 3 тыс. в Ингушетии и 24 тыс. в Чечне)¹. Главным образом это люди преклонного возраста, которые в силу своего физического и материального состояния не смогли никуда переехать.

На фоне общего роста населения в республиках Северного Кавказа русские в РФ, по данным таблицы, потеряли за двадцать лет около 9 млн человек (7,5%), заплатив самую высокую цену за несостоятельность политического руководства СССР. Эта статистика смотрится еще хуже на фоне массовой миграции русского населения в Россию из бывших союзных республик. С 1986 по 2000 гг. прибыло около 6 млн человек, из которых примерно две трети были русские².

Таким образом, общая убыль русского населения без учета иммиграционного прироста в РФ за рассматриваемый период составила около 13 млн человек, или в пересчете за двадцать лет, примерно, по 650 тыс. человек в год.

Стихийно активизировавшиеся процессы внутренней миграции частично переформатировались во внешние потоки в связи с распадом СССР и образованием Содружества независимых государств (СНГ). Часть активного населения стала покидать страну, другая, не находя себе применения на местах и спасаясь от враждебности, двинулась в «центр», в Москву, Санкт-Петербург, другие крупные города России, усугубляя экономические и социальные проблемы.

Интенция к «перемене мест» коснулась не только русского населения. Многие представители других кавказских этносов также не могли найти применение своим способностям в меняющихся политэкономических реалиях. В «центр», поближе к федеральным денежным пото-

кам и глобальному спросу направились самые предприимчивые жители кавказских окраин: коммерсанты и представители криминалитета. К сожалению, именно они стали пионерами процесса формирования этнических диаспор в некавказских регионах России. Во многом благодаря их активности усугубилась серьезнейшая проблема государственной безопасности в сфере межэтнических отношений между русскими и кавказцами, обострив обоюдное националистическое мировоззренческое противостояние.

Миграционный процесс начала 2000-х годов на оси «Северный Кавказ – другие регионы России» диаметрально отличается от миграции конца XX в. Иссаяк поток русских вынужденных переселенцев и беженцев. Мигрантами являются, главным образом, представители северокавказских этносов.

Анализ материалов Федеральной миграционной службы и данных Федеральной службы государственной статистики выявил несколько общих особенностей миграционных процессов, характерных для приграничных регионов Северо-Кавказского федерального округа. В большинстве из них наблюдается отрицательный миграционный прирост, сохраняется отток местных жителей в другие регионы страны, приток населения в результате международной миграции незначительный. То есть внутренние и внешние потоки населения имеют убывающую направленность, что частично объясняется социально-экономическими причинами (дотационная экономика регионов, низкий уровень доходов жителей, дефицит рабочих мест) и культурно-религиозными отличиями от других субъектов Российской Федерации.

Таблица 2

**Миграционный прирост населения по субъектам РФ 2008–2017 гг.
(чел. в пределах РФ)**

	2008	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
ЦФО	90982	103582	113495	146027	142551	119382	126734	85226	124902
Московская область	55316	50106	91252	88760	82416			83332	68263
г. Москва	44723	74987	45100	90980	94364	57894	99823	89728	66818

СЗФО	9575	7653	33110	29490	41145	35771	38351	38537	45072
Ленинградская область	9166	5437	19380	12997	13949	16959	16310	17536	23463
г. Санкт-Петербург	28312	32 810	46059	49998	62978	47495	51179	43758	46977
ЮФО	–9307	10710	28720	16638	35841	18234	20117	36989	17373
СКФО		–19370	–40687	–48201	–46878	–28027	–31549	–25411	–29058
Республика Дагестан	–10048	–10248	–21994	–24279	–21900	–14679	–14190	–11124	–12509
Республика Ингушетия	844	1691	6022	3821	2791	2451	1710	1409	1362
Кабардино-Балкарская Республика	–3224	–3514	–6065	–6761	–6987	–4259	–4266	–2984	–2931
Карачаево-Черкесская Республика	–2063	–2508	–4579	–4897	–4378	–2786	–2682	–2554	–1177
Республика Северная Осетия – Алания	–4374	–4196	–7475	–7684	–6725	–3342	–4778	–3565	–4303
Чеченская Республика	–1115	–723	–3492	–4799	–5018	–2663	–1695	–2795	–3417
Ставропольский край	1302	128	–3104	–3602	–4661	–2749	–5648	–3798	–6083
ПФО	–31997	–37669	–60991	–63522	–64901	–50458	–60813	–46774	–62095
УФО	–6667	–8410	1893	–1687	–16361	–13432	–20450	–15879	–200013
СФО	–26376	–26057	–43160	–42696	–52092	–45795	–48480	–47420	–51815
ДФО	–26210	–30439	–32380	–36049	–39305	–35675	–32816	–25268	–24366

Таблица 2, составленная по данным Федеральной службы государственной статистики по разделу «Численность и миграция населения Российской Федерации»³, отражает миграционный прирост населения по субъектам РФ, произошедший в рассматриваемый период в пределах РФ, то есть за счет внутренней миграции. Данные можно считать достоверными, поскольку начало их публикации приурочено к окончанию КТО на Северном Кавказе.

Цифры свидетельствуют об устойчивом отрицательном приросте населения в субъектах СКФО в начале XXI в. Одновременно наблюда-

ется устойчивый миграционный прирост населения в Центральном федеральном округе (ЦФО) и Северо-Западном федеральном округе (СЗФО). Главным образом население прибывает в Москву и Московскую область, Санкт-Петербург и Ленинградскую область. Справедливости ради заметим, что не только субъекты СКФО участвуют в данном процессе, но практически все регионы РФ, за исключением Южного федерального округа, который, в основном, «вытягивает» экономически сильный Краснодарский край.

Общая статистика по миграции, учитывающая как движения населения внутри страны, так и баланс на оси иммиграция – эмиграция, не вносит значительных поправок в существующую центростремительную тенденцию. Также наблюдается устойчивый миграционный прирост в ЦФО, СЗФО, ЮФО, на фоне хронического отрицательного прироста в других федеральных округах, кроме промышленно развитого Уральского (УФО).

Таблица 3

**Миграционный прирост населения по субъектам РФ 2008–2017 гг.
(чел. всего)**

	2008	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Российская Федерация	242106	158078	319761	294930	295859	270036	245384	261948	211878
ЦФО	174403	161087	214449	239771	231061	216900	221756	176283	198494
Московская область	75267	64753	114495	109584	98920	106749	87603	103741	83097
г. Москва	55060	86735	59124	105767	108841	69622	112211	29052	111020
СЗФО	27715	21618	67880	78981	99459	56294	21772	56222	76231
Ленинградская область	13575	8549	25807	27163	22602	21298	12145	21659	30859
г. Санкт-Петербург	33061	36797	58632	74092	100017	52796	25263	44709	64546
ЮФО	21759	21725	59119	37547	62436	47205	48361	79276	44260
СКФО		-14300	-31769	-39348	-38135	-20162	-24811	-20791	-25342
Республика Дагестан	-9814	-10044	-21529	-23958	-21500	-13944	-13390	-10908	-12716

Республика Ингушетия	934	1727	6268	4005	2825	2611	1793	1503	1233
Кабардино–Балкарская Республика	–2906	–3418	–5548	–6194	–6202	–3514	–3496	–2492	–2397
Карачаево–Черкесская Республика	–1857	–2432	–4316	–4694	–4093	–2542	–2527	–2483	–960
Республика Северная Осетия – Алания	–2655	–3142	–6082	–6185	–5512	–1951	–4275	–3040	–3271
Чеченская Республика	–1038	–757	–3447	–4591	–4711	–2255	–1158	–2634	–2749
Ставропольский край	5468	3766	2885	2269	1058	1433	–1758	–737	–4482
ПФО	16221	–8203	–12385	–18025	–14559	–5855	–24591	–14357	–34712
УФО	15883	8569	38027	23446	3817	8552	3467	15272	363
СФО	5324	–4974	2206	–7561	–15178	–8146	–10586	–12590	–30302
ДФО	–19199	–27444	–17766	–19881	–33042	–24752	–24164	–17367	–17114

Из причин общего характера, способствующих оттоку населения из регионов Северного Кавказа, вначале назовем экономические факторы. Относительная нехватка рабочих мест в регионах Северного Кавказа ощущалась даже во времена плановой экономики. Капитализм не внес существенного оживления в хозяйственную жизнь северокавказских республик. Экономическая отсталость большинства субъектов, входящих в СКФО, оказывает двоякое воздействие на показатели миграции населения. Относительный избыток трудовых ресурсов в виде части экономически активного населения устремляется в другие регионы России в поисках заработка и иных материальных условий существования. Одновременно отсутствуют объективные экономические причины и поводы для привлечения в СКФО трудовых мигрантов, как в пределах РФ, так и извне.

Совокупность нематериальных причин отсутствия притока населения в республики Северного Кавказа является не менее, а, возможно, более важной в сравнении с экономическими факторами. Имеются, например, вакансии и острая нехватка большого количества высококвалифицированных специалистов в сфере образования и здраво-

охранения⁴. Но и эти вакансии не торопятся заполнять мигранты из других регионов России.

Следствием этногражданских конфликтов и войн в массовой психологии стал «кавказский синдром» – Северный Кавказ воспринимается как территория опасная для постоянного проживания представителей некавказских этносов. Относительной политической стабилизации, достигнутой в начале 2000-х годов путем проведения решительных мер военного и административного воздействия, оказалось абсолютно недостаточно, чтобы восстановить доверие к региональным институтам власти и представителям местных народов. Заинтересованность в миграционном приросте населения кавказских республик за счет русскоязычных скорее декларируется, чем реализуется на практике. Республиканские целевые программы возвращения и обустройства русского, русскоязычного населения, ранее проживавшего в Чечне и Ингушетии, стали только предлогом для получения дополнительных ассигнований из федерального центра и инструментом проведения финансовых махинаций⁵.

Создание в 2010 г. Северо-Кавказского федерального округа для упрочения связи регионов СК с федеральным центром, усиления борьбы с терроризмом и различными формами проявления экстремизма, нахождения эффективных подходов в решении задач социально-экономического развития не привело к существенному улучшению обстановки в субъектах РФ в СКФО. Сохраняются высокий уровень террористической угрозы, этнический и религиозный экстремизм, хронический дефицит региональных бюджетов и зависимость от прямого финансирования из федерального центра, высокая рождаемость при низких доходах населения, проблема трудовой занятости.

Основными причинами напряженности в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений являются серьезные социокультурные различия между представителями многочисленных этносов, населяющих субъекты РФ в СКФО. Сфера межэтнических и межконфессиональных отношений имеет системный конфликтогенный потенциал.

Возвращение русского населения могло бы стать перспективным инструментом нейтрализации институциональной и гражданской моноэтнической структуры органов управления и социума в отдельных субъектах РФ в СКФО, способствовало бы созданию благоприятных условий для полномасштабного вовлечения территорий и населения Северного Кавказа в общероссийский хозяйственный и политический оборот.

- ¹ Материалы Федеральной службы государственной статистики. Раздел «Социально-демографический портрет России по итогам переписи населения 2010 года». С. 15, 93, 96–97. <http://www.gks.ru/> (дата обращения 25.12.2018); Всесоюзная перепись населения 1989 года. Раздел «Национальный состав населения по регионам России». Материалы предоставлены Институтом демографии национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php.
- ² Мукомель В. Миграционные процессы в России 1985–2015. <http://last30.ru/issue/migration/research/> (дата обращения 25.12.2018).
- ³ Федеральная служба государственной статистики: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/doc_1140096034906 (дата обращения 25.12.2018).
- ⁴ Глава и правительство Чеченской республики. <http://chechnya.gov.ru/page.php?r=126&id=2966>.
- ⁵ Интервью Ю.-Б. Евкурова // Русский обозреватель. 16.07.2010. <http://www.rus-obr.ru/days/7270> (дата обращения 29.12.2018).

Список литературы

- Всесоюзная перепись населения 1989 года. Раздел «Национальный состав населения по регионам России».
http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php
- Глава и правительство Чеченской республики.
<http://chechnya.gov.ru/page.php?r=126&id=2966>
- Интервью Ю.-Б. Евкурова // Русский обозреватель. 16.07.2010.
<http://www.rus-obr.ru/days/7270>
- Материалы Федеральной службы государственной статистики. Раздел «Социально-демографический портрет России по итогам переписи населения 2010 года» // Официальный сайт ФСГС: <http://www.gks.ru>
- Мукомель В. Миграционные процессы в России 1985–2015:
<http://last30.ru/issue/migration/research>
- Федеральная служба государственной статистики:
http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/doc_1140096034906

Раздел 3

Гендерные исследования

И.В. Богдашина

Возможности биографического метода в изучении антропологии повседневности (краткое обобщение современной историографии)

Биографический метод позволяет изучить повседневность не только с позиции истории, но и социологии, филологии, психологии, культурологии, этнологии и политологии.

Цель исследования – выявление особенностей в подходах и приемах работы с биографическими данными специалистов различных научных областей. Междисциплинарный подход сделает возможным более полное применение биографического метода для изучения повседневности с позиций исторической науки.

Объектом биографического исследования является изучение всей жизни человека, выявление субъективных и объективных, внешних и внутренних факторов. Изучение повседневности позволяет исследователю проникнуть в сферу человеческой обыденности, в «реальность», которая интерпретируется людьми. Особенностью биографического метода выступает его направленность на воссоздание развернутой во времени исторической перспективы изучаемых событий. Стоит отметить, что работа с «эгодокументами» требует применения критического подхода при использовании и оценке информации из источника биографических данных. Выявление методологии работы с биографической информацией других гуманитарных наук позволит нам еще в большей степени расширить арсенал применяемых методов.

Биографическому методу в гендерных исторических исследованиях посвящены работы Н.Л. Пушкаревой¹. Исследователь не только определила хронологические рамки зарождения женской автобиографической прозы (середина XVIII в.), но и раскрыла черты женской автобиографии XVIII – начала XIX вв. (литературная составляющая, присутствие интриги, романтизация действительности, отсутствие сексуализи-

рованного дискурса), указывая, что автобиографический жанр более «женский», а мемуарный более «мужской». Говоря о методологическом подходе работы с автобиографиями, Н.Л. Пушкарева находит полезным кросс-текстуальное привлечение источников (правовых, документальных), помимо использования собственно «эгодокументов»².

Биографический метод начал широко применяться в социологических исследованиях в последние десятилетия XX в. Так, при сборе «полевой» информации методом интервьюирования важным этапом является выборка респондентов, а в последующем и самой полученной информации. В. Фукс-Хайнритц отмечает, что опрос респондентов тогда может быть завершен, когда информация от разных респондентов повторяется и ничего нового не обнаруживается. Но, есть риск, что например, продолжая сбор информации, градация будет увеличиваться, а количество групп расширяться.

Биографический метод использует интервью как измерительный инструмент. В. Фукс-Хайнритц указывает, что предпочтительнее использовать нарративную и лейтмотивную формы интервью. В этом случае первая форма позволит дать «волю» информанту в рассказе о своей жизни, и только в конце интервьюер расспрашивает о неясных моментах, стимулируя на новое повествование.

Таким образом, данный метод интервью позволяет информанту представить рассказ о своей жизни по собственным критериям. Лейтмотивная форма интервью задает установку информантам высказываться на одинаковые темы. Преимуществом будет являться возможность сравнения ответов на одинаковые вопросы, кроме того, интервьюер может структурировать разговор в нужное русло³. Однако четкие установки могут привести к ограниченности получаемых сведений, что сделает интервью «сухим». Наиболее эффективным будет использование обеих форм для сбора информации. Следовательно, биографический метод был объявлен «методологическим символом гуманистической социологии»⁴.

Социологи отмечают, что используя биографический метод, они выполняют роль социального историка. Полученную информацию нужно проверять и дополнять сведениями других участников событий, сопоставлять их точки зрения. Кроме того, получать информацию нужно с помощью разных источников и методов, что позволит объективно воссоздать не только субъективные сведения, но и выстроить наиболее полную внешнюю картину. Такой тип стратегии принято обозна-

чать в социологии как «множественную триангуляцию». Так, автобиография, относящаяся к частным архивным материалам, не лишена ошибок и неточностей, так как реконструирована самим автором. В связи с этим, автобиографии должны реконструироваться и проверяться в совокупности с другими источниками информации⁵.

Социально-биографический подход в социологии предполагает «массовые» исследования, нацеленные на реконструкцию характеристик общества, в отличие от индивидуально-биографического подхода, который направлен на изучение отдельной личности. В пределах данного подхода становится возможным изучить массовые процессы и получить обобщающие результаты. В рамках биографического исследования данные подходы могут объединяться, но не смешиваться, так как имеют разные задачи. Стоит также отметить, что биография личности несет в себе нормативные и поведенческие образцы, которые в какой-то момент перестают принадлежать индивиду и становятся элементами культуры общества, передавая коллективный опыт⁶.

Филологи обратили внимание на то, что изучение биографии писателя служит ключом к пониманию его творчества в целом. Чтобы понять жизненный путь человека, нужно изучить его окружение, включая родственников, близких и друзей. Очень важной будет являться информация о религиозных взглядах, отношении к деньгам, распорядке и повседневном образе жизни. Так, особое внимание уделяется «биографическому автору» Сент-Бева, так как автор любого произведения – человек со своей неповторимой биографией, которая прямым образом влияет на его творчество. Филологи подчеркивают связь биографического метода с психологией, определяя его как «приготовительную школу», которая повлияла на возникновение психологического подхода⁷.

Биографический метод в психологии был возрожден ученым Б.Г. Ананьевым в 1960-е годы⁸. Впоследствии (и по сей день) разработкой применения биографического метода в психологии занимается Н.А. Логинова. В настоящее время сформировался комплекс психо-биографических методов. Психологи указывают, что биографический метод является историческим, кроме того, в нем сочетаются различные методы синтетического и аналитического характера, что делает его комплексным.

Н.А. Логинова предложила классификацию биографических источников, выделив четыре группы:

1. Автобиографические источники (дневники, письма, автобиографии и биографическое интервью, биографические анкеты и опросники);

2. Продукты деятельности как источники биографической информации (письменные произведения);

3. Свидетельские показания (воспоминания современников об изучаемой личности);

4. Официальные биографические документы (свидетельство о рождении, личный листок по учету кадров и др.)⁹. На наш взгляд, данную классификацию можно и нужно применять в историческом исследовании.

Психологи отмечают, что биографическая литература широка, тем более, когда речь идет о выдающихся личностях. И чтобы составить беспристрастное и исчерпывающее описание, психолог должен выступить в качестве историка и потратить большое количество времени для составления психогрмм. Так, психолог Г. Гейманс предложил использовать не все биографические материалы, а только два-три наиболее надежных жизнеописания, которые помогут исследователю не распыляться и не дробить на множественные подгруппы обширный комплекс собранного материала. Но необходимость массового собирания материала, а также его обработка требуют применения метода корреляционного анализа¹⁰.

Е.Ю. Рождественская в рамках психологической биографики указывает на эффективность стандартизированного опросника и контролируемого эксперимента. Эти подходы отличаются от биографики социологической. Интерес представляет метод нарративной психотерапии, при котором индивидам предлагается возможность рассказать реальные и переписать предпочитаемые истории своей жизни. Таким образом, данная лингвистическая практика, получившая название экстернализации, помогает индивидам отделить себя от своих проблем¹¹.

Исследователь С.Н. Иконникова отмечает, что обращение к «эгодокументам» в рамках культурологии способствует разработке такого раздела, как историческая персонология, объектом изучения которой является личность и культура. С точки зрения культурологии, биографический метод уделяет внимание анализу социокультурного пространства, в котором раскрывается творчество и жизнь личности. Биографическое описание акцентирует внимание на изучении жизни человека в социокультурном окружении¹².

Типологию исторических биографий предложил Джованни Леви – итальянский историк. Так, он выделил четыре типа биографий: мо-

дальный, контекстуальный, герменевтический и тип «пограничных ситуаций». Каждый из этих типов определял особенности биографий, направленных на изучение тех или иных сторон жизни человека. Исследователь А.Л. Валиевский также разработал модели биографий, в которых отразил различные аспекты биографического исследования¹³.

Таким образом, культурологи предлагают обратить внимание, прежде всего, на взаимодействие личности и культуры, социокультурное пространство, которое окружает человека.

В рамках этнологии биографический метод имеет много общего с методом включенного наблюдения и является разновидностью этнологического подхода к изучению быта. С точки зрения этнологии, биографический метод дает субъективную картину быта с позиций самого действующего лица, а не наблюдателя-этнолога, что помогает в изучении проблем этнического самосознания. Стоит отметить, что трудность представляет анализ полученных сведений, так как «эгодокументы» могут быть сфальсифицированы, в связи с чем, требуется применение критического подхода. Биографический метод позволяет осуществить исследование индивидуальных этнических процессов, а также изучить жизненный путь индивида¹⁴.

Такой термин как «этноавтобиография» был введен в научный оборот в РГГУ (Российский государственный гуманитарный университет) на социологическом факультете в рамках дисциплины «этносоциология». Интересным представляется опыт саморефлексии, который помогает раскрыть этническую идентичность тех или иных народов¹⁵. К примеру, исследуя этническую самоидентификацию русских женщин и немок, стоит предположить, что их ответы будут различаться, как по этническо-конфессиональной, так и культурной составляющей.

В политических исследованиях биографический метод имеет свою ценность, в частности, в гендерной политологии. Он позволяет обнаружить комплекс социальных и исторических условий, реконструирующих по признаку пола асимметрию власти. Биографический метод выступает методологией, при помощи которой возможно увидеть и проследить политику прошлого путем изучения биографий. На наш взгляд, проведя параллель с гендерной политологией, можно выявить примеры преодоления социальных ограничений и в других сферах, доступных женщинам, но в которых продолжает господствовать «мужское сообщество». Таким примером может служить соотношение мужчин и женщин в руководящих структурах тех или иных организаций.

Кроме того, интересным представляется отмеченное политологами «оперативное историко-биографическое исследование», которое заключается в том, чтобы как можно скорее собрать информацию о тех людях, чей жизненный путь уже завершен, но найти тех очевидцев, которые их знали и могут реконструировать былую действительность через переданные им рассказы¹⁶. Примером может служить собрание материала о «хрущевской оттепели», ведь носителей информации о военном и послевоенном времени с каждым годом становится все меньше. Реализация биографического метода в политологии позволяет применить данную методику в исторических исследованиях и выявить схему гендерной асимметрии не только в политике, но и других властных структурах, отраженную, прежде всего, в жизнеописаниях.

Таким образом, по определению биографический метод историчен, так как использование документов прошлого предполагает создание исторического объяснения тех или иных событий. Обращение к биографиям (автобиографиям), интервью как методу сбора информации является неким требованием общества, ведь главным объектом внимания в изучении повседневности представляется человек и его мировосприятие. Применение биографического метода, расширенного специалистами различных гуманитарных направлений, позволяет вывести биографическое исследование на междисциплинарный уровень, что в настоящее время является актуальной тенденцией не только для исторических изысканий. Биографический метод, на наш взгляд, являясь жанром исторической науки, составляет особое направление гуманитарного знания, налаживая взаимосвязи между научными школами и направлениями.

¹ Пушкарева Н.Л. У истоков женской автобиографии в России // Филологические науки. 2000. № 3. С. 62–70. http://www.a-z.ru/women_cd1/html/filologich_nauki_7.htm (дата обращения 10.11.2018); Она же. «Пишите себя!» Задачи исследования ранних женских автобиографий // Gender-Forschung in der Slawistik. Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 55. Wien, 2002. S. 333–349; Она же. Мемуары и автобиографии женщин как исследовательский «полигон» для изучения «женского письма» // Е.Р. Дашкова и XVIII век. Традиции и новые подходы. М., 2012. С. 224–241; Она же. Общая линия жизни и репрезентация успешности в автобиографиях и автобиографических интервью женщин-ученых // Tractus aevorum. 2014. Т. 1. № 1. С. 15–28; Она же. Мужская сексуальность

- и конвенциональная маскулинность в русской дворянской культуре на рубеже XIX–XX вв. (на примере биографии Л.Н. Толстого) // Запад–Восток. Научно-практический ежегодник. Йошкар-Ола, 2016. С. 118–128.
- ² Пушкарева Н.Л. У истоков женской автобиографии...
- ³ Фукс-Хайнриц В. Биографический метод // Биографический метод в социологии. История, методология, практика. М., 1994. С. 23–27.
- ⁴ Здравомыслова Е.А. Методологические проблемы биографического метода // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. СПб., 1997. С. 3.
- ⁵ Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. Екатеринбург, 1998. С. 41–42.
- ⁶ Козлова Л.А. Биографическое исследование российской социологии: предварительные теоретико-методологические замечания // Социологический журнал. 2007. № 2. С. 64–73.
- ⁷ Зинченко В.Г., Зусман В.Г., Кирнозе З.И. Методы изучения литературы. Системный подход. М., 2002. С. 48–53.
- ⁸ Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. Л., 1968; Он же. О проблемах современного человекознания. М., 1977.
- ⁹ Логинова Н.А. Психобиографический метод исследований и коррекции личности. Алма-Ата, 2001. С. 8–59.
- ¹⁰ Рыбников Н. Биографический метод в психологии // Развитие личности. 2010. № 2. С. 241–242.
- ¹¹ Рождественская Е.Ю. Биографический метод в социологии. М., 2012. С. 29–30.
- ¹² Иконникова С.Н. История культурологических теорий. СПб., 2005. С. 83.
- ¹³ Валеевский А.Л. Биографика как дисциплина гуманитарного цикла // Лица. Биографический альманах. 1995. № 6. С. 93.
- ¹⁴ Клишина О.С. Этнологическое изучение художественного текста биографическим методом (на примере прозы А.П. Чехова) // Вестник ТГУ. 2011. Вып. 3. С. 204–207.
- ¹⁵ Уразалиева Г.К., Беккерова Е.В. Этноавтобиография как методика анализа этнической идентичности // Социологические методы в современной исследовательской практике. М., 2011. С. 371.
- ¹⁶ Овчарова О.Г. Реализация биографического метода в гендерной политологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2012. Т. 12. Вып. 4. С. 99–100.

Список литературы

- Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания. М., 1977.
- Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. Л., 1968.

- Валевский А.Л.* Биографика как дисциплина гуманитарного цикла // Лица. Биографический альманах. 1995. № 6. С. 32–68.
- Девятко И.Ф.* Методы социологического исследования. Екатеринбург, 1998.
- Здравомыслова Е.А.* Методологические проблемы биографического метода // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. СПб., 1997.
- Зинченко В.Г., Зусман В.Г., Курнозе З.И.* Методы изучения литературы. Системный подход. М., 2002.
- Иконникова С.Н.* История культурологических теорий. СПб., 2005.
- Клишина О.С.* Этнологическое изучение художественного текста биографическим методом (на примере прозы А.П. Чехова) // Вестник ТГУ. 2011. Вып. 3. С. 204–207.
- Козлова Л.А.* Биографическое исследование российской социологии: предварительные теоретико-методологические замечания // Социологический журнал. 2007. № 2. С. 64–73.
- Логинова Н.А.* Психобиографический метод исследований и коррекции личности. Алма-Ата, 2001.
- Овчарова О.Г.* Реализация биографического метода в гендерной политологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2012. Т. 12. Вып. 4. С. 99–100.
- Пушкарева Н.Л.* «Пишите себя!» Задачи исследования ранних женских автобиографий // Gender-Forschung in der Slawistik. Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 55. Wien, 2002. S. 333–349.
- Пушкарева Н.Л.* Мемуары и автобиографии женщин как исследовательский «полигон» для изучения «женского письма» // Е.Р. Дашкова и XVIII век. Традиции и новые подходы. М., 2012. С. 224–241.
- Пушкарева Н.Л.* Мужская сексуальность и конвенциональная маскулинность в русской дворянской культуре на рубеже XIX–XX вв. (на примере биографии Л.Н. Толстого) // Запад-Восток. Научно-практический ежегодник. Йошкар-Ола, 2016. С. 118–128.
- Пушкарева Н.Л.* Общая линия жизни и репрезентация успешности в автобиографиях и автобиографических интервью женщин-ученых // Tractus aevorum. 2014. Т. 1. № 1. С. 15–28.
- Пушкарева Н.Л.* У истоков женской автобиографии в России // Филологические науки. 2000. № 3. С. 62–70. http://www.a-z.ru/women_cd1/html/filologich_nauki_7.htm

- Рождественская Е.Ю.* Биографический метод в социологии. М., 2012. С. 29–30.
- Рыбников Н.* Биографический метод в психологии // Развитие личности. 2010. № 2. С. 241–242.
- Уразалиева Г.К., Беккерова Е.В.* Этноавтобиография как методика анализа этнической идентичности // Социологические методы в современной исследовательской практике. М., 2011. С. 371–382.
- Фукс-Хайнрих В.* Биографический метод // Биографический метод в социологии. История, методология, практика. М., 1994. С. 23–27.

Реконструкция формирования собственной сексуальности в биографических нарративах негетеросексуальных людей

В социальных науках существует два подхода к изучению сексуальной ориентации: эссенциалистский, который рассматривает ее как биологическую постоянную характеристику человека, и конструктивистский, предполагающий социальное влияние на ее формирование. В данной работе затрагиваются социальные представления о сексуальности безотносительно к биологической стороне вопроса.

И.С. Кон, резюмируя содержание ряда работ о формировании гомосексуальной идентичности, выделяет несколько основных этапов этого процесса:

- 1) первые подозрения о своей гомосексуальности,
- 2) первый гомосексуальный опыт,
- 3) уверенность в своей гомосексуальности и
- 4) каминг-аут, или самораскрытие другим людям¹.

Автор отмечает, что эта схема очень условна, а процесс формирования гомосексуальной идентичности вариативен и зависит от многих условий, в том числе от эмоционального склада человека, его социального окружения и пр. Психологические исследования демонстрируют, что формирование гомосексуальной идентичности происходит чаще всего (хотя и необязательно) в подростковом возрасте, в период полового созревания². Таково (в общих чертах) схематическое описание последовательности формирования ненормативной сексуальности с условной точки зрения психологов.

Моя задача состоит в том, чтобы показать, как этот же процесс представлен в биографических нарративах. В личных историях, рассказанных от первого лица, он предстает иным.

В качестве аналитической рамки исследования используется биографический метод и нарративный анализ. Статья подготовлена на материале 49 биографических интервью и 37 автобиографических текстов, собранных у людей с опытом гомосексуальных отношений.

Интервью (20 мужских и 29 женских) собраны методом «снежного кома» в период с января по август 2018 г. Письменные автобиографии (22 мужские и 15 женских) получены с помощью организованного вместе с сайтом Colta.ru конкурса, который проходил с июля по август

2018 г.³ При цитировании материала в скобках указывается известная об информанте или авторе автобиографического сочинения информация в следующем порядке: гендер (мужской или женский: м., ж.), далее сексуальная идентичность (гей, лесбиянка или бисексуальный человек: гей, лесб. или би) и возраст. В письменных автобиографиях не все авторы указывали свой возраст и уточняли собственную сексуальную идентичность.

Перед интервьюируемыми и авторами автобиографических очерков стояла задача рассказать о своей жизни с фокусом на сексуальности (ненормативной, то есть гомо- или бисексуальности, в частности). В широком контексте жизненной истории информанты детально реконструировали развитие собственной сексуальности. В биографических нарративах оказались важны те события и детали, которые только предвосхищают позднейшее формирование гомо- или бисексуальной идентичности. В момент переживания такие события могли не осознаваться рассказчиками как определяющие их сексуальность или указывающие на нее. Но сегодня, рассказывая о своем прошлом, информанты реинтерпретируют эти эпизоды как признаки своей ненормативной сексуальности. Для них оказывается важным детально воспроизвести все случаи, которые могли бы продемонстрировать, что их гомо- или бисексуальность присуща им с раннего возраста.

Можно выделить две группы рассказов соответственно тому периоду, в котором локализованы предвестники и первые проявления однополого влечения: рассказы о первых проявлениях ненормативной сексуальности в раннем детстве (5–12 лет) и истории, в которых гомо- или бисексуальность начинают фигурировать в подростковый период (12–18 лет).

Первые проявления сексуальности в рассказах информантов оказываются связаны с детскими эротизированными играми. В моем материале зафиксированы только две истории об эротизированных играх, в которых участвовали дети разного пола, и обе они принадлежат бисексуальным женщинам (ж, би, 33; ж, би, 56). Эти истории из детства не являются опорными точками в рассказе о становлении собственной сексуальной идентичности. В одном случае рассказ об игровом сексуализированном контакте с мальчиком в 4 года был инициирован вопросом о первом сексуальном опыте, а следом за ним следовал рассказ о сексуальном опыте с девочкой в возрасте 6–7 лет (ж, би, 33). В другом случае история об эротизированных играх с мальчиком исполь-

зовалась информанткой в качестве подтверждения раннего осознания своих сексуальных желаний и сопровождалась историей о раннем опыте мастурбации (ж, би, 56).

В том же случае, если участники сексуализированных игр были одного пола, рассказы о таких играх имели четко выраженную функцию – описать самые ранние проявления своей сексуальности и подчеркнуть их естественность и часто неосознанность, наивность детского восприятия. В ходе интервью они вводились фразами вроде «Для темы вашего исследования будет интересно» или «К этой теме». Далее следовали истории об играх в доктора, во время которых участники раздевались, об имитации брачных игр животных или об играх в семью, кульминацией которых было обыгрывание полового акта.

Подобные игры становились предметом внимания исследователей, их описывают в своих работах С.Б. Борисов и А. Роткирх; это косвенно подтверждает их распространенность⁴. Причем С.Б. Борисов описывает такие игры как девичьи, то есть проходящие исключительно между девочками, что отчасти можно объяснить ограничением материала, с которым он работает.

А. Роткирх дает два примера автобиографических текстов, описывающих подобные игры, один из которых описывает игру двух девочек, а второй – двух мальчиков. И.С. Кон объясняет преобладание однополых сексуальных игр над разнополыми гендерной сегрегацией, большей физической доступностью сверстников своего пола и менее строгим табуированием телесных контактов с ними⁵. И С.Б. Борисов, и А. Роткирх связывают эту традицию с провинциальной или деревенской детской культурой. В моем же материале истории об эротизированных играх рассказывали, в том числе, коренные жители Москвы и Санкт-Петербурга. Исследователи отмечают, что детские эротические игры выполняют образовательную функцию: так дети распространяют знание о сексе. Однако нужно иметь в виду, что посредством таких игр происходит освоение не дискурса («знаний»), а скорее телесных практик, форм физического контакта с другим человеком, способов социального взаимодействия с включением сексуального возбуждения (чаще всего неосознанного, хотя и ощущающегося как «стыдное») и т.п.

Негетеросексуальные информанты склонны считать эротизированные игры с детьми своего пола значимым моментом, как бы предвещающим дальнейший гомосексуальный опыт. При этом некоторые рассказчики отмечают, что их партнеры по детским эротизированным

играм оказались впоследствии гетеросексуалами. Так, одна информантка сомневается в том, что этот опыт вообще остался в памяти ее подруги детства: «Думаю, если ее спросишь, она об этом не вспомнит» (ж, би, 48). То есть в перспективе гетеросексуальной биографии те же игры не несут никакого значения.

Другие информанты подчеркивают свою активную роль в этих играх, собственную инициативу: «В детстве я предпочитала играть с девочками в игры, в которые девочки, наверное, предпочитают играть с мальчиками. Я всегда была провокаторшей, в том смысле, что я с 5–6 лет разводила своих подруг на какие-нибудь сексуализированные игры. Либо я изобретала игры, где мы должны были раздеваться, показывать» (ж, лесб, 32); рассказывают, как уговаривали подруг на подобные игры: «Не все соглашались поиграть, но лучшие подруги соглашались» (ж, лесб, 27). Большая заинтересованность, по мысли информантов, подтверждает свойственное им с раннего детства или даже врожденное гомосексуальное влечение.

Граница между игрой и непосредственным сексуальным опытом оказывается довольно размытой. Кто-то рассказывает о подобных практиках исключительно в терминах игры, а кто-то склоняется к тому, чтобы считать их полноценными сексуальными контактами. Интересна интерпретация одного из авторов автобиографий, которая обозначила свой эротизированный опыт в возрасте 5 лет как «сексуальный контакт номер ноль». Большинство рассказчиков описывает эти события в своей жизни как пограничные между игрой и сексом. Так, информант, говоря о своем взаимодействии с двоюродным братом в шестилетнем возрасте, называет его так: «...не то, что оральный секс, просто дурачество детское» (м, гей, 19).

Сексуализированные игры в раннем детстве могут быть забыты, но впоследствии, когда человек переосмысляет свой опыт и формирует свою гомосексуальную идентичность, такие игры вспоминаются, и эти воспоминания оказываются актуальными. Например, информантка Ю. рассказывает, что совсем забыла об играх с девочками, о любви к группе «Тату» и своих детских влюбленностях, вступила в отношения с молодым человеком, но затем: «Меня стукнуло в 21 год где-то, я вдруг начала все это вспоминать, как у меня в детстве было, как я играла с подругами» (ж, лесб, 32). Эти воспоминания сыграли важную роль в процессе формирования ее лесбийской идентичности и, возможно, всплыли в памяти как раз под влиянием этого процесса. Важно пони-

мать, что сами по себе воспоминания о сексуализированном детском опыте не становятся причиной для подозрений в собственной гомосексуальности, а актуализируются уже тогда, когда человек убежден в том, что его сексуальность ненормативна.

Помимо историй о сексуализированных играх, рассказчики сообщали о ранних эстетических и сенсорных впечатлениях, ярких образах, оставшихся в памяти. Так, один из авторов автобиографий пишет: «Самые ранние воспоминания – эстетические. В детстве я не испытывал недостатка в качественной эстетике мужского тела. Наоборот, словно назло, я вырос в окружении настоящих красавцев: дома по маленькой квартире с голым точеным торсом расхаживал отец, затем к нему присоединился муж старшей сестры» (м, гей, 36). Другой информант, женщина, вспоминает: «Года в 4 я стала понимать, что очень радуюсь, когда в гости приходят мамыны подруги, мне нравились их прикосновения, как они выглядят, пахнут, приятно было их обнимать или просто якобы случайно касаться» (ж, лесб, 31). Подобные сюжеты сложнее поддаются интерпретации самих рассказчиков: чаще всего они не проводят прямых причинно-следственных связей между этими впечатлениями и формированием собственной сексуальности. Однако сам факт упоминания этих впечатлений в ряду прочих событий, связанных со становлением сексуальной идентичности, оказывается значимым.

Большинство информантов связывают появление у себя гомосексуального влечения с началом полового созревания. Интересно отметить, как эта связь риторически оформляется. Так, Е. говорит: «Всегда знала [о том, что ей нравятся девочки], лет с 13, с начала полового созревания» (ж, лесб, 45). То есть «всегда» быть лесбиянкой в ее речи соответствует обнаружению у себя однополого влечения в подростковом возрасте. В целом, думаю, можно говорить о том, что само по себе связывание появления гомосексуального влечения с началом полового созревания имплицитно содержит в себе эссенциалистское объяснение гомосексуальности. То есть гомосексуальность появляется сама собой в результате физиологического развития подростка.

В моем материале распространены истории о возникающем в переходном возрасте однополом влечении или о влюбленностях в людей своего пола. Нередко такая влюбленность возникает неожиданно, по словам рассказчика, и запускает процесс осознания собственной сексуальности и становления сексуальной идентичности, как в следующей

цитате. «В 9 классе меня ждал... сюрприз. А случилось следующее: я влюбился в парня, одноклассника, друга, гетеросексуала. <...> Мне было 15-16 лет. Влюбленность пришла постепенно, сама собой. <...> Поначалу я не осознавал, что у меня есть серьезные чувства к парню, но я чувствовал что-то мощное, и меня это волновало. Одной из любимых фраз моего отца была фраза: “Даже если придется врать кому-то, никогда не ври себе”. В какой-то момент я задумался над этими словами и признался себе: я влюбился» (м, гей, 18).

Однополюсы влюбленности могут быть только платоническими или даже неосознанными, интерпретируемыми как романтическое чувство в уже более взрослом возрасте. Так, девушка в автобиографии пишет: «Короче, до шестнадцати лет я была просто в стороне от любых осознаваемых романтически-сексуальных переживаний. Но были чувства, которые не ассоциировались с лейблом “влюбленность”, хотя являлись именно ею» (ж, лесб).

Кроме того, есть устойчивые истории об отсутствии интереса к каким-либо отношениям на протяжении всего подросткового периода. Так, один из информантов говорил: «У одноклассников уже началась какая-то половая жизнь, кто-то с кем-то спал, а мне все это было невесело, это было сложно, непонятно, это было сопряжено с какими-то дополнительными переживаниями. Мне хотелось, чтобы было весело» (м, гей, 33). Другие рассказчики были, по их словам, в подростковом возрасте увлечены учебой и поэтому не были вовлечены в эмоциональные переживания из-за влюбленностей. Отсутствие заинтересованности в личных отношениях с кем бы то ни было акцентуализируется как значимая особенность, выделяющая рассказчика на фоне сверстников.

Часто информанты рассказывают, что на фоне подобного отсутствия интереса к отношениям у них возникали «надуманные» влюбленности. Такие истории особенно характерны для женщин. Информантки говорят, что все девочки вокруг были влюблены в кого-то, и у них тоже возникала потребность быть влюбленной. В таком случае они находили себе «жертву», а затем продуцировали ощущение влюбленности и могли обмениваться своими переживаниями с подругами. Так, Е. занималась баскетболом, и все девочки в ее команде были влюблены в парней из баскетбольной команды постарше. Е. «тоже нашла себе какого-то хрена, чтобы соответствовать» (ж, лесб, 45). О таких влюбленностях рассказывают с иронией, подчеркивая, что это не «настоя-

щее» чувство, «надуманное», которое было необходимо, чтобы лучше вписываться в коллектив, соответствовать гендерным нормам. Само наличие подобных «искусственных» влюбленностей как бы должно подтверждать отсутствие подлинного интереса к людям противоположного пола.

Другая информантка рассказывает, что в школе все время влюблялась в мальчиков на год или на два младше, «с кукольной внешностью», то есть «похожих на девочек». Об этих влюбленностях информантка также говорит с иронией. В то же время феминность или андрогинность предметов симпатий служит для нее подтверждением ее лесбийской идентичности (ж, лесб, 33).

Мужские нарративы о подростковых влюбленностях в девочек не так ироничны, но так же содержат в себе подтверждение их несущественности. Один информант описывает их как «полудружескую симпатию»: «Одна девчонка понравилась, другая девчонка понравилась» (м, гей, 33). Другой информант подчеркивает платонический характер своих влюбленностей в девушек: «Я понимал, что Оля мне нравится, я бы хотел сходить с ней на свидание, но при этом я понимал, что спать бы я предпочел не с ней» (м, гей, 31). Соответственно, все возникающие в биографическом нарративе гетеросексуальные влюбленности нивелируются как ничего не значащие, не оказывающие влияния на идентичность.

Таким образом, для информантов характерны следующие риторические стратегии: эссенциализация гомосексуальности (то есть апелляция к ее врожденности, к ее биологической сущности), отрицание гетеросексуального опыта или снижение его значимости, акцент на том, что они «всегда знали» о своей гомосексуальности, описание негетеросексуального влечения в категориях естественного. Как демонстрирует в своей книге В. Уисман, геи и лесбиянки часто говорят, что знали о своей гомосексуальности на протяжении всей жизни⁶. Подобные нарративы являются попыткой поместить свой жизненный опыт в конвенциональные, когерентные истории, легитимизирующие их сексуальную идентичность. Все перечисленные стратегии, так или иначе направлены на нормализацию собственной неконформной сексуальной идентичности.

- ¹ Кон И.С. Лунный свет на заре. М., 2003. С. 400.
- ² Там же; Cass V.C. Homosexuality identity formation: A theoretical model. Journal of Homosexuality. 1979. № 4. Р. 219–235.
- ³ Гомосексуальность в России: конкурс ваших историй // COLTA.RU. 2018. 10 июля. <https://www.colta.ru/articles/society/18544-gomoseksualnost-v-rossii-konkurs-vashih-istoriy> (дата обращения 25.02.2019).
- ⁴ Борисов С.Б. Субкультура девицества: российская провинция 70–90-х гг. XX века. дис. ... доктора культурологи. М., 2002; Роткирх А. Мужской вопрос: любовь и секс трех поколений в автобиографиях петербуржцев. СПб., 2011.
- ⁵ Кон И.С. Указ соч. С. 390.
- ⁶ Whisman V. Queer by choice: Lesbians, gay men, and the politics of identity. Routledge, 1996.

Список литературы

- Cass V.C. Homosexuality identity formation: A theoretical model. Journal of Homosexuality. 1979. № 4. Р. 219–235.
- Whisman V. Queer by choice: Lesbians, gay men, and the politics of identity. Routledge, 1996.
- Борисов С.Б. Субкультура девицества: российская провинция 70–90-х гг. XX века. Автореф. дис. ... доктора культурологии. М., 2002.
- Гомосексуальность в России: конкурс ваших историй // COLTA.RU. 2018. 10 июля. <https://www.colta.ru/articles/society/18544-gomoseksualnost-v-rossii-konkurs-vashih-istoriy>
- Кон И.С. Лунный свет на заре. М., 2003.
- Роткирх А. Мужской вопрос: любовь и секс трех поколений в автобиографиях петербуржцев. СПб., 2011.

Гендерные аспекты в изучении электронных петиций в российском и зарубежном научном дискурсе*

В настоящее время ущемленные социальные группы активно продвигают свои социальные и политические интересы через сеть Интернет. Это обусловлено открытостью форм цифрового политического участия и отсутствием в нем высоких социальных барьеров. Одной из самых распространенных форм цифрового политического участия является электронная петиция. В качестве инструмента воздействия на принятие властью политических решений, она заслужила признание у многих недостаточно представленных в политическом процессе социальных групп, включая женщин.

Электронная петиция – это заявление, размещенное как текст в каком-либо сегменте сети Интернет, как правило, на специализированном портале и собирающее голоса в поддержку также с использованием интернет-технологий¹. Как уже было упомянуто, электронная петиция представляет собой одну из форм цифрового политического участия. Исследования, посвященные теоретическому описанию онлайн-петиций, предлагают следующие классификации систем электронных петиций и самих петиций соответственно.

Выделяется две формы систем онлайн-петиций – формальные и неформальные². Формальные системы узаконены и создаются органами власти, в то время как неформальные системы созданы и поддерживаются негосударственными организациями. Формальные петиции делятся на три типа:

1) петиции, направленные в органы власти в электронном виде (*petitions submitted electronically*), отправляются адресату с помощью электронной почты или специализированной онлайн-формы; как правило, не публикуются в открытом доступе в сети Интернет;

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18-011-00140-А «Электронная петиция как фрейм социальной и политической мобилизации (российская и кросскультурная перспективы)». Автор исследования благодарит научного руководителя Н.К. Радину за консультации и редактирование статьи.

2) общественные электронные петиции (public e-petitions) обязательно публикуются в открытом доступе в сети Интернет;

3) общественные электронные петиции с дополнительными элементами участия (public e-petitions with additional participatory elements): помимо публикации такие петиции предоставляют подписантам дополнительные инструменты для ее распространения, комментирования и т.д.

По формату публикаций петиций в сети Интернет выделяются пассивные (рецептивные) и активные (интерактивные) варианты электронных петиций³. Если первый вариант затрагивает только размещение петиций в интернет-пространстве, то второй вариант предполагает активное вовлечение самих интернет-пользователей в процесс создания, подписи, популяризации, общения с другими подписантами и онлайн-обсуждения петиций.

В исследованиях обсуждаются объективные причины, влияющие на признание онлайн-петиций более эффективным способом воздействия на власть по сравнению с традиционными петициями, включая вовлеченность в петиционную активность социально ущемленных групп⁴. Основным преимуществом онлайн-петиции считают усиление демократии (enhance democracy), особенно на локальных территориях, «на местах»⁵. Это возможно потому, что цифровая петиция обладает прозрачностью, репрезентативностью, включенностью, выходит на проблемы конфликта и консенсуса, политического равенства, контроля общества⁶.

Если политическое участие в классическом формате, в формате обычной бумажной петиции, ограничивается всего лишь подписью, то подпись электронной петиции создает больше возможностей для дальнейшего электронного политического участия (получение отчета о результатах петиции, разъяснений, обсуждение или создание контрпетиции)⁷. Так, согласно исследованиям, электронный формат петиции позволяет легче и быстрее собрать достаточное количество подписей; процесс верификации подписей может быть автоматизирован⁸. Кроме того, онлайн-петиция характеризуется наличием низких социальных барьеров, что позволяет любым членам общества независимо от их социального статуса создавать и подписывать петиции.

Пользуются ли женщины этими преимуществами онлайн-петиций? Этот вопрос подробно рассматривается в исследованиях, посвящен-

ных изучению гендерных аспектов в контексте электронных петиций. Данные исследования фокусируются⁹:

- на содержательных аспектах, тематиках петиций, например, их способности решать вопросы, традиционно рассматриваемые как «женские» или «мужские» (в рамках социологии, политологии, истории);
- на организационных аспектах, демонстрирующих, как гендерные группы вовлечены в создание онлайн-петиций и голосование за них (в русле политологии и социологии);
- на социокультурной и лингвистической специфике петиций в формате «женских/феминистских исследований» (или «мужских исследований»).

Ряд исследований, посвященных организационному аспекту вовлеченности женщин в создание онлайн-петиций, едины в положительном ответе на поставленный вопрос: среди подписантов много женщин, что и доказывает утверждение, что они активно пользуются инструментарием электронных петиций для достижения своих целей¹⁰. Так, исследование Джил Шепард показало, что женщины в Австралии активно подписывают и традиционные петиции, и их электронные аналоги (68%)¹¹. Женщин, подписывающих только онлайн-петиции, немногим меньше (47%). Гендерный фактор также влияет на степень вероятности подписания петиции: женщины подписывают электронные петиции более чем в два раза чаще, чем мужчины (120%).

Исследование Дж. Меллона, Х.Р. Гилмана и других «Гендер и политическая мобилизация онлайн» содержит похожие выводы, хотя методы изучения вопроса были совершенно другими¹². Работа Джил Шепард основывается на результатах социальных опросов, в то время как Дж. Меллон и его соавторы делают выводы на основе массива данных о гендерной принадлежности 3,9 миллионов подписантов электронных петиций из 132 стран на платформе Change.org, а также на основе информации о количестве подписантов тех или иных петиций¹³.

В фокусе внимания авторов исследования находится четыре аспекта: участие женщин в создании петиций (*thick participation*), участие женщин в подписании петиций (*thin participation*), успешность петиций, созданных женщинами (*descriptive success*), успешность петиций в контексте отражения интересов женщин в политике государства (*substantive success*). Цель исследования – выяснить влияние гендерной при-

надлежности на результативность электронных петиций на разных ее этапах (создание, подпись, результат).

На основе результатов проведенного исследования делается заключение, что женщины подписывают онлайн-петиции чаще, чем создают их. Тем не менее, электронные петиции, созданные женщинами, более успешны. Также успешные петиции в большинстве своем затрагивают те проблемы, которые находят отклик у многих женщин. Парадокс, который заключается в том, что женщины меньше создают петиций, хотя подписывают онлайн-петиции намного чаще, исследователи не объясняют в работе. В то же время на основе полученных данных было сделано еще несколько выводов:

1) петиции, созданные женщинами, активно подписывают и мужчины, и женщины;

2) женщины принимают еще более активное участие в подписании онлайн-петиций, созданных женщинами (прежде всего потому, что интересы женщин-создателей и женщин-подписантов часто совпадают);

3) так как женщины подписывают больше электронных петиций, чем мужчины, то соответственно, женщины имеют большее влияние на успешность той или иной петиции.

По нашему мнению, эти выводы очень важны для гендерного активизма, так как раскрывают неиспользованный потенциал электронных петиций в борьбе за гендерное равенство общества. Таким образом, женщины посредством электронных петиций могут влиять на решение той или иной социальной проблемы, в том числе и гендерной, благодаря своему более высокому по сравнению с мужчинами политическому участию.

Тем не менее, не все исследователи однозначно поддерживают идею о том, что электронные петиции способствуют достижению гендерного равенства. В работе Р. Линдера и У. Рима «Расширение участия посредством онлайн-петиций: эмпирическое исследование петиций, направленных в немецкий Парламент» было выявлено, что среднестатистическим подписантом электронных петиций в Германии является мужчина средних лет с высоким уровнем образования¹⁴. В исследовании доказывалось, что доля подписантов-женщин в онлайн-петициях ниже по сравнению с традиционными петициями. На основе полученных данных авторы делают вывод, что электронные петиции даже в определенной степени усиливают гендерное неравенство.

Сравнивая представленные исследования, можно предположить, что кросс-культурные различия могут проявляться и в области цифровой активности гендерных групп. Насколько выводы о пассивности и дистанцированности женщин в области цифрового политического участия окажутся релевантными ситуациям в других странах, покажут будущие исследования.

Гендерные аспекты содержания электронных петиций отчасти раскрыты в работе Дж. Меллона, Х.Р. Гилмана и др. «Гендер и политическое участие онлайн»¹⁵.

Таблица

Гендерные аспекты содержания электронных петиций (в %)¹⁶

Категория содержания	Подписи (всего)	Подписи женщины)	Подписи мужчины)	Автор женщина	Автор мужчина	Успешные
Животные	15,5	19,1	9,5	16,8	6,3	15,4
Уголовное правосудие	14,6	15,0	14,0	10,6	10,0	7,9
Экономическое равноправие	13,5	11,7	16,5	11,1	18,4	9,7
Образование	6,5	6,4	6,7	11,1	11,4	15,3
Окружающая среда	5,1	4,8	5,7	7,5	10,0	8,1
Права сексуальных меньшинств	8,4	8,1	9,0	3,6	6,2	6,6
Мировая бедность	0,0	0,0	0,0	0,2	0,2	0,0
Здоровье	7,7	8,0	7,3	8,3	6,8	8,5
Права человека	16,8	14,6	20,3	17,6	21,6	15,9
Права мигрантов	1,6	1,5	1,7	1,8	1,6	3,9
Другое	0,1	0,1	0,1	2,0	1,9	0,0
Устойчивые поставки продовольствия	2,5	2,5	2,5	2,4	1,8	1,6
Рабство	1,2	1,3	1,0	2,1	1,7	2,4
Права женщин	6,5	7,0	5,6	5,0	2,0	4,8

Количество	3 466 100	2 151 043	1 315 057	31 100	30 842	2 161
------------	-----------	-----------	-----------	--------	--------	-------

Согласно таблице, опираясь на процентное соотношение женщин и мужчин (в группе подписантов и создателей петиций), можно выделить следующие темы онлайн-петиций, созданных и подписанных в большинстве своем женщинами (или традиционно рассматриваемые в «женском» социокультурном поле): петиции о животных, о правах женщин, о здоровье и работе. Петиции, созданные и подписанные в большинстве мужчинами, затрагивают такие темы, как экономика, права сексуальных меньшинств и в целом – права человека. Следовательно, в основе выбора и активности в контексте цифрового политического участия у разных гендерных групп находятся социокультурные детерминанты: именно гендерная культура во многом определяет ценности, проявляющиеся в текстах электронных петиций, создаваемых мужчинами и женщинами.

На материале русскоязычных петиций не было обнаружено исследований, определенно связывающих голосование и тематику петиций с гендером. Тем не менее некоторые исследования, посвященные анализу тематик петиций на Change.org, выделяют в качестве одной из тем «социальные проблемы», которые традиционно рассматриваются в зоне «женской ответственности» (эти же петиции при голосовании получают наибольшую поддержку). Важно подчеркнуть, что, согласно исследованиям, власть в разных регионах относительно часто поддерживает решение социальных проблем, проблем образования, здравоохранения, поддержки семьи и детей, отраженные в петициях¹⁷. Следовательно, социальные темы в петициях – значимое и актуальное поле для будущих гендерных исследований.

Онлайн-петиция представляет интерес не только для социально-политических наук, но также становится объектом многих лингвистических исследований как в России, так и за рубежом. Лингвистические исследования гендерных аспектов электронных петиций не настолько обширны на данный момент, но все же показывают перспективность дальнейшего изучения данной проблемы.

Так, статья Т.В. Дубровской «Жанр онлайн-петиции в контексте феминистского дискурса»¹⁸, рассматривает функции онлайн-петиции в рамках феминистского дискурса на материале французского языка. Основной функцией электронной петиции является проблематизация гендерного устройства общества, в частности положение женщин, ус-

ловия их жизни и отношение к ним. Конечной целью является попытка изменения данного неравноправного устройства.

Проблематизация гендера в данной статье достигается при помощи анализа механизмов дискурсивного конструирования феминной личности. Такими механизмами в текстах онлайн-петиций являются:

- 1) функционально-направленные перформативные конструкции, сообщающие о цели автора;

- 2) большое количество оценочной лексики, причем лексемы с положительной коннотацией используются для описания женщин, с отрицательной – мужчин;

- 3) использование особой аргументативной схемы сообщения, в которую входит типизация личного опыта и его репрезентация как основа для выдвигаемых требований.

С помощью этих механизмов феминная личность противопоставляется эксплицитно маскулинной идентичности, способной нанести вред женщине. Имплицитно авторская феминная личность также противопоставляется мужчине-адресату, наделенному властью.

Также в исследовании выделяется четыре тематических группы онлайн-петиций, которые затрагивают «женские» темы:

- 1) проблема безопасности женщин;

- 2) проблема сохранения здоровья женщин;

- 3) проблема степени участия женщин в общественной жизни;

- 4) проблема символического утверждения нового гендерного порядка.

Сама исследовательница говорит о необходимости более детального изучения национально-культурной специфики петиции в связи с особенностями социального контекста конкретных стран. По нашему мнению, потенциал лингвистических гендерных исследований в контексте электронных петиций намного шире.

В заключение необходимо отметить, что электронные петиции представляют особый интерес для гендерных исследований, так как онлайн-петиция – одна из самых распространенных форм электронного политического участия, поэтому может наиболее очевидно отражать тенденции цифрового политического участия женщин в принципе. Немногочисленные исследования, фокусирующиеся на содержательных, организационных, социокультурных и лингвистических аспектах изучения гендера в контексте электронных петиций, показывают неоднозначные результаты. Они также акцентируют неиспользованный потенциал электронных

петиций для гендерного активизма и гражданского общества в целом. Идея о том, что электронные петиции являются действенным инструментом воздействия на социальное устройство общества, подтверждается представленными работами. Гендерному активизму остается только применить полученные выводы на практике.

- ¹ *Радина Н.К.* Онлайн-петиция в междисциплинарных полях и на теоретических перекрестках: политология и лингвистика // Коммуникативные исследования. 2018. № 4(18). С. 193–208.
- ² *Riehm U., Böhle K., Lindner R.* Electronic petitioning and modernization of petitioning systems in Europe. Berlin: TAB, 2014.
- ³ Ibid.
- ⁴ *Whyte A., Renton A., Macintosh A.* E-Petitioning in Kingston and Bristol. Evaluation of e-Petitioning in the Local e-Democracy National Project. International Teledemocracy Centre, Napier University, 2005; *Alathur S., Ilavarasan V. Gupta M.P.* Citizen participation and effectiveness of e-petition: Sutharyakeralam – India // Transforming Government: People, Process and Policy. 2012. Vol. 6. Iss 4. P. 392–403; *Diaz C., Kosta E., Dekeyser H., Kohlweiss M., Nigusse G.* Privacy preserving electronic petitions // Identity in the Information Society. 2008. № 1(1). P. 203–219.
- ⁵ *Whyte A., Renton A., Macintosh A.* Op. cit.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ *Alathur S., Ilavarasan V. Gupta M.P.* Op. cit.
- ⁸ *Diaz C., Kosta E., Dekeyser H., Kohlweiss M., Nigusse G.* Op. cit.
- ⁹ *Sheppard J.* Online petitions in Australia: Information, opportunity and gender // Australian Journal of Political Science № 50(3). P. 480–495; *Mellon J., Gilman H.R., Sjoberg F.M., Peixoto T.* Gender and Political Mobilization Online: Participation and Policy Success on a Global Petitioning Platform. Ash Center for Democratic Governance and Innovation. Harvard Kennedy School, 2017; *Lindner R., Riehm U.* Broadening Participation Through E-Petitions? An Empirical Study of Petitions to the German Parliament // Policy & Internet. 2011. Vol. 3. Iss. 1. Article 4; *Дубровская Т.В.* Жанр онлайн-петиции в контексте феминистского дискурса // Жанры речи. 2017. № 1(15). С. 111–117.
- ¹⁰ *Sheppard J.* Op. cit.; *Mellon J., Gilman H.R., Sjoberg F.M., Peixoto T.* Op. cit.
- ¹¹ *Sheppard J.* Op. cit.
- ¹² *Mellon J., Gilman H.R., Sjoberg F.M., Peixoto T.* Op. cit.
- ¹³ Ibid. P. 12–13.
- ¹⁴ *Lindner R., Riehm U.* Op. cit.
- ¹⁵ *Mellon J., Gilman H.R., Sjoberg F.M., Peixoto T.* Op. cit.
- ¹⁶ Ibid. P. 24.

¹⁷ Радина Н.К., Крупная Д.А. Возможности цифрового политического участия: электронные петиции негосударственных цифровых платформ (на материале Change.org) // ПОЛИС. 2019. № 2 (в печати).

¹⁸ Дубровская Т.В. Указ соч.

Список литературы

Alathur S., Ilavarasan V. Gupta M.P. Citizen participation and effectiveness of e-petition: Sutharyakeralam – India // *Transforming Government: People, Process and Policy*. 2012. Vol. 6. Iss 4. P. 392–403.

Diaz C., Kosta E., Dekeyser H., Kohlweiss M., Nigusse G. Privacy preserving electronic petitions // *Identity in the Information Society*. 2008. № 1(1). P. 203–219.

Lindner R., Riehm U. Broadening Participation Through E-Petitions? An Empirical Study of Petitions to the German Parliament // *Policy & Internet*. 2011. Vol. 3. Iss. 1. Article 4.

Mellon J., Gilman H.R., Sjoberg F.M., Peixoto T. Gender and Political Mobilization Online: Participation and Policy Success on a Global Petitioning Platform. Ash Center for Democratic Governance and Innovation. Harvard Kennedy School, 2017.

Riehm U., Böhle K., Lindner R. Electronic petitioning and modernization of petitioning systems in Europe. Berlin: TAB, 2014.

Sheppard J. Online petitions in Australia: Information, opportunity and gender // *Australian Journal of Political Science* № 50(3). P. 480–495.

Whyte A., Renton A., Macintosh A. E-Petitioning in Kingston and Bristol. Evaluation of e-Petitioning in the Local e-Democracy National Project. International Teledemocracy Centre, Napier University, 2005.

Дубровская Т.В. Жанр онлайн-петиции в контексте феминистского дискурса // *Жанры речи*. 2017. № 1(15). С. 111–117.

Радина Н.К. Онлайн-петиция в междисциплинарных полях и на теоретических перекрестках: политология и лингвистика // *Коммуникативные исследования*. 2018. № 4(18). С. 193–208.

Радина Н.К., Крупная Д.А. Возможности цифрового политического участия: электронные петиции негосударственных цифровых платформ (на материале Change.org) // *ПОЛИС*. 2019. № 2 (в печати).

Отношение к женскому пубертатному обряду у старообрядцев Уганды*

Уганда – одна из трех африканских стран (Египет, Эфиопия), где сложилась обширная православная община. История угандийских православных церквей и приходов насчитывает лишь несколько десятилетий. Их появление связано с Александрийской православной церковью, которая начала миссионерскую деятельность в Центральной и Экваториальной Африке еще в 1920-х годах. На сегодняшний день в Уганде действуют четыре епархии (Александрийский патриархат), объединенные в митрополию.

Русское старообрядчество появилось в Африке недавно: небольшая группа угандийских православных перешла¹ в ведение Московской митрополии Русской православной старообрядческой Церкви в 2013 г. Однако численность прихожан растет, и большинство старообрядцев являются выходцами из протестантских церквей (по результатам анкетирования в 2018 г.). Три общины старообрядцев насчитывают не более 100 человек. Первый старообрядческий храм в Африке возведен в пригороде Кампалы (Мперерве), также ведется или планируется строительство церквей в двух других общинах, в районах Мубенде (деревня Кисоджо) и Джинжа (д. Накабаале).

Ганда – наибольшая по численности этническая группа Уганды, проживающая, в основном, на территории доколониального королевства Буганда, которая стала основой британского протектората Уганды, установленного в 1894 г. Общая численность этой группы – 5 560 000². Значительная часть этого народа исповедуют христианство различных толков, остальные – мусульмане и приверженцы традиционных верований. Наиболее популярны евангельские харизматические церкви.

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2019 г. при поддержке проекта РФФИ (№ 17-01-00148): «Православные и старообрядцы в Уганде: социокультурные процессы в африканских христианских общинах».

Автор благодарен профессору Д.М. Бондаренко, о. Н. Бобкову, А.В. Турскому, И.А. Бурцеву и всем респондентам, любезно согласившимся принять участие в исследовании.

В основу статьи положен анализ полевых материалов, собранных в 2017 и 2018 гг. в Уганде автором и ее коллегой, профессором Д.М. Бондаренко. Информация была собрана благодаря помощи целого ряда людей, в особенности – священника старообрядческой церкви, Н. Бобкова. Помимо включенного наблюдения (насколько это было возможно) в качестве основных методов для получения информации использовались методы анкетирования и интервьюирования (структурированного, полу- и неструктурированного).

В общей сложности, было собрано 125 анкет и 30 интервью. Респондентами являлись прихожане всех трех старообрядческих общин: представители разных возрастов, профессий, этнических групп, а также разных религиозных деноминаций в прошлом. Для удобства интервьюируемых вопросов было немного, но их последовательность и характер отвечали основной задаче. В ходе экспедиции нам удалось побеседовать с Его Высокопреосвященством Митрополитом Кампальским и всея Уганды Ионой (в его резиденции в Намунгоона), а также с представителями других деноминаций.

Полевое исследование было проведено в рамках научного проекта «Православные и старообрядцы в Уганде: социокультурные процессы в африканских христианских общинах». Важно отметить, что в рамках проекта мы фокусировались на изучении феномена угандийского православия и старообрядчества в социокультурном аспекте. Однако в этой статье в центре нашего внимания находится описание пубертатного обряда перехода у женщин ганда и отношения угандийских старообрядцев к нему.

Культурные ценности, традиции, представления о мужских и женских социальных ролях на африканском континенте передавались ребенку из поколения в поколение в процессах социализации и инкультурации. В традиционном патриархальном обществе роли мужчин и женщин были детерминированы и строго разделены. Механизмами для передачи этой социальной модели от родителей к детям служили в первую очередь пубертатные обряды.

С колониальных времен началось «расшатывание» границ традиционных гендерных ролей, стереотипов и социальных установок в африканских культурах. Появление школ и церквей все больше снижает роль традиционных институтов социализации детей. С одной стороны, система образования берет на себя часть функций, которые раньше выполняла семья. С другой, наличие образования дает альтернативу –

возможность уйти от традиционализма и вступить в мир «манящих огней большого города». Образованные африканские женщины уезжают в города и порой охлаждаются по отношению к обрядовой жизни родного поселения. Или же гармонично совмещают традиционный и современный институты социализации, если выбранная деноминация это позволяет. В восточной части Ганы, например, в результате нашего исследования оказалось, что большинство деноминаций не были сторонниками продолжения традиции. В конце XIX в., когда первые евангельские пресвитерианские церкви только строились в регионе Аватиме, прихожанкам-неофитам необходимо было выйти из строя общественного уклада жизни, отказавшись от участия в пубертатном обряде, что порой грозило остракизмом. Результаты исследования в Уганде говорят об обратной ситуации.

На четвертый день экспедиции у нас уже было взято 20 интервью и получено 20 отрицательных ответов на вопрос об участии в пубертатном обряде, озвученном в разных вариациях («puberty rite», «rite of passage», «initiation rite» и попытки объяснить жестами, напоминающие игру в шарады). К этому моменту уже укреплялись в мысли о том, что женщины ганда этот обряд не практикуют вовсе. Тем более, что найти описание обрядов инициации ганда в источниках оказалось непросто, а старообрядчество, которое уделяет особое внимание сохранению первозданности обряда и последовательности ритуалов, наверняка, не оставило место традиционному обряду: «В Ортодоксии нет пубертатных обрядов...»³. В качестве источника мы использовали работу миссионера Джона Роскоу⁴, который провел на территории современной Уганды 25 лет, некоторые отрывки из работ Аполло Каггва⁵, политического деятеля и крупнейшего интеллектуала королевства Буганды, созданного ганда. Культуре же и другим традициям ганда посвящено достаточно много литературы. Однако впоследствии мы пришли к тому, что записи, сделанные рукой мужчины могли, как это часто происходило в истории, не включить важные этапы жизни девочки: приобретения статуса женщины, включения в общину. Это эзотерическое знание было сокрыто от представителей мужского пола.

Коллеги А. В. Турсорский и И. О. Бурцев летом 2018 г. в рамках этого же проекта отправились в регион Баторо (Уганда) провести исследование в православной общине. На вопрос: «Участвуют ли прихожанки в обряде инициации?» респонденты отвечали, что нет. Лишь священник стал рассказывать про инъекции, которые женщины получают каж-

дый месяц. Со священником коллеги общались на английском языке, видимо, «initiation» были восприняты, как «injection».

На следующий день мы уже оказались в Мубенде, где и состоялся интересный диалог с Магдаленой:

– Вы участвовали в обряде инициации?

– Нет...

– В пубертатном обряде?

– А что это за обряд?

– Это такой обряд, в котором участвуют девочки, например, после первой менструации...

– А! – перебивает меня Магдалена, смущаясь, – посещение буша («visiting the bush»)? Это у нас называется посещением буша⁶.

Проведя заново опрос тех же самых женщин ганда, которые отвечали отрицательно, используя словосочетание «посещение буша», мы получили совершенно другие ответы.

Женский пубертатный обряд *Okukyalira ensiko* (на языке луганда дословно переводится, как «посещение буша»)⁷ или *Gusa imweyo* (на языке киньяруанда «срезание веников», больше распространен среди выходцев из Руанды)⁸ распространен в большинстве стран восточной Африки. Первое свидетельство о последствиях обряда датируется 1686 г. доктором Вильемом тен Рином в книге, изданной на латыни, после обследования «готтентотской Венеры» с Мыса Доброй Надежды⁹. Есть и более ранние упоминания – 1668 г. доктора Дэппэра из Дании, но они больше похожи на намек, в отличие от конкретики Рина¹⁰.

В прежние времена мужчины не должны были знать о сути женского обряда инициации, поэтому после первой менструации и небольшого инструктажа Ссенги (*Ssenga* – по традиции сестра отца, в обязанности которой входил подбор остальных жен для своего брата) группа девочек отправлялась в буш, поясняя всем встречным, что они идут собирать траву для веников (от этого и сложилось название обряда)¹¹. В буше девочки, действительно, собирали определенные растения, но для других целей: травы выполняли кровоостанавливающую, заживляющую, анестезиологическую функции, а также служили лубрикантом. В течение месяца девочки примерно одного возраста (10–12 лет) проживали в буше вдали от своего поселения. За это время Ссенга должна была подготовить будущих представительниц женской части общины к роли жены, хозяйки и научить манипуляции, которую девоч-

ка должна будет повторять ежедневно до замужества, часто и после него. Ритуал, по традиции обеспечивающий благополучную семейную жизнь, заключался в практике вытягивания малых половых губ (*labia minora elongation*)¹². Ссенга учила находить и собирать необходимые травы, чтобы манипуляция стала менее болезненной. По традиции пубертатные обряды предшествовали свадебному обряду. В настоящее время родители девочек часто бывают заинтересованы в получении образования своих дочерей (чаще в городах, реже в деревнях), поэтому и браки заключаются намного позже прохождения через пубертатный обряд.

Интересно, что школа становится основным пространством для совершения обряда. Роль Ссенги на время учебы занимает старший учитель или же старшеклассницы. Вместо буша девочки отправляются на школьный двор, где обычно располагается небольшой огород со всеми необходимыми травами.

Прямых описаний обряда народа ганда в источниках нет, однако, этому можно дать объяснение. Ответ кроется в самом названии, которое и появилось для скрытия информации от мужчин, как уже было сказано выше. Женщины обладали эзотерическим знанием, посвящать в которое мужчин было недопустимо традицией. Можно предположить, что отсутствие описаний женского обряда инициаций у Роскоу связано непосредственно с этим. В том числе Роскоу, будучи представителем мужского пола, не имел возможности наблюдать этот обряд, следовательно, и описать его. Каждая респондентка отмечала, что ее бабушка и прабабушка следовали этой традиции, что говорит о возможной древности этого обряда.

Отец Иоаким, глава старообрядческой общины Уганды, из всех респондентов оказался единственным категоричным противником женского пубертатного обряда. Иногда ответы респондентов менялись: во время экспедиции в 2017 г. было больше отрицательных ответов по отношению к необходимости участия в обряде, в 2018 г. те же респонденты порой рассказывали про себя больше, в том числе и про то, как важно, чтобы и их дочери приняли участие в обряде. По мнению отца Иоакима через участие в обряде женщина словно считает себя изначально недостаточной, несовершенной и меняет свою природу посредством манипуляций, но менять природу человека нельзя: «Бог сотворил женщину такой, а она идет и меняет свою природу. Это ведь никак не благоприятствует построению крепкой семьи. В этом нет

ничего общего с благополучием»¹³. Действительно, большинство респондентов мужского и женского пола, поясняя свою позицию, говорили о семейном благополучии. Например, наш водитель, мусульманин, считал, что он бы никогда не женился на женщине, которая не участвовала в обряде, даже, если бы уже заплатил за нее большой невозвратный выкуп¹⁴. Его отец считал, что ношение традиционной одежды и участие в обряде позволяет женщине быть теплой, а без теплоты не построить крепкие семейные отношения – вот и зависимость семейного благополучия от участия в обряде женщины. Мы привели в пример ответ из диалога с представителем другой религии, однако именно такое отношение превалирует среди ответов старообрядцев народов ганда и сога.

Отец Эммануэль, православный священник, в первую очередь сказал, что обряд не причиняет вред физически, так как не входит в ряд FGM¹⁵. Хотя по меркам ООН этот обряд входит в категорию FGM4, то есть не обрезание, но манипуляция, которая говорит о том, что изначально женщина не полноценна. По мнению отца Эммануэля, редкий мужчина может решиться на заключение брака с женщиной, в участии в обряде которой он не уверен: «Если женщине повезет, то она может найти мужчину, которого это не заботит, но в деревне, в общине все знают друг о друге все. Вот в городе гораздо больше шансов встретить такого: там люди теряют свои корни»¹⁶. Отец Иоаким, как раз, познакомился со своей будущей супругой в городе, они работали вместе. Затем девушка приняла религию мужа, а вскоре стала матушкой. Матушка неохотно отвечала на наши вопросы, складывалось ощущение, будто порой она боится ответить неправильно, не так, как положено отвечать матушке. Однако в 2018 г. диалог был уже теплее и более открытым: с горящими глазами матушка рассказывала о том, как они с сестрами проходили через пубертатный обряд, какой это важный был для нее шаг и как бы она хотела, чтобы и ее дети прошли через это, будь у нее дочери помимо сыновей¹⁷. Получается, что отец Иоаким женился на девушке, прошедшей через обряд, несмотря на то, что сам он категорически против, чтобы женщины следовали этой традиции.

Интервью с митрополитом православной церкви в Уганде прояснило некоторые моменты. Во-первых, митрополит Иона считает, что в пубертатном обряде нет ничего общего с духовными вещами; этот обряд направлен только на интимную сторону жизни. Во-вторых, участие

девочки в обряде должно решаться на семейном уровне, а не на церковном¹⁸.

Два христианских лидера имеют противоположные мнения по отношению к женскому пубертатному обряду. Глава православной церкви выступает за продолжение традиции, тогда как глава старообрядческой – против. Несмотря на категоричную позицию главы, прихожане следуют традиции чаще всего из страха «не выйти замуж» (женская позиция) или «не сохранить семью» (мужская позиция). Судя по логике ответов, отцу Иоакиму необходимо пообщаться с мужчинами общины в первую очередь. Именно мальчиков приучают брать тех девушек в жены, кто прошел через обряд. Женщины часто, сами не осознавая смысл манипуляций, боятся не выйти замуж. Однако намечается некоторая тенденция. Один из членов старообрядческой общины обвенчался с девушкой, не выясняя, участвовала ли она в обряде или нет. Правда, это снова произошло вблизи столицы, а молодой человек планирует стать священником.

На сегодняшний день вопрос женского пубертатного обряда в Уганде находится на «надрелигиозном» уровне. Чаще всего народы ганда и сога следуют своей традиции, несмотря на религиозную принадлежность. Однако, что касается старообрядцев – вопрос остается открытым, так как глава церкви идет против общей тенденции. Не исключено, что и паства последует за ним со временем.

¹ История перехода была, конечно, сложнее. Подробную информацию можно прочесть в статье о. Николы Бобкова «Старообрядчество в Уганде. Первые шаги», которая была опубликована в альманахе «Традиционная культура»; и в статье Д.М. Бондаренко, А.О. Лапушкиной «Экспедиция в республику Уганда», опубликованной там же.

² A language of Uganda // Ethnologue. Languages of the World. <https://www.ethnologue.com/language/lug> (дата обращения 01.03.2019); Uganda Political Geography // Enciclopedia.com. <https://www.encyclopedia.com/places/africa/uganda-political-geography/ganda>. (дата обращения 23.01.2019).

³ ПМА. Интервью с Николасом, старообрядцем из центральной общины. 2018 г.

⁴ Roscoe J. The Baganda. An account of their native customs and beliefs. London: Macmillan and Co. Ltd. 1911.

⁵ Kaggwa A. The customs of the Baganda. New York: Columbia University Press, 1934.

⁶ ПМА. Интервью с Магдаленой, старообрядкой из общины Мубенде. 2017 г.

- ⁷ *Pèrez G.M.* Labia minora elongation as understood by Baganda male and female adolescents in Uganda // Culture, health & sexuality. 2011. Vol. 13. No 1. P. 45–57.
- ⁸ African sex culture. Labia elongation. <http://www.oriinculture.com/community/african-sex-series-labia-elongation/> (дата обращения 01.03.2019).
- ⁹ *Baker J.R.* Race. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ ПМА. Интервью со старшеклассницей, старообрядка Мперерве, 2018 г.
- ¹² *Pèrez G.M.* Op. cit.
- ¹³ ПМА. Интервью с отцом Иоакимом. 2018 г.
- ¹⁴ ПМА. Интервью с Саадом. 2017 г.
- ¹⁵ FGM – Female genital mutilation (Женская генитальная мутиляция или женское обрезание).
- ¹⁶ ПМА. Интервью с отцом Эммануэлем. 2018 г.
- ¹⁷ ПМА. Интервью с супругой отца Иоакима. 2018 г.
- ¹⁸ ПМА. Интервью с митрополитом Ионой. 2018 г.

Список литературы

- A language of Uganda // Ethnologue. Languages of the World.
<https://www.ethnologue.com/language/lug>
- African sex culture. Labia elongation.
<http://www.oriinculture.com/community/african-sex-series-labia-elongation/>
- Baker J.R.* Race. Oxford: Oxford University Press. 1974.
- Kaggwa A.* The customs of the Baganda. New York: Columbia University Press. 1934.
- Pèrez G.M.* Labia minora elongation as understood by Baganda male and female adolescents in Uganda // Culture, health & sexuality. 2011. Vol. 13. No 1. P. 45–57.
- Roscoe J.* The Baganda. An account of their native customs and beliefs. London: Macmillan and Co. Ltd. 1911.
- Uganda Political Geography // Enciclopedia.com. <https://www.encyclopedia.com/places/africa/uganda-political-geography/ganda>.

**«Кому принадлежит моя грудь?»: анализ медицинских пособий
о раке молочной железы**

Долгое время рак был темой для обсуждения исключительно в медицинской сфере, и даже сейчас именно медицинские институты формируют повестку дня и являются основными авторитетами по этому вопросу. Медицина, руководствуясь заботой о здоровье тела, формирует систему контроля в отношении женщин.

Чтобы выяснить, как с течением времени менялся взгляд на пациентов и их роль в процессе лечения, мною было проанализировано пятнадцать учебников и памяток о раке груди. Материалы подготовлены докторами – онкологами, работающими в онкологических службах СССР, России, Беларуси, изданы онкологическими учреждениями или медицинскими образовательными институтами с целью обучения будущих врачей или, как в случае с памятками, повышения уровня грамотности по вопросу рака груди. Таким образом, можно говорить о том, что представленное в издании мнение, – это не позиция конкретного доктора, а отражение медицинских стандартов и правил в отношении болезни и процесса лечения.

Ключевыми критериями в отборе учебников и брошюр были: география издания (СССР, Россия или Беларусь), год издания (от 1950-х годов до настоящего времени) и доступность выборки (представленность в фонде Национальной библиотеки Беларуси). Присутствие российских сборников в выборке объясняется тем, что после распада СССР в Беларуси до 2000-х годов использовались российские учебники, белорусская традиция в исследованиях и лечении онкологических заболеваний начала складываться несколько позже.

Основными ключевыми темами, которые рассматриваются в медицинских учебниках и брошюрах, и взгляды на которые меняются с течением времени, являются: факторы, увеличивающие или уменьшающие риск заболевания, подходы к профилактике заболевания, оптимальные способы лечения болезни, а также подходы к реабилитации и коммуникации с пациентом. Рассмотрим подробнее каждый из этих пунктов.

Факторы увеличения или снижения риска заболевания. Эти факторы оказываются тесно связаны с актуальными научными иссле-

дованиями и социальными нормами и представлениями о функциях женщины в обществе. Например, Ф.И. Янишевский в своей книге «Рак молочной железы» (1966) упоминает об исследовании О.В. Светухиной, которая низкий процент заболеваемости раком груди в Бурятской АССР связывала с ранним началом половой жизни в браке, отказом от противозачаточных средств и большим числом родов¹.

В одной из первых в СССР памяток о раке груди 1991 г. также делается упор на социальные аспекты. Так, чтобы не заболеть раком, женщинам рекомендуется: своевременно вступить в брак и регулярно осуществлять половую жизнь при достижении половой зрелости (20–23 года), соблюдение гигиены брака, кормление ребенка грудью не менее года, первые роды совершить до 30, а последние до 40².

В своей книге 2003 г. о раке груди на тот момент главный онколог Беларуси Л.А. Путырский одними из установленных факторов риска развития заболевания называл нарушение половой функции – фригидизм, поздние первые роды (26 лет и старше), проживание в городе, высокий уровень образования и семейный доход³.

Таким образом, ввиду недостаточной изученности проблемы, низкой информированности о международных исследованиях, отсутствия большого объема собственных исследовательских данных, а также превалирования патриархатного дискурса по отношению к женской телесности, большинство факторов риска носят опосредованный характер (например, брак или половая жизнь как факторы наступления беременности) или не соответствуют реальности (в случае с уровнем образования и доходом). Медицина, становясь социальным дискурсом, берет на себя полномочия контролировать мораль и нравственность, осуществляя надзор не только над телом, но и над социальной активностью женщины. В начале 2000-х годов, на смену «социальным» симптомам приходят физиологические. А. Фехтинг в книге «Рак груди» (1998) выделяет выкидыши, раннюю менструацию и позднюю менопаузу, позднюю беременность, избыточный вес и др.⁴

Профилактика рака молочной железы: самообследование или скрининг. Возможность излечения рака молочной железы принципиально зависит от стадии, на которой было обнаружено заболевание. Если на I–II стадии врачи дают прогноз в 80–90% излечения заболевания, то на IV – не более 14% пациентов переживает 5-летний рубеж⁵. Для раннего обнаружения заболевания проводится скрининг (проведение массовых обследований на предмет выявления того или иного

злокачественного новообразования у пациентов без симптомов этого заболевания) населения из групп риска (старше 40–50 лет, отягощенная наследственность и др.) и также женщинам рекомендуется проводить самообследование (самостоятельное, организованное определенным образом ощупывание грудных желез с целью выявления уплотнений). В СССР предпочтение отдавалось самообследованию.

В 1990-х годах в СССР скрининговые обследования в выборочных группах дали положительные результаты (при скрининге больше всего случаев выявлено на I–II стадии (48,2% и 29,6%), а при самообследовании – на III–IV (47,8% и 26,2%) стадиях⁶. Однако от повсеместной скрининговой программы отказались, из-за отсутствия материальных и технических ресурсов. Напомню, что в Европе и США уже в 1970-х годах скрининг – это часть национальных программ здравоохранения.

Около двадцати лет самообследование являлось основным методом профилактики заболеваний. Выпускаются памятки, проводится обучение практикам самообследования, что не приносит существенных результатов. Ввиду отсутствия надлежащего уровня информирования населения о необходимости раннего обнаружения болезни и высокого уровня онкофобии в обществе, самообследование не распространяется в женской повседневности.

Исследователи пишут о повышении тревоги здоровых женщин, которые обращаются к врачу безосновательно, и практике отказа от самообследования из-за страха обнаружить рак⁷. Женщины не выдерживают жить в постоянном страхе обнаружения рака, да еще и поддерживать его периодическими телесными практиками. В белорусских учебниках самообследованию отводится значительное место даже в начале 2000-х, и только с 2010 г. в учебниках начали говорить о большей эффективности скрининга по сравнению с самообследованием. В настоящий момент врачи активно призывают делать маммографию молочных желез женщинам старше 30 лет.

Оптимальные способы лечения болезни. В течение последних 70 лет стандартом хирургического лечения рака молочной железы являлась операция У.С. Холстеда, которая относится к разновидности радикальной мастэктомии. Это не единственная возможная операция при болезни. С 1965 г. в США получает распространение теория Б. Фишера, которая позволяет проводить органосохранные операции⁸, совмещая их с лучевой и химиотерапией. Однако, по разным причи-

нам, органосохранные операции не получили распространения в СССР.

Исследователи Б.М. Клячкин и В.А. Мандзилевский отмечали, что на рубеже 1980 – 1990-х годов отдавалось предпочтение комплексному методу лечения больных раком молочной железы, который включает:

а) радикальную мастэктомию; б) до и послеоперационную лучевую терапию; в) гормонотерапию в виде овариозэктомии.

В комплексе в эти методы дополнительно проводилась химио- и лекарственная гормонотерапия⁹. Продолжительность жизни онкобольных была достаточно низкой. Например, прогнозы за 1986 г. говорят о том, что на I–II стадиях выживаемость онкопациенток достигала 5 лет, на III – 3,2 года, IV – 1 год¹⁰.

Уважение прав и свобод женщины отсутствовало в медицинском дискурсе советского времени. Руководствуясь принципами заботы о здоровье женщины, врач мог прописать радикальную операцию или лучевой курс терапии в качестве профилактики возвращения болезни, не информируя об этом пациентку. Во времена СССР, в соответствии с положениями о врачебной тайне от больной диагноз скрывался, мотивировалось это необходимостью избежать лишнего стресса во время лечения¹¹. В результате, для пациентки последствия лечения оказывались большим шоком.

Болезненная калечащая операция, совместно с отсутствием организованной психологической помощи и информированности онкопациенток о болезни и лечении, приводила к росту тревожности и депрессии. В исследовании Е.Н. Малыгина говорится о том, что «у больных появляется чувство собственной неполноценности, потеря женственности, утраты “статуса жены”. 90% – статус неполноценности, 75% – страх смерти. У 30% пациенток исчезает половое влечение, у 24% – конфликт и распад семьи»¹². В результате, по мнению Е.Н. Малыгина, онкопациентка предстает перед обществом больной, ущербной женщиной с низкой продолжительностью жизни.

Это приводило к увеличению онкофобии в обществе и избегания лечения. Женщины предпочитают отказываться от лечения, идут на операцию только в крайних случаях. Сложно осознать свое тело как больное на ранних стадиях рака, когда болей и выраженных дефектов практически не ощущается, тогда как последствия лечения (операция, облучение) воспринимаются как инвалидность и смерть. По сути, в

патриархальном недемократическом обществе, когда жизнь человека не имела ценности, право на отказ от операции и лечения, право умереть самостоятельно, избежав помещения в систему медицинских институтов – это одна из единственных свобод, которые женщины могли осуществить.

В качестве борьбы с избеганием лечения, врачи используют тактику обвинения и запугивания, не подвергая сомнению при этом ущербности женского тела при отсутствии груди. Ф.И. Янишевский, автор учебника 1966 г., обвиняет женщин в «малодушности»¹³.

В 1990-х годах начинается переосмысление методов лечения. А. Фехтинг в своей книге «Рак груди» (1998) говорит об изменении методов лечения. Пациентка может попросить врача провести органосохранную операцию, а в случае отказа найти другого врача¹⁴. Таким образом, пациенты в ряде случаев получают возможность самостоятельно принимать решения о лечении.

Подходы к реабилитации и коммуникации с пациентом. В отечественных стандартах реабилитации после лечения молочной железы упор делался на физическую реабилитацию, когда специальные упражнения должны были способствовать возвращению двигательной активности.

Согласно биомедицинской модели, человек рассматривается как трудовая единица, и важно после операции максимально восстановить его для возвращения к работе. Даже в системе учета отдельно выделяется количество онкопациентов трудоспособного возраста. Долгое время картина реабилитации оставалась неизменной, но в 2016 г. вышла книга «Руководство по онкологии», которая вводит в современный дискурс об онкологии понятие качества жизни. Под качеством жизни понимается «восприятие индивидуумом его положения в жизни в контексте культуры и системы ценностей, в которых индивидуум живет, в связи с целями, ожиданиями, стандартами и интересами этого индивидуума. В качестве критериев качества жизни определяются физические, психологические, уровень независимости, духовные, окружающая среда, жизнь в обществе»¹⁵. Если раньше врачи стремились победить болезнь любой ценой, то теперь появляется тенденция в сторону учета последствий лечения и индивидуальных особенностей человека.

Таким образом, медицинский дискурс демонстрирует патриархатные взгляды на женское тело и функции женщины в обществе. В эпоху

биомедицины контроль над женщинами через контроль за их телами берут на себя медицинские институты. Женщина воспринимается как трудовое тело, его ценность определяется функциями, которые оно реализует в обществе. Страх заболеть раком может являться одним из факторов, стимулирующих женщину избегать абортов и завести детей не позже определенного возраста. Рак груди может восприниматься как «наказание» за отступление от образцов поведения настоящей женщины.

В советское время медицина могла использовать калечащие методы лечения рака груди (иногда пациентки умирали от последствий лечения, а не болезни), не информируя пациенток о последствиях и ходе лечения. Пациентки покорно встречали свою судьбу, доказывая на своем примере смертельность данного заболевания. Наряду с отсутствием публичного опыта жизни с раком, это привело к высокому уровню онкофобии в современном обществе.

Условно смену дискурсов в отношении рака груди можно разделить на три этапа: советский (1950-е годы – конец 1980-х годов), эпоха перестройки (начало 1990-х годов – 2000-е) и современное состояние (начиная с 2000-х). В советском медицинском дискурсе преобладало патерналистское отношение к пациенту, когда пациент воспринимается не как личность, а как тело, неспособное принимать решения, а врач выступает основным экспертом в лечении больного. На этапе перестройки происходило активное знакомство с зарубежным опытом и пересмотр советского подхода к лечению. На современном этапе наметился переход к партнерским отношениям с пациентами, уважение их прав и свобод.

Долгое время за пределами главенствующего дискурса о раке оставались права пациента (в том числе право знать правду о диагнозе), влияние психологических и социальных факторов на жизнь пациентов. До сих пор за пределами внимания медицины остается анализ причин онкофобии в обществе, отказа женщин от лечения, влияние психологических и социальных факторов на реабилитацию онкопациенток. Отсутствие официальной публично-артикулируемой позиции по этим вопросам порождает существование альтернативных дискурсов, которые пользуются популярностью у населения (например, лечение рака молитвами, травами и мазями и проч.).

Рак молочной железы поставил современную медицину перед необходимостью переосмысления вопросов гендера, представлений о

норме, использования нестандартных методов информирования и работы с населением. Эффективность лечения рака зависит от того, насколько будет открыта медицина к диалогу с обществом и ее способности реформироваться.

- ¹ Янишевский Ф.И. Рак молочной железы. М., 1966. С. 70.
- ² Ремизов В.Б. Памятка по самообследованию рака груди. Вильнюс, 1991. С. 15.
- ³ Путьрский Л.А. Рак молочной железы. Минск, 2003. С. 70–74.
- ⁴ Фехтинг А. Рак груди: Как вовремя обнаружить заболевание. Какие методы лечения существуют. Как справиться с трудной ситуацией. Ростов-на-Дону, 1998. С. 60.
- ⁵ Океанов А.Е. Моисеев П.И., Евмененко А.А. Левин Л.Ф. 25 лет против рака. Успехи и проблемы противораковой борьбы в Беларуси за 1990–2014 год. Минск, 2016. <http://rep.med.by/handle/data/127> (дата обращения 07.01.2017). С. 252.
- ⁶ Янишевский Ф.И. Указ соч. С. 33.
- ⁷ Луд Н.Г. Рак молочной железы: пособие. Витебск, 2013. С. 201.
- ⁸ Янишевский Ф.И. Указ соч. С. 56.
- ⁹ Клячкин Б.М., Мандзиловский В.А. Результаты лечения больных раком молочной железы // Рак молочной железы: сб. науч. трудов / под ред. В.П. Демидова. М., 1991. С. 148.
- ¹⁰ Елисеев А.В. (ред.) Рак молочной железы: сборник научных трудов. М., 1991. С. 98.
- ¹¹ Суконко О.Г. (ред.) Руководство по онкологии. В 2-х т. Минск, 2015–2016. С. 673.
- ¹² Малыгин Е.Н. Разработка реконструктивно-пластических операций при реабилитации больных раком молочной железы // Рак молочной железы: сб. науч. трудов / под ред. В.П. Демидова. М., 1991. С. 154.
- ¹³ Янишевский Ф.И. Указ соч. С. 6.
- ¹⁴ Фехтинг А. Указ соч. С. 129.
- ¹⁵ Суконко О.Г. Указ. соч. С. 546.

Список литературы

- Елисеев А.В. (ред.) Рак молочной железы: сборник научных трудов. М., 1991.
- Зайцев В.Ф. Рак молочной железы: методологические рекомендации. Минск, 2001.

- Залуцкий И.В.* (ред.) Онкология: учебное пособие. Минск, 2007.
- Клячкин Б.М., Мандзилевский В.А.* Результаты лечения больных раком молочной железы // Рак молочной железы: сб. науч. трудов / под ред. В.П. Демиова. М., 1991.
- Луд Н.Г.* Рак молочной железы: пособие. Витебск, 2013.
- Мальгин Е.Н.* Разработка реконструктивно-пластических операций при реабилитации больных раком молочной железы // Рак молочной железы: сб. науч. трудов / под ред. В.П. Демиова. М., 1991.
- Материалы IV съезда онкологов Республики Беларусь. 3–5 ноября 2011 года. г. Минск / Онкологический журнал. Т. 5. № 3 (19). 2011.
- Океанов А.Е., Моисеев П.И., Евмененко А.А., Левин Л.Ф.* 25 лет против рака. Успехи и проблемы противораковой борьбы в Беларуси за 1990–2014 годы. Минск, 2016. <http://rep.med.by/handle/data/127>
- Океанов А.Е., Моисеев П.И., Левин Л.Ф.* Статистика онкологических заболеваний в Республике Беларусь (2005–2014). Минск, 2015.
- Путьрский Л.А.* Рак молочной железы. Минск, 1998.
- Путьрский Л.А.* Рак молочной железы. Минск, 2003.
- Ремизов В.Б.* Памятка по самообследованию рака груди. Вильнюс, 1991.
- Семиглазов В.Ф.* Рак молочной железы: биология, местное и системное лечение. М., 2014.
- Суконко О.Г.* (ред.) Руководство по онкологии. В 2-х т. Минск, 2015–2016.
- Фехтинг А.* Рак груди: Как вовремя обнаружить заболевание. Какие методы лечения существуют. Как справиться с трудной ситуацией. Ростов-на-Дону, 1998.
- Янишевский Ф.И.* Рак молочной железы. М., 1966.

**Особенности социального и телесного взаимодействия
в сообществе танцующих парные танцы
(Hustle vs West coast swing)***

Танец – это культурный феномен, который обычно трактуется как один из древнейших видов искусства, как средство создания художественного образа с помощью движения. Помимо этого, танец является невербальным языком общения/коммуникации (символика цвета, язык аксессуаров, жестов) и телесного взаимодействия.

За последнее время занятия парными танцами в России получили широкое распространение как практики проведения досуга и поддержания хорошей физической формы. В данном исследовании рассматриваются два направления: hustle и west coast swing, так как их сравнение кажется мне наиболее интересным ввиду того, что, несмотря на внешнюю схожесть этих танцев и частичное пересечение двух сообществ (переход из сообщества танцующих hustle в west coast swing), в них есть ряд принципиальных отличий и особенностей как в социальном взаимодействии внутри групп, так и в телесном между партнерами по танцу.

Под социальными парными танцами я понимаю такие танцы, которые принято исполнять, собираюсь в группы (большие или малые), одновременно под музыку, в паре, где есть мужская и женская гендерные роли. С самого своего возникновения социальные парные танцы были направлены на межгендерную коммуникацию: общение, знакомство, поиск брачного партнера. В первом учебнике по хореографии парных танцев – «Оркезография» Туана Арбо (Франция, XVI в.), были не только даны описания самых распространенных танцев того времени, но и подробно разобраны социокультурные функции парных танцев, исполняемых при дворе. Автор сразу заявляет, что танцы – лучший способ для молодого человека познакомиться с девушкой и впоследствии жениться.

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

То же самое можно сказать и о народных танцах: одной из функций плясок было общение с противоположным полом, причем в некоторых культурах во время танца допускался такой телесный контакт, который вне танца был бы невозможен, а также ношение специфической танцевальной одежды, которая могла быть гораздо откровеннее по сравнению с повседневной. Коммуникация во время социальных танцев как межгендерная, так и внутри группы регламентируется где-то жестко, где-то не очень при помощи этикета и гласных/негласных принятых правил поведения. В некоторых культурах прикасаться к противоположному полу запрещалось, однако это совершенно не мешало существованию социальных парных танцев. Например, известный танец лезгинка был изначально парным танцем, в котором ведение осуществлялось жестами.

Социальные танцы менялись на протяжении веков: некоторые выходили из моды (становились историческими бальными танцами), превращались в спортивные, забывались или, наоборот, сохранялись. Постоянно появляются новые стили, но сама суть социальных танцев не меняется и до сих пор существует, в том числе, и в нашей культуре. На данный момент в мире в целом и в России в частности существует очень много направлений социальных парных танцев: исторические бальные танцы, латиноамериканские (сальса, бачата, и т.д.), зук, кизомба, рок-н-ролл, хастрл, west coast swing, танго.

West coast swing (далее ВКС) – социальный парный танец, появившийся в США в 1960-е годы. Он принадлежит к группе свинговых танцев, родственен таким стилям, как линди хоп, шэг и рок-н-ролл. Изначально танцевался под блюзовую музыку. До 2000-х годов этот танец был развит только в США (преимущественно в Калифорнии), затем это локальное сообщество распространилось в Европе и далее по всему миру.

Hustle (хастрл) – социальный парный танец, также родом из США, являющийся упрощенной компиляцией популярных латиноамериканских танцев и стиля диско. Этот танец делится на два типа исполнения: хастрл на четыре счета и дискофокс на три счета. Хастрл/дискофокс танцуется в паре, по кресту – партнер ведет, партнерша следует за партнером. Ведение в танце осуществляется путем создания в руках танцующих натяжения и упора. Исполняется под практически любое современное музыкальное сопровождение (поп-музыка, хип-хоп, рок-баллады).

В России сложилась традиция, что танцоры хастла, после некоторого танцевального опыта начинают переходить в направление ВКС. Но что характерно, в России хастл более известен, это однозначно массовый танец. В нашей стране это направление развивается практически без выхода на международный уровень, только в России. В отличие от сообщества танцоров хастла, ВКС-сообщество – международное и рейтинг мастерства у этого танца международный, конкурсы проводятся буквально по всему свету. Что характерно, все названия фигур и шагов преподаются на английском языке.

Взаимодействие или коннекшн в танце – самая важная составляющая коммуникации между партнерами в социальных парных танцах. Через танцевальные фигуры/па, контакт в руках и принципы ведения/следования осуществляется общение в танце. В разных социальных парных танцах взаимодействие отличается: оно может осуществляться за руки, локти, спину, а также невербальными способами (ведение голосом). Взаимодействие разделяют на легкое и тяжелое. Причем позитивная или негативная коннотация такого разделения варьируется в зависимости от танцевального направления. В нашем случае, в танце ВКС быть «тяжелой партнершей» скорее хорошо, чем плохо в отличие от хастла, где больше ценится легкий коннекшн.

В большинстве популярных социальных парных танцев взаимодействие мужчины и женщины происходит через рамку (соединение рук и спины), ВКС и хастл не исключение. Хорошее, мягкое, комфортное взаимодействие очень ценится и в среде танцоров бытует мнение, что по стилю ведения/следования можно определить личные качества человека. Я очень много раз слышала от своих респондентов, что если с человеком противоположного пола хорошо в танце, если люди чувствуют друг друга, достигают взаимопонимания в танце, то и в жизни с ним будет хорошо. Если же у танцора жесткая рамка, резкое ведение, то, возможно, у него такой же тяжелый характер. «Быть социальным танцором значит, что мы ценим коннекшен превыше эстетики, доброту превыше эгоизма, а людей – превыше движений» (Laura Riva).

Также взаимодействие в танце – это не только умение слышать партнера посредством языка тела, сюда же относят умение слышать музыку, а также проявлять внимательность к окружающим парам на танцполе, соблюдать безопасность и вежливость. «Ключ – быть в постоянном взаимодействии с тремя партнерами – музыкой, танцполом и собственно партнером»¹.

Начало танца, так называемый стартер степ, несколько счетов разгона перед танцем, позволяет партнерам настроиться друг на друга, почувствовать уровень танцора. Многие респонденты отмечают, что только по стартер степу, по началу движения, могут понять каким будет весь танец. «В первые 15 секунд танца дайте партнерше время подстроиться по вас – под ваш рост (актуально для низких партнерш) и взаимодействие»². «Начало танца – этот тот момент, в котором вам проще всего задать тон на всю песню. Это “калибровка” с партнером». В дальнейшем, во время танца коннекшн/взаимодействие необходимо постоянно поддерживать, обоюдно заботясь о комфорте друг друга.

Гендерные роли в парных танцах – это ведущий и ведомый, Leader and Follower. Как правило, мужчина исполняет роль ведущего, от него зависит рисунок танца, ритмика и характер исполнения. Женщина ведома, она следует за партнером и идет на такие танцевальные фигуры, которые выбирает мужчина. Существуют исключения из этого правила, в танце ВКС есть некоторые нюансы: партнер задает направление для партнерши, но она, в свою очередь, использует танцевальное пространство по своему усмотрению, то есть для нее также открывается широкое поле для импровизации. Женщина в этом танце, по сути, равноправный партнер. Большинство преподавателей социальных танцев сходятся во мнении, что ВКС – это единственный танец – диалог между мужчиной и женщиной, а не монолог мужчины, как во многих других танцах. Утверждение не бесспорное, так как сейчас мы наблюдаем, что и в других направлениях парных танцев растет роль фолловера/женщины³. Это проявляется разнообразным стилем и усовершенствованием женской партии, сейчас очень много специальных обучающих курсов в рамках какого-либо танцевального направления, они звучат как «женский стиль в вест косте», «женский стиль в хастле», кизомбе и т.д.

Также не могу не отметить, что в парных танцах существует смена гендерных ролей, которая может быть или связана с реальной гендерной ролью человека (однако это скорее исключение), или носить шуточный, а также профессиональный характер (преподаватели должны знать как мужскую, так и женскую партию). В большинстве случаев, противоположную партию учат ради интереса и, как правило, – девушки учат партию партнеров.

Очень интересное мнение о гендерных ролях в танце было высказано на ежегодном Конгрессе по свинговым танцам: «Важно, чтобы девушке было комфортно. Как этого достичь? Смотрите на нее, как на лю-

бимую тетю, или старшую сестру. Это дает ощущение безопасности, как будто рядом надежный старший брат. На основе этого ощущения может происходить дальнейший диалог в паре»⁴. В этой цитате, на самом деле, отражены интереснейшие актуальные процессы в танце ВКС, этот танец движется в направлении асексуализации. Не должно быть никакого давления на партнершу/партнера: ни в физическом, ни в эмоциональном смысле. «Отношение к женщинам в комьюнити значительно улучшилось за последние 20 лет. Если вас чем-то все-таки заденут – не держите в себе, поделитесь с подругами и вас поддержат»⁵.

Смысл социальных парных танцев – ротация, то есть смена танцевальных партнеров; хорошо танцевать – это уметь танцевать с разными партнерами. В ВКС ротация очень быстрая – принято танцевать 1-2 танца, затем идет смена партнера. На зарубежных/международных танцевальных мероприятиях⁶, где очень много участников, предпочитают один танец для того, чтобы перетанцевать с как можно большим числом партнеров. В других направлениях, например, в хастле или кизомбе позволительно танцевать много танцев подряд с одним партнером, иногда это длится до получаса. Завершение танца во всех направлениях похоже – считается вежливым благодарить партнера, иногда партнер провожает партнершу до того места, где он ее пригласил.

Нормы поведения во время танца всегда регламентировались. Табу в ВКС: запрет акробатики, личная гигиена («Ребят, переодевайте футболки. Дамы слишком воспитаны, чтобы сказать это, поэтому говорю я. Базовая гигиена – наше все»⁷), удерживание партнерши на много танцев подряд, критика во время вечеринки: «Никаких поучений на танцполе. Об этом говорят уже много лет, и я не понимаю, почему это происходит. Когда мне рассказывают о таком – это очень неприятное ощущение. Социальные танцы – это игра, развлечение, время в кругу друзей. Это наслаждение тремя минутами танца. Будьте добры друг к другу на танцполе»⁸. Порицается высокомерное отношение к начинающим танцорам, сексуальные домогательства. Хастл отличается тем, что там достаточно часто практикуют акробатику не только в конурсном танцевании, но и в социальном (на дискотеках, опен-эйрах).

Направления хастл и ВКС очень схожи между собой по внешней стилистике движений, и для неискушенного зрителя разница между ними визуально может определяться, как «хастл более динамичный танец, с акробатикой, похож на бальные танцы», «свинг – более плавный, тягучий, взрослый». Черты схожести во многом объясняются тем,

что эти танцы исполняются сейчас под одинаковую музыку. В современной социально-танцевальной культуре России эти два сообщества тесно связаны друг с другом: это одни и те же танцевальные школы, залы с вечеринками, сам контингент зачастую учится обоим танцам. Однако стоит отметить принципиальные различия между этими двумя направлениями. Свинг и диско имеют разное историческое происхождение, как следствие, разные ценности и «философию» в танце, что отражается как на социальном уровне (взаимодействие внутри сообщества), так и в телесном (принципы ведения/следования в базовых фигурах танцев).

Таблица 1

Сравнение взаимодействия двух направлений социальных танцев

	Hustle	West coast swing
Connection (взаимодействие)	легкое	тяжелое, эластичное
Rotation (смена партнеров)	2 и более танцев	1-2 танца
Gender roles (гендерные роли)	гибкие	очень гибкие
Taboo (запрет)	Отсутствие личной гигиены, харасмент, критика	акробатика, удерживание партнера, харасмент, критика, отсутствие личной гигиены

¹ Heidi Groskreutz: Female Legends Swing Panel (2018)

² Mary Ann Nuñez: Female Legends Swing Panel (2018)

³ от англ. follower

⁴ Sarah Van Drake: Female Legends Swing Panel (2018)

⁵ Sarah Van Drake: Female Legends Swing Panel (2018)

⁶ По-английски event (событие). Фестивали с мастер-классами, конкурсами, вечеринками. Проводятся в России, Европе, США, немного в азиатских странах (Южная Корея, Сингапур).

⁷ Heading: Female Legends Swing Panel (2018).

⁸ Unknown speaker. Female Legends Swing Panel (2018).

Список литературы

Riva L. Как быть на одной волне с партнером / пер. и коммент. Н. Мурашева. <https://wcs.life/engaging-with-your-partner/> (дата обращения 24.08.2019).

Riva L. Быть социальным танцором – что это значит / пер. и коммент. С. Волкова. <https://wcs.life/to-be-a-social-dancer/> (дата обращения 25.08.2019).

Female Legends Swing Panel, speakers: Mary Ann Nuñez, Heidi Groskreutz, Sarah Van Drake // The Open Congress.
<https://vk.com/thecongress> (дата обращения 25.08.2019).

Арбо Т. Оркезография. Трактат об искусстве танца Франции XVI века: Учебное пособие. СПб., 2013.

Гендерная характеристика деятельности клубов исторической реконструкции (на примере клубов раннего Средневековья)

В России в начале 1990-х годов, в контексте освобождения страны от советской идеологии и развития культурного разнообразия, начали появляться различные общественные движения, культурные направления и досуговые организации, в том числе и клубы исторической реконструкции (КИР). Им предназначалось выполнять целый ряд функций: новой идеологии, культурного досуга и т.д. Исследование различных сторон деятельности КИР, в том числе и изучение гендерных ролей, является интересным и важным, поскольку клубы набирают все большую и большую популярность в современном российском обществе.

Объектом нашего исследования стали клубы исторической реконструкции Москвы и Подмосковья, воссоздающие период раннего Средневековья (IX–XI вв.).

Цель исследования – изучение особенностей гендерной социализации в деятельности КИР. В соответствии с определенной целью автор выделил следующие задачи:

1. Исследовать социальный статус участников КИР.
2. Охарактеризовать социальную и гендерную иерархию КИР.
3. Определить модели женского и мужского поведения в КИР.
4. Выявить причины участия мужчин и женщин в движении исторической реконструкции (ИР).

В работе были использованы два метода исследований: включенное наблюдение и сбор полевых этнографических материалов. Метод включенного наблюдения позволил провести изучение КИР «изнутри», т.е. в их естественной среде и в повседневных жизненных обстоятельствах.

Автор выступала не как наблюдатель, а как участник коммуникативного акта, а именно таких мероприятий КИР, как занятия историческим фехтованием в клубе «Русская крепость» и участие в фестивалях исторической реконструкции по Средним векам: «Наследие предков» 2017 г. (г. Раменское), «Русборг» 2017 и 2018 гг. (г. Елец), «Былинный берег» 2017 и 2018 гг. (г. Кимры), «Русь Изначальная» 2018 г. (г. Серпухов). Полевые материалы были собраны среди участников КИР и фестивалей: проведены опросы с членами московского клуба «Сереб-

ряный волк» и подмосковных клубов – «Наследие предков» (г. Раменское), «Белая рысь» (г. Жуковский) и «Лучезар» (п. Томилино Люберецкого р-на). Были опрошены респонденты разных полов, возрастов, родов деятельности. Вопросник включал тридцать разработанных автором вопросов¹.

Рядовыми членами КИР являются как мужчины, так и женщины (в большинстве своем молодые девушки). Однако руководителями клубов являются только мужчины, как правило, они старше остальных участников, а их жены чаще всего руководят женской частью КИР.

В среднем, возраст группы составляет от 30 до 40 лет. Членами клубов могут стать лица старше 14 лет, в основном мужского пола и хорошо физически развитые. После 16 лет берут всех без ограничений. По мнению руководителей, возраст членов КИР варьируется от 16–17 до 65 лет. Возраст наших информаторов колебался от 18 до 60 лет. И это опровергает общепринятое мнение, что участниками КИР бывает только молодежь. Руководитель клуба «Белая рысь» так объяснил возрастной разброс участников: «Это связано не столько с интересом к истории, сколько с финансовыми возможностями членов клуба, поскольку занятие в исторических клубах требует значительных финансовых вложений – оплата костюма, вооружения, выезда на фестивали и т.д.»

Образование и профессии участников КИР могут быть самыми разными, как правило, они не связаны с историей (для мужчин – электрик, компьютерщик, инженер, механик, медработник, для женщин – педагог, работник детского сада, лингвист, актриса, психолог, специалист по текстилю). Среди опрошенных нами был один профессиональный историк (клуб «Лучезар»).

Гендерный и возрастной состав членов клубов ИР определяет их семейное положение. Руководители клубов и участники старшего возраста чаще всего женаты, имеют детей и даже внуков. Более молодые члены клубов не женаты или не замужем. Безусловно, занятия в клубах способствуют сближению их участников на почве общих интересов и созданию пар, а также объединению родителей и детей. Участие автора в фестивалях ИР дало возможность убедиться, что историческая реконструкция часто становится делом семейным. На фестивали выезжают супружеские пары с детьми, даже совсем маленькими. Причем, дети принимают самое активное участие в «средневековой жизни» лагеря.

В КИР, занимающихся реконструкцией того или иного исторического периода, как нам представляется, должна воспроизводиться соответствующая социальная организация, иерархия или деление на классы.

В первую очередь это касается мужской части КИР. Как говорил руководитель клуба «Белая рысь»: *«В 99% клубов есть своя иерархия. Около 15 лет назад в нашем клубе была придумана система иерархии: ополченец, кандидат и т.д. Но на практике ее применить не удалось. В результате мы придумали упрощенную иерархию, которая включает в себя два статуса для мужской части клуба: “старший” и “младший дружинник”. Человек, получающий определенный статус, получает определенные обязанности, права и соответствующую одежду. Например, старший дружинник должен иметь позолоченные клепаные пояса, кольчуги и мечи с инкрустацией. Поскольку это стоит дорого, основная часть членов клуба – младшие дружинники. В КИР “Белая рысь” есть понятие мужского клубного перстня. Это копия с британского кольца второй половины X века. С одной стороны перстня – крест, с другой – клубный герб. Человек, проявляющий инициативу, получает латунный перстень. Последняя ступень в иерархии – серебряный перстень»².*

Получение более высокого статуса связано с персональными качествами членов. Как правило, в клубах не проводятся испытания или посвящения. Из исторических источников известно, что звание или поощрение выдавал дружинникам лично князь. Поэтому сейчас обычно проводится смотр клуба, во время которого руководитель повышает статус участника и вручает подарки (например, при переводе в старшую дружину дарят меч).

У девушек и женщин в клубе «Белая рысь» статус особый. Во-первых, они не включены в сословную иерархию мужчин и не приобретают статусы старшего и младшего дружинника. Во-вторых, женщины, как правило, не могут заниматься «воинским искусством». Но иногда, как исключение, девушки интересуются военным делом и участвуют в боевых тренировках и показательных выступлениях лучниц. Тем не менее в качестве воинов на фестивали ИР они не выезжают.

В клубе «Лучезар» существует другая иерархия мужчин: при поступлении в клуб он становится общинником, а позже выбирает – быть ему ремесленником или ополченцем (младшей, а затем старшей дружины). В «Лучезаре» существует и женская иерархия. Она имеет че-

тыре ступени: общинник, девушка клуба, женщина клуба, старшая женщина клуба (она стоит во главе женской части).

Руководитель клуба «Наследие предков» подчеркивает, что в их клубе пока нет строгой иерархии, но процесс ее формирования идет. Пока в клубе есть социальные ступени (одинаковые как для мужчин, так и для женщин): начинающий, средний и высокий ранг.

Самая сложная социальная организация из исследованных нами клубов была отмечена в московском «Серебряном волке». В этом клубе у мужчин и женщин своя иерархия, но есть и два общих статуса: «старший» и «младший», которые не связаны жестко с возрастом, хотя, безусловно, «выслуга лет», т.е. сколько лет человек является членом клуба, имеет значение при его получении. Например, в этом клубе есть две женщины, которые в нем состоят уже 28 лет. Одна из них номинально считается руководителем клуба, однако на практике главенствующая роль в решении основных вопросов принадлежит старшему мужчине.

Интересно, что понятие статуса было взято из культуры викингов и обозначает стадии взросления. Вначале человек приходит в клуб «Серебряный волк», просто осматривается, официально не зачисляется в члены клуба. Затем он(она) должен(на) обязательно самостоятельно сшить костюм. Далее такого человека определяют на черные работы во время фестивалей. Если после этого он не уйдет из клуба, то его(ее) определяют на статус «младшего(шей)». Для повышения статуса наибольшее значение имеет критерий – что полезного делает данный участник для клуба. Если человек захочет проявить себя, будет стараться, то он сможет быстро подняться по иерархической лестнице.

Статус женщин в этом клубе определяется как временем нахождения в нем, так и ее активной деятельностью. С повышением своего статуса женщина (девушка) приобретает все больше прав и возможностей. Например, если в первый год участия в клубе девушка выполняет только хозяйственно-бытовые работы и не имеет права голоса, носит простую одежду без синего и красного цветов, практически без украшений, то со временем, проходя несколько ступеней роста (в плане расширения своих прав и богатства своего облачения), она достигает наивысшего статуса правительницы (Дроттинг). В этом положении она может решать организационные вопросы, управлять хозяйственными делами, является полноправным и постоянным членом совета и даже имеет право принимать участие в событиях сакрального значе-

ния. Старшие женщины носят и самую нарядную одежду из дорогих тканей статусных цветов (красного и синего), и дорогие украшения. Подчеркнем, что в системе иерархии и у женщин и у мужчин *костюм* выступает как инструмент поощрения и повышения статуса члена клуба.

Остановимся на вопросе о получении *исторических имен* во время прохождения социальных ступеней. В большинстве клубов у женщин нет таких имен. Мужчины же получают прозвища, в зависимости от особенностей их поведения в коллективе, личных качеств, навыков и умений. Реже встречаются действительно исторические имена. Но в любом случае, при выборе мужских имен клуб проявляет демократичность. Как говорил руководитель клуба «Наследие предков»: «Имя само находит человека». В клубах, где женщины и девушки имеют исторические имена, например, «Наследие предков», «Серебряный волк», выбор такого имени осуществляется ими не самостоятельно, а определяется руководителем клуба.

Мужчины в клубах имеют гораздо более широкий круг обязанностей и выполняют самую разнообразную работу, в том числе и связанную с материальной ответственностью. Женщины чаще всего выполняют обычную женскую работу (ведут хозяйство: готовят еду, убираются, вяжут, шьют, изготавливают украшения и т.д.). Так, в клубе «Лучезар» один соруководитель выступает как тренер, а другой – решает организационные вопросы. Есть в этом клубе и казначей (собирает ежемесячные взносы), есть и человек «на подхвате» (он посещает клуб полгода, и у него пока еще нет твердых обязанностей). Интересно, что бывают необычные обязанности, например, один участник клуба «Белая рысь» готовит на фестивалях собственное пиво.

Основной вид деятельности мужчин во всех клубах – это боевая подготовка и все, что с этим связано: изготовление оружия и обмундирования, тренировки, выезды на соревнования, фестивали и выступления. Как уже было отмечено, женщины к подобным мероприятиям, за редким исключением, не допускаются. Их обязанность на фестивалях – обеспечение быта и создание атмосферы средневекового поселения.

Круг прав и обязанностей того или иного участника КИР часто зависит от его социального статуса – чем он выше, тем более престижную, широкую и ответственную сферу деятельности ему поручают. Например, если человек отвечает за боевую часть, то на нем лежит и орга-

низация тренировок, и обеспечение оружием, и выезд на мероприятия и соревнования.

Женщины допускаются к управлению делами клуба и решению материальных вопросов только с разрешения руководителя.

Одним из наиболее сложных и противоречивых вопросов для людей, занимающихся исторической реконструкцией, стал вопрос о том, какую цель они преследуют, являясь членом КИР. Для одних это стало серьезным занятием (ремеслом), для других – формой досуга, для некоторых – просто «тусовкой». Люди, в основном, ищут в исторической реконструкции не новых знаний по истории, а возможности уйти от реальности, отвлечься, провести время. Однако погружение в определенную эпоху имеет гораздо более широкое значение. Оно дает возможность не просто забыть о своих повседневных делах, оно полностью переключает мышление. Человек начинает по-другому смотреть на современную жизнь, начиная от бытовых проблем и заканчивая философскими взглядами вообще. Люди приобретают много навыков, которые могут быть полезны и в обычной жизни, а физические тренировки позволяют держать себя в хорошей форме. Немаловажное значение для участников КИР имеет и сама необычная атмосфера, и желание иметь дружную компанию единомышленников.

Основными причинами выбора участия в КИР по раннему Средневековью являются следующие:

1. Увлечение данным периодом через чтение исторических книг.
2. Увлечение компьютерными играми средневековой тематики.
3. Интерес к истории со времен учебы в школе.
4. Удобное близкое расположение клуба к месту жительства.
5. Реализация собственных амбиций (для руководителей клубов).
6. Образовательный характер деятельности в клубе («Желание сделать хороший и точный костюм мотивирует к исследованию исторических материалов по этому вопросу, повышает уровень исторического образования»).
7. Желание восстанавливать исторические события и/или вещи.
8. Раннее Средневековье – более «дешевый» вид ИР.
9. Желание обладать старинными вещами.
10. Интерес к красивой исторической одежде.
11. Желание овладеть ремеслом (особенно для девушек).
12. Желание владеть оружием (даже для девушек).

13. Любовь к боевым искусствам и тренировкам (стрельба из лука, фехтование).

14. По совету друзей или вместе с другом (особенно для девушек).

15. Социальная реабилитация (иногда в клубы для реабилитации приходят бывшие наркоманы).

Отметим, что чаще всего вовлечение новых членов в КИР происходит с целью занятия боевым искусством и освоения ремесел, что объясняет численный перевес мужчин в составе КИР. Однако и другие факторы зачастую могут сыграть решающую роль, вне зависимости от гендерной принадлежности.

Е.М. Веселова в своей работе указывает, что деятельность КИР «может рассматриваться в качестве ресурса формирования гражданской культуры молодых людей»³. Проведенный анализ социального состава членов клубов позволил расширить данное утверждение. Исторической реконструкцией занимаются люди разных возрастов, профессий и социального статуса, подавляющая часть которых – мужчины. Из-за значительных финансовых затрат большую часть участников КИР составляют люди среднего возраста. Совместные занятия и общие интересы способствуют не только объединению разновозрастного коллектива, но и созданию семейных пар.

Установлено, что клубы исторической реконструкции достаточно жестко структурированы: существует строгая иерархия и распределение обязанностей среди мужской и женской части клубов. Мотивация занятия исторической реконструкцией может быть различной. Но чаще всего у мужчин вхождение в КИР в качестве новых членов происходит с целью занятия боевым искусством и освоения ремесел, а у женщин – по совету друзей или из-за интереса к историческому антуражу. Однако со временем в клубах остаются только те, кто действительно интересуется и увлекается историей, готов к выполнению задач по наиболее точному воспроизведению традиций, быта, одежды, оружия того или иного исторического периода.

Таким образом, клубы исторической реконструкции играют в современном обществе важную роль социализации, самореализации и исторического образования населения и, наряду с этим, выполняют функцию эмоциональной разгрузки участников КИР.

¹ ПМА (Полевые материалы автора). 2017–2018 гг., Москва, Подмосковье.

² ПМА. 2017–2018 гг., г. Жуковский.

³ *Веселова Е.М.* Укрепление личностного потенциала через участие в деятельности клуба исторической реконструкции // Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия: материалы международной научно-практической конференции 15–16 октября 2011 года. Пенза, Сургут, Прага, 2011. № 34. С. 47.

Список литературы

Веселова Е.М. Укрепление личностного потенциала через участие в деятельности клуба исторической реконструкции // Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия: материалы международной научно-практической конференции 15–16 октября 2011 года. Пенза, Сургут, Прага, 2011. № 34. 46–60.

Просопографический метод в исследованиях по гендерной истории

Просопография (от др.-греч. πρόσωπον «лицо, личность» и γράφω «пишу») – метод создания коллективных биографий, позволяющий получить описание наиболее типичных представителей творческого меньшинства, выявить и изучить определенный круг лиц как типов, персонифицирующих те или иные процессы и события¹. Это определение – лишь одно из многочисленных интерпретаций просопографического метода в исторической науке – серьезно трансформировалось на протяжении веков.

Современные биографические «коллекции» ведут свое начало еще от античных сравнительных жизнеописаний и средневековых христианских агиографий. Первой просопографией женщин можно назвать сочинение Плутарха «О доблести женской»². Описывая исторические примеры женской доблести, Плутарх структурно разделяет их на те деяния, которые женщины «совершали сообща» (троянки, фокеянки, персиянки и т.п.), и те, которые совершались поодиночке (Камма, Тимоклея, Ксенокрита и т.п.). Своей задачей Плутарх видел «понимание сходства и различия мужской и женской доблести, (...) сравнивая жизнь с жизнью и деяния с деяниями, сопоставляя их, как произведения высокого искусства, и исследуя, с одинаковыми ли чертами в своей общей основе и сущности характеризуется»³. В результате античный исследователь затрагивает как менталитет женщин разных народов, так и поведение конкретных исторических героинь в критических стрессовых ситуациях. Основной вывод Плутарха подразумевал, что нравственные качества не имеют гендерного характера, ими в равной мере могут обладать как женщины, так и мужчины.

Современник Плутарха китайский историк Лю Сян в 18 г. до н.э. в труде «Жизнеописание знаменитых женщин»⁴ также в первую очередь писал о разных добродетелях, присущих мудрым женщинам китайской истории. Традиция, созданная Плутархом и Лю Сяном – выбор нравственных качеств знаменитых женщин эпохи как ключевого критерия для подбора персоналий – обозначила направленность просопографических работ в области женских биографий на долгие века.

В эпоху Средневековья эта традиция биографического (а также и просопографического) жанра историко-литературных работ сохранилась, в первую очередь, в многочисленных агиографических текстах о жизни христианских святых, среди которых важное место занимали женщины-христианки⁵. Кроме того, традиция подпитывалась и созданием образа Прекрасной дамы в культуре Европейского Средневековья. Эпоха Возрождения в своем протесте против лакированного образа идеальных женщин-святых по-новому раскрыла тему женских коллективных биографий. Так, в сборнике «О знаменитых женщинах» (1361 г.) Бокаччо утверждал, что «если они (женщины) обнаружили мужественный дух, гениальность и доблесть подвига, они тем более достойны похвал, что по природе изнеженны, слабы физически и не деятельны умом»⁶. Хотя, в отличие от Плутарха, Бокаччо не считал женщин равными мужчинам, его подход к созданию пантеона знаменитых женщин коренным образом отличался от христианской традиции – писателя интересовали не только добродетельные, верные, но и характерные, самовольные и порочные женщины.

В «Легенде о примерных женщинах» (1388) Джеффри Чосера (написанной в ответ на упрек королевы в негативном изображении женских персонажей «Кентерберийских рассказов») героинями становятся не христианские святые, а женщины, страдавшие из-за любви (Клеопатра, Лукреция, Медея и т.п.). В стихотворении «Баллада о дамах былых времен» (1461–1462 гг.) Франсуа Вийон насмехается над средневековой биографической традицией рефреном «Где эти девы без изъяна? Где ныне прошлогодний снег?».

В 1624 г. современник Шекспира, английский драматург Томас Хейвуд написал «Гинекей⁷, или Девять книг различных историй, касающихся женщин»⁸. Разделение на девять книг соответствует количеству муз в древнегреческих мифах. Все вместе, книги содержат информацию о более чем трех тысячах реальных и мифических женщин, которые, по мнению автора, имели значение для мировой культуры. В 1640 г. Томас Хейвуд написал книгу «Девять самых достойных женщин мира: три еврейки, три язычницы, три христианки»⁹. В качестве героинь он выбрал Девору, Юдифь, Есфирь, Боудикку, Пентесилею, Аретмизию, Эльфриду, королеву Маргариту (жену Генриха IV), королеву Елизавету Английскую.

Таким образом, в исторических исследованиях, еще начиная с античных времен, биографии были единственным направлением, в кото-

ром уделялось подробное внимание не только преимущественно мужчинам, но и женщинам. При этом, количество именно просопографических литературных работ, посвященных великим женщинам, превышало аналогичные о великих мужчинах¹⁰. Зачастую каждый из мужчин-персоналий удостоивался отдельной биографии, тогда как великие женщины мировой истории в Средние века и раннее Новое время «собирались» в одну книгу.

XIX век стал для просопографии рубежом, когда под влиянием стремительного развития гуманитарных и естественных наук из литературного жанра она постепенно превращается в метод исследования. Просопография – именно как множество биографий – заинтересовала биологов и генетиков, т.к. в ней они видели потенциал для исследования ума и гениальности, а также влияющих на них наследственных и социальных факторов. Так, английский биолог и статистик Ф. Гальтон разработал анкету для 190 ученых-членов Королевского общества, в которой пытался установить связь между изначальными социальными и, в особенности, генетическими предпосылками и научными достижениями этих людей¹¹. В РСФСР в 1922 г. аналогичную работу сделал Ю.А. Филипченко (в исследовании он также уделял внимание женщинам-ученым)¹².

В результате их исследований о просопографии стали говорить как о разделе клиометрии. Часть историков в 1970-е годы считала необходимым разделять «старую» и «новую» просопографии¹³, считая современным метод «анализа суммы данных о многих индивидах, который может рассказать нам о различных видах связей между ними, и, следовательно, как они действовали внутри и между институтами – социальными, политическими, экономическими, интеллектуальными – в свое время»¹⁴. Была тщательно разработана методика создания «просопографических сетей»¹⁵. Классическая просопография в мире клиометрии стала считаться устаревшей.

Тем не менее, развитие биографического метода в психологии¹⁶ и социологии¹⁷ в первой половине XX в. не позволили просопографии ограничиться только количественными характеристиками исследуемых индивидов. На протяжении всего XX в. продолжается изучение коллективных биографий в традиционном историческом понимании¹⁸, которое подразумевает детальное внимание к индивидуальным жизненным траекториям нескольких человек, объединенных каким-либо общим

признаком, анализ трансформаций в их внутреннем мире под влиянием внешних факторов, их значение в историческом процессе.

Разработка методологии устной истории (oral history) также способствовала сохранению интереса к просопографическим исследованиям, основанным на биографическом методе¹⁹. Устная история выявила проблему соотношения индивидуальной и коллективной исторической памяти, в том числе в гендерном аспекте²⁰.

Следует обратить внимание на то, что именно историки в области гендерных исследований, всегда склонные к междисциплинарности²¹, смогли примирить два столь разных подхода и разработать новую, более сложную методологию в условиях лингвистического поворота в исторических исследованиях. Решение было предложено австралийской исследовательницей Элисон Бут²². По ее мнению, просопография является эффективным методом для анализа репрезентативных персоналий в социальных, исторических или профессиональных категориях, как для маргинальных групп, так и для элитарных.

Метод, предложенный Э. Бут в проекте аннотированной библиографии «Коллективные биографии женщин»²³, расширил рамки классической просопографии: исследователя в большей мере интересуют не некие количественные данные или события из жизни героинь, а изменения риторики и формы книг о знаменитых женщинах в истории. Автор также создает просопографические сети, но опирается не только на личные знакомства и взаимосвязи героинь, но и на текстуальные и нарративные пересечения в их биографиях²⁴. В итоге база данных «Коллективные биографии женщин» создает сразу несколько пластов исследования: подробную библиографию женских биографий, созданных в период 1830–1940 гг., частоту обращений к биографиям тех или иных исторических героинь в разные периоды истории и нарративные детали в коллективных биографиях (в частности, отвечая на вопрос, как язык повествования отражает общественное отношение к известным и обычным женщинам в разные исторические эпохи). Аналогичная аннотированная библиография женских биографий была создана по периоду 1550–1900 гг.²⁵

В результате постепенного стремления к «примирению» двух методологических подходов в просопографии, в конце XX – начале XXI в. появляется ряд важных исследований в гендерной истории России, сочетающих точность квантитативной истории и опору на статистические данные с детальным вниманием к внутреннему миру представи-

тельниц исследуемой группы. Наиболее привлекательной для реализации такого подхода темой стала Революция 1917 года и ее роль в жизни женщин. Примерами научных работ по этой теме могут служить просопографические труды историков Саутхэмптонского университета Джейн МакДермид и Анны Хиллиар, посвященные женщинам-работникам дореволюционной России и активным участницам революции 1917 года²⁶, работы Барбары Клементс²⁷ и Беаты Физелер²⁸. В российской историографии этот подход в большей степени применяется к истории второй половины XX – начала XXI в., т.к. именно этот период позволяет шире использовать возможности устной истории в просопографических исследованиях²⁹.

Таким образом, в исторической науке сегодня соседствуют два абсолютно разных метода под одним названием «просопографический анализ». В основе первого лежит количественный анализ массовых источников какой-либо социальной группы. В основе второго – подробное изучение нескольких биографий с серьезным вниманием к внутреннему миру объекта исследования, применением метода интервью.

На данный момент только в гендерных исследованиях частично преодолена эта дихотомия: не отрицая клиометрических возможностей в изучении биографий группы лиц, предполагается также исследование самих биографических нарративов, изучение языка и эмоциональной окрашенности текстов, в случае исторических персонажей – максимально подробное исследование письменных источников личного характера. Этот подход, благодаря своей междисциплинарности, сегодня представляется наиболее целостным и логичным, и является одним из значительных достижений гендерной методологии исторической науки.

¹ Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.

² Плутарх. О доблести женской // Плутарх. Застольные беседы / пер. и коммент. Я.М. Боровского. Ленинград, 1990.

³ Там же.

⁴ Лю Сян. Жизнеописания знаменитых женщин // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 6. С. 150–167.

⁵ Охлупина И.С. Образы святых женщин в Византии VIII–XII вв. Дис. ... к.и.н., Екатеринбург, 2011.

⁶ Веселовский А.Н. Боккаччо, его среда и сверстники. Т. 2. СПб., 1893–1894. С. 214.

- ⁷ Гинекей (гр. Gynaikeion) – женская часть дома у древних греков.
- ⁸ Gynaikeion or Nine Books of Various History Concerning Women (1624).
- ⁹ Heywood T. The Exemplary Lives and Memorable Acts of Nine of the Most Worthy Women of the World: Three Jewes, Three Gentiles, Three Christians. London, 1640. <https://www.enotes.com/topics/thomas-heywood/critical-essays/heywood-thomas> (дата обращения 04.06.2019).
- ¹⁰ В качестве наиболее известной можно назвать: *Вазари Дж.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1956. Т. I.
- ¹¹ Galton F. Hereditary Genius. London, 1869. <https://www.enotes.com/topics/thomas-heywood/critical-essays/heywood-thomas> (дата обращения 04.06.2019).
- ¹² Филиппенко Ю.А. Статистические результаты анкеты по наследственности среди ученых Петербурга // Известия Бюро по евгенике. 1922. № 1. С. 5–21.
- ¹³ Stone L. Prosopography // Daedalus. 1971. No 100/1. P. 46–71.
- ¹⁴ Keats-Rohan K.S.B. Progress or perversion? Current Issues in Prosopography: An Introduction. <http://users.ox.ac.uk/~prosop/progress-or-perversion.pdf> (дата обращения 04.06.2019).
- ¹⁵ Подробнее о современных достижениях метода просопографических сетей см.: Ágoston B., Gruber C., Kaiser M. (eds.) Europa baut auf Biographien. Aspekte, Bausteine, Normen und Standards für eine europäische Biographik. Wien, 2017. https://www.oeaw.ac.at/fileadmin/Institute/INZ/Europa_baut_auf_Biographien.pdf; Ágoston B., Kaiser M. The Biographical Formula: Types and Dimensions of biographical networks // Fokkens A. et al. Proceedings of the Second Conference on Biographical Data in a Digital World 2017. Linz Ars Electronica Centre 6.–7.2017. <http://ceur-ws.org/Vol-2119/paper8.pdf> (дата обращения 04.06.2019).
- ¹⁶ Рыбников Н.А. Биографический метод в психологии // Психология и дети. 1917. № 6–8. С. 1–14; Bühler C. Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem. Leipzig, 1933.
- ¹⁷ Фукс-Хайнриц В. Биографический метод // Биографический метод в социологии: история, методология, практика / ред. колл. В.В. Семенова, Е.Ю. Мещеркина. М., 1993. С. 11–41, 51–62; Томпсон П. История жизни и анализ социальных изменений // Вопросы социологии. 1993. № 1–2. С. 129–138.
- ¹⁸ Например, Bataille G.M., Sands K.M. American Indian Women: Telling Their Lives. Lincoln, 1987; Meena A. Women in Romanticism: Mary Wollstonecraft, Dorothy Wordsworth and Mary Shelley. London, 1989. Jinx B.C. Giving a Voice to the Voiceless: Four Pioneering Black Women Journalists. New York, 2004.
- ¹⁹ Green A. Individual remembering and «collective memory»: theoretical presuppositions and contemporary debates // Oral History. 2004. Vol. 32. No. 2. P. 35–44.

- ²⁰ *Smith G.* Beyond individual/collective memory: women's transactive memories of food, fashion and conflict // *Oral History*. 2007. Vol. 35. No 2. P. 77–90; *Пушкарёва Н.Л.* Устная история и гендерная история: перспективы сближения и развития // *Постклассические гендерные исследования*. СПб., 2011. С. 88–108; *Она же.* Значимость устной истории как вида источника для женской и гендерной истории // *Актуальные проблемы источниковедения отечественной истории*. Витебск, 2011. С. 246–248.
- ²¹ *Пушкарёва Н.Л.* Гендерная теория и историческое знание. СПб., 2007. С. 89.
- ²² Первым исследованием, в котором автор подняла эту методологическую проблему было: *Booth A.* How to make it as a woman: collective biographical history from Victoria to the present. Chicago; London, 2004.
- ²³ *Collective Biographies of Women*. <http://womensbios.lib.virginia.edu/index.html> (дата обращения 04.06.2019).
- ²⁴ *Alison Booth Frances Trollope in a Victorian Network of Women's Biographies*.
- ²⁵ *Oldfield S.* The collective biography of women in England 1550–1900: a select annotated bibliography. London; New York, 1999.
- ²⁶ *Midwives of the Revolution: Female Bolsheviks and Women Workers in 1917*. London, 1999; *Hillyar A., McDermid J.* Revolutionary Women in Russia 1870–1917: A Study in Collective Biography. Manchester, 2000.
- ²⁷ *Clements B.E.* Daughters of the Revolution: A History of Women in the U.S.S.R. Illinois, 1994.
- ²⁸ *Fieseler B.* Frauen auf dem Weg in die russische Sozialdemokratie, 1890–1917. Eine kollektive Biographie. Stuttgart, 1995.
- ²⁹ *Здравомыслова Е.А.* Коллективная биография современных российских феминисток // *Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период*. СПб., 1996. С. 33–60; *Пушкарёва Н.Л.* Libido academica (гендерный аспект просопографии академической жизни) // *Антропологический форум*. Вып. 14. 2011. С. 168–192.

Список литературы

- Ágoston B., Gruber C., Kaiser M.* (eds.) Europa baut auf Biographien. Aspekte, Bausteine, Normen und Standards für eine europäische Biographik. Wien, 2017.
https://www.oeaw.ac.at/fileadmin/Institute/INZ/Europa_baut_auf_Biographien.pdf
- Ágoston B., Kaiser M.* The Biographical Formula: Types and Dimensions of biographical networks // *Fokkens A. et al. Proceedings of the Second*

- Conference on Biographical Data in a Digital World 2017. Linz Ars Electronica Centre 6.–7.2017. <http://ceur-ws.org/Vol-2119/paper8.pdf>
- Bataille G.M., Sands K.M.* American Indian Women: Telling Their Lives. Lincoln, 1987.
- Booth A.* How to make it as a woman: collective biographical history from Victoria to the present. Chicago; London, 2004.
- Bühler C.* Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem. Leipzig, 1933.
- Clements B.E.* Daughters of the Revolution: A History of Women in the U.S.S.R. Illinois, 1994.
- Collective Biographies of Women. <http://womensbios.lib.virginia.edu/index.html>
- Fieseler B.* Frauen auf dem Weg in die russische Sozialdemokratie, 1890–1917. Eine kollektive Biographie. Stuttgart, 1995
- Galton F.* Hereditary Genius. London, 1869. <https://www.enotes.com/topics/thomas-heywood/critical-essays/heywood-thomas>
- Green A.* Individual remembering and «collective memory»: theoretical pre-suppositions and contemporary debates // Oral History. 2004. Vol. 32. No. 2. P. 35–44.
- Heywood T.* The Exemplary Lives and Memorable Acts of Nine of the Most Worthy Women of the World: Three Jewes, Three Gentiles, Three Christians. London, 1640. <https://www.enotes.com/topics/thomas-heywood/critical-essays/heywood-thomas>
- Hillyar A., McDermid J.* Revolutionary Women in Russia 1870–1917: A Study in Collective Biography. Manchester, 2000.
- Jinx B.C.* Giving a Voice to the Voiceless: Four Pioneering Black Women Journalists. New York, 2004.
- Keats-Rohan K.S.B.* Progress or perversion? Current Issues in Prosopography: An Introduction. <http://users.ox.ac.uk/~prosop/progress-or-perversion.pdf>
- Meena A.* Women in Romanticism: Mary Wollstonecraft, Dorothy Wordsworth and Mary Shelley. London, 1989.
- Midwives of the Revolution: Female Bolsheviks and Women Workers in 1917.* London, 1999.
- Oldfield S.* The collective biography of women in England 1550–1900: a select annotated bibliography. London; New York, 1999.
- Smith G.* Beyond individual/collective memory: women's transactive memories of food, fashion and conflict // Oral History. 2007. Vol. 35. No 2. P. 77–90.
- Stone L.* Prosopography // Daedalus. 1971. No 100/1. P. 46–71.

- Вазари Дж.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1956. Т. I.
- Веселовский А.Н.* Боккаччо, его среда и сверстники. Т. 2. СПб., 1893–1894.
- Здравомыслова Е.А.* Коллективная биография современных российских феминисток // Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период. СПб., 1996. С. 33–60.
- Лю Сян.* Жизнеописания знаменитых женщин // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 6. С. 150–167.
- Охлупина И.С.* Образы святых женщин в Византии VIII–XII вв. Дис. ... к.и.н., Екатеринбург, 2011.
- Плутарх.* О доблести женской // Плутарх. Застольные беседы / пер. и коммент. Я.М. Боровского. Ленинград, 1990.
- Пушкарева Н.Л.* Libido academica (гендерный аспект просопографии академической жизни) // Антропологический форум. Вып. 14. 2011. С. 168–192.
- Пушкарева Н.Л.* Гендерная теория и историческое знание. СПб., 2007.
- Пушкарева Н.Л.* Значимость устной истории как вида источника для женской и гендерной истории // Актуальные проблемы источниковедения отечественной истории. Витебск, 2011. С. 246–248.
- Пушкарева Н.Л.* Устная история и гендерная история: перспективы сближения и развития // Постклассические гендерные исследования. СПб., 2011. С. 88–108.
- Рыбников Н.А.* Биографический метод в психологии // Психология и дети. 1917. № 6–8. С. 1–14.
- Томпсон П.* История жизни и анализ социальных изменений // Вопросы социологии. 1993. № 1–2. С. 129–138.
- Филиппченко Ю.А.* Статистические результаты анкеты по наследственности среди ученых Петербурга // Известия Бюро по евгенике. 1922. № 1. С. 5–21.
- Фукс-Хайнриц В.* Биографический метод // Биографический метод в социологии: история, методология, практика. М., 1993.
- Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.

**Сообщество художников-модернистов в 1917–1927 гг.:
гендерный аспект**

В статье рассматриваются изменения в личностном и социальном поле, затрагивающие гендерные вопросы и позволившие художникам-модернистам воспринимать завершение традиционалистской парадигмы не в качестве крушения идеалов, а как один из этапов общественного прогресса.

Период художественного модернизма в России совпал со временем глобальных перемен в социальном и политическом пространстве. Термин «модернизм» используется в широком трактовании, объединяющем ряд различных течений в новом искусстве, впоследствии получивших наименования модерна, авангарда, левого искусства и т.п. Также используются понятия первой и второй волны модернизма, подразумевающие художников нового искусства, чье личностное и профессиональное становление пришлось на дореволюционную эпоху или период Первой мировой войны и Революции 1917 г. соответственно.

Впервые к данной проблеме обратились в ходе подготовки масштабного проекта «Амазонки авангарда». Он был начат музеем Гугенхайма в Нью-Йорке, включал исследовательскую и выставочную программы. В 2001 г. в России вышел каталог «Амазонки авангарда», содержащий, помимо репродукций изобразительных произведений, ряд научных статей отечественных и зарубежных авторов. Посвящены они шести наиболее известным «амазонкам»: Н. Гончаровой, А. Экстер, Л. Поповой, О. Розановой, Н. Удальцовой, В. Степановой¹. Статьи (ввиду своего объема) не могли комплексно разрешить проблематику гендера и модернизма, но они положили начало исследованиям в данной области.

Ответом на данный проект стал сборник 2004 г. под тем же заголовком². Предисловие сборника за авторством Г.Ф. Коваленко содержит ряд сомнительных, на взгляд автора данной статьи, утверждений, например: «феминистический шовинизм стал захватывать и то, что ему совсем не принадлежало»³; «они не искали никакой независимости, не настаивали на своей исключительности [...] никогда не хотели лавров первенства, и никто из них не примерял к себе роль Кассандры. Они стремились и умели поклоняться мужчинам»⁴; «они и предпо-

ложить не могли, что о них вспомнят, что их ждут триумфы»⁵. Следует отметить, что статьи, содержащиеся в данном сборнике, не подтверждают сказанного в предисловии.

В начале XX века гендерный вопрос уже был включен в политическую повестку, существовало социалистическое и феминистское представление о равноправии, для художников же данный вопрос политической окраски не имел. Первый аспект, рассматриваемый в данной статье, заключается в исследовании взаимодействия внутри сообщества художников-модернистов.

Российский модернизм в гендерном ракурсе отличался от модернизма европейского. Особенно явно эту разницу демонстрирует течение футуризма. На российской почве он приобрел иные формы по сравнению с Италией, родиной футуризма. Его главный идеолог Ф. Маринетти рассматривал женщину как носителя традиционного сознания, в его теории прогресс отождествляется с маскулинностью, развитием машин, а женщина и земля, соответственно, способны только тащить общество в прошлое. В то время как в России, во многом благодаря трудам Н. Чернышевского, идея мужского и женского равноправия отождествлялась с прогрессом. Во время приезда в Россию в 1914 г. Ф. Маринетти был негостеприимно встречен художественным сообществом, российские футуристы считали, что они давно обогнали своих итальянских коллег и пытались это доказать, в том числе на примере гендерного вопроса. В письме к Ф. Маринетти Н. Гончарова, помимо прочего, обращала внимание гостя на то, что презирать и недооценивать женщин не стоит, и что в русском языке слово «человек» распространяется на оба пола⁶. Идея освобождения женщин у дореволюционного поколения художественной интеллигенции присутствовала как неременный атрибут прогресса.

Таким образом, к Революции 1917 г. была подготовлена платформа для полноценного участия женщин в жизни сообщества художников-модернистов. Модернизм в 1917–1927 гг. стал именно тем направлением, в котором впервые появляется значительное количество известных женщин-художниц, наравне с мужчинами участвующих в общественной и политической жизни. Это было обусловлено множеством факторов, основными из которых являются: предоставленный несколькими поколениями ранее допуск женщин к получению художественного образования; допустимость с точки зрения общества сущест-

ования женщины в профессиональной художественной сфере; близкое к равному восприятие внутри художественного сообщества.

Среди представителей первой волны модернизма т.н. «амазонки авангарда», в отличие от своих коллег-мужчин, в основном, принадлежали к обеспеченным семьям. Данная тенденция сохранилась и для второй волны: Е.С. Зернова вспоминала о поступлении на обучение в мастерскую И.И. Машкова во ВХУТЕМАС в феврале 1919 г., где из 18 студентов половину представляли дочери состоятельных родителей⁷. Данная тенденция, развивавшаяся в течение XIX в., продолжила существование и в постреволюционные годы.

Положение художника не являлось устойчивым или стабильным ни в дореволюционное время, ни после. Для мужчин, именно с поколения модернистов, профессия художников становится возможной (в массовом показателе) для выходцев из необеспеченных слоев населения. Поскольку модернистская культура является культурой «молодежной», подобный вызов – стать художником будучи человеком несостоятельным – стал желательным и приемлемым. Д.П. Штеренберг, первый заведующий отделом Изобразительных искусств Наркомпроса был выходцем из бедной житомирской семьи, так же, как и один из основоположников конструктивизма – В.Е. Татлин, и многие другие. Благодаря этому преодолевается «столичность», традиционализм художественной среды. Однако для женщин искусство продолжает оставаться лишь дополнительным занятием, неким хобби, которое способны были позволить себе только девушки из богатых семей.

Следует отметить, что представители первой волны модернизма были, в основном, творческими парами: Степанова–Родченко, Розанова–Крученых, Удальцова–Древин и т.д. Они творили наравне, модернистский проект предполагал создание новой формы искусства, и все яркие художники хотели приложить свой талант в создании такового, а границы внутри сообщества проходили и осознавались не по политическим или гендерным вопросам, а по принадлежности к определенному художественному течению. С современной точки зрения, «ведущими» в творческом отношении практически во всех этих парах предстают мужчины, что, однако, не означает подобного восприятия современниками, а главное – самими художниками. В дневнике у Варвары Степановой в повествовании всегда присутствует Александр Родченко, он представлен на пьедестале относительно других художников, в первую очередь, Малевича или Татлина как главных профессио-

нальных конкурентов⁸. Внутрисемейная жизнь представителей творческого сообщества (а соответственно, и распределение гендерных ролей) сильно выделялась на фоне других социальных слоев. Особенно эти различия усилились в первой четверти XX в. из-за равной включенности в профессиональную жизнь, а также изменения отношения к браку, который стал трактоваться более свободно.

Дневник Надежды Удальцовой отличается от дневника Варвары Степановой и стилистически, и содержательно, в нем повествование сосредоточено на событийной канве и переживаниях самой Удальцовой. Первые постреволюционные годы очень динамично отражены в ее дневнике: в период с 25 апреля 1917 г. до 6 мая 1918 г. ее отношение к большевикам меняется от резкого отрицания к принятию и сотрудничеству. Она вошла в коллегию отдела Изобразительных искусств Наркомпроса, ввиду этого многие из окружения отвернулись от Удальцовой, она же в этот момент написала в дневнике, что воистину начинает себя уважать⁹. Это было связано с тем, что художники-модернисты, войдя в государственные структуры, ощутили возможность реального воздействия на культурную жизнь.

Среди представителей первой волны модернистов крупные течения формировались вокруг теоретиков-мужчин, женщине-художнице в большей степени была уготована роль последователя. Демонстрацией этому служит конфликт, произошедший на посмертной выставке Ольги Розановой. Талантливая художница скончалась в 1918 г., на посмертной выставке часть художественного сообщества, в первую очередь, в лице В. Степановой, была возмущена тем, что К. Малевич принес на выставку т.н. «украшения», а именно – черные квадратные формы, таким образом «наклеив» на Розанову Малевича и нивелировав ее индивидуальный красочный стиль.

Вторая волна художников-модернистов представлена такими фигурами как Соломон Никритин, Климент Редько, Екатерина Зернова и т.д. Их полноценное профессиональное созревание происходило уже после Революции 1917 г. Большинство закончили Свободные мастерские (они же позднее – Высшие художественно-технические мастерские), с самого начала профессиональной деятельности существуя в Советском государстве. Отличались они от первой волны многим, но с точки зрения гендерного аспекта стоит выделить два элемента: во-первых, художественные учебные заведения стали более доступны различным социальным слоям, следовательно, элементы традицион-

ной культуры с большей вероятностью проникали в художественное сообщество; во-вторых, с момента профессионального становления они существовали в условиях реализации гендерного проекта большевиков. Также в тяжелейших условиях Гражданской войны в художественные образовательные учреждения шли чаще девушки из обеспеченных слоев населения, но закончить учебу удавалось далеко не всем из-за деятельности мандатных комиссий, которые отсеивали их как классово нежелательный элемент.

В результате этого, от 1917 к 1927 г. происходит снижение процента женщин в художественном сообществе. Согласно статистике профессиональной принадлежности городских жителей в 1920-е годы среди рабочих и интеллигенции преобладали мужчины, но «исключение составляла лишь такая группа интеллигенции, как «лица свободных профессий», где в 1923 г. было почти равное соотношение мужчин и женщин с небольшим преимуществом в пользу первых. К 1926 г. мужчины составили среди лиц этой категории 71,3%»¹⁰.

Как было отмечено выше, после Революции 1917 г. художники-модернисты были широко представлены в государственных структурах: отделе Изобразительных искусств Наркомпроса и образовательной системе. Дальнейшее рассмотрение гендерного аспекта в художественном сообществе заключается в исследовании взаимодействия вошедших в государственные структуры художников-модернистов с женщинами-представителями партии, многие из которых заняли в государственном аппарате должности, связанные с искусством и образованием, но до сих пор их деятельность практически не изучена историками.

Документальное наследие женщин-большевиков, таких как Н.И. Седова, З.И. Лилина, О.Д. Каменева, В.Н. Яковлева, недостаточно введено в научный оборот. Это связано не только с тем, что они составляли мало личных источников, но и с тем, что многие из них были репрессированы и, в результате этого, были вычеркнуты из советской истории. Например, В.Н. Яковлева, в 1920-е годы работавшая помощницей А.В. Луначарского, в 1937 г. была арестована, а в 1941 г. расстреляна в Медведском лесу Орловской области. Репрессии обошли З.И. Лилину, она скончалась в 1929 г. от болезни, но ее и Г.Е. Зиновьева сын был расстрелян в 1937 г. В 1919 г. она получила должность в Петроградском отделении Наркомпроса, где впоследствии вела работу с беженцами из Поволжья¹¹. В тот момент основной состав отдела

ИЗО переехал в Москву, а петроградский отдел получил статус второго-степенного. Д.П. Штеренберг оставил своим «наместником» Н.Н. Пунина, у которого произошел конфликт с Лилиной, желавшей отдать пост заведующего отделом другому кандидату – З.Г. Гринбергу¹². Нет материалов, подтверждающих, что у Пунина и Лилиной произошел конфликт художественного свойства. Однако семью З.И. Лилиной и З.Г. Гринберга связывали долгие дружеские отношения, о чем свидетельствуют ее письма 1920-х годов, хранящиеся в РГАСПИ¹³, отсюда, вероятно, и вытекает, что руководителем петроградского отдела она желала видеть именно Гринберга, а не Пунина. Подобный механизм принятия решений является отчасти результатом пребывания в культуре революционного подполья, где значение доверия перевешивало значение профессионализма.

Сложность взаимодействия художников-модернистов с женщинами-большевиками усугублялась тем, что художественное сообщество было наиболее непонятно большевистской верхушке среди остальных групп интеллигенции. Более того, профессия художника была не к лицу революционеру. А.Н. Бенуа в дневнике описал встречу с революционером-художником Г.С. Ятмановым, который скрывал свою профессию, стыдился ее¹⁴. Для большевиков художник оставался «буржуазным элементом».

Проект гендерного равноправия существовал как в сообществе модернистов, так и в сообществе революционеров, однако различие этих проектов приводило к трудностям взаимодействия. Процесс встраивания жен большевиков в государственный аппарат описал, как он его видел, в произведении «Циники» поэт-имажинист Анатолий Мариенгоф. Девушка Ольга, отнюдь не революционер, приходит к брату своего мужа, чтобы он помог ей работать во имя советской власти, и между ними происходит диалог: «Вот, и я хотел спросить... – И почесал за вторым ухом: – Делать-то вы что-нибудь умеете? – Конечно, нет. – Нда... И он деловито свел брови. – В таком случае вас придется устроить на ответственную должность. – Сергей решительно снял телефонную трубку и, соединившись с Кремлем, стал разговаривать с Народным Комиссаром по Просвещению»¹⁵. Данное произведение весьма карикатурно, но А. Мариенгоф воспроизвел те социальные и политические «стереотипы», которые были характерны для его окружения: женщина предстает не реальным политическим, революционным деятелем, а неким «приживалой».

Следует отметить, что Мариенгоф приписал женщинам, работавшим в советском государственном аппарате скорее те черты, которые в большей степени были характерны для модернистского сообщества, например, понимание возвращения власти над женской телесностью в ее руки как полную свободу сексуальной жизни. В то время как в советском гендерном проекте данный вопрос вызывал дискуссии, в модернистском – он был решен, несмотря на то, что некоторые представители сообщества выступали против него.

Принятие государством и РКП(б) функции регулятора гендерных взаимоотношений общества привело, с одной стороны, к распространению идей о равноправии (как они виделись большевикам) на массовую аудиторию, а с другой стороны, к снижению движения в замкнутых сообществах, таких как художественная среда. Также изменения в сфере высшего образования, получение доступа к нему рабочих и крестьян, привели к тому, что круг художественной интеллигенции «разомкнулся». При этом, продуктивного взаимодействия с представителями большевистской элиты и создания некоего усредненного гендерного проекта добиться не удалось. В результате, художники-модернисты, сформировавшиеся в личностном плане во время постреволюционного периода, оказались менее связаны с прогрессивными идеями художественного сообщества, а значит – не могли в полной мере перенять модернистский гендерный проект.

¹ См.: *Энгельстейн Л.* Новые женщины России // *Амазонки авангарда*: Александра Экстер, Наталья Гончарова, Любовь Попова, Ольга Розанова, Варвара Степанова, Надежда Удальцова: (каталог выставки). Нью-Йорк, 2001. С. 59–74; *Матич О.* Гендерные проблемы в царстве амазонок: образы женщин в русской культуре рубежа веков // Там же. С. 75–94. и др.

² «Амазонки авангарда» / отв. ред. Г.Ф. Коваленко. М., 2004.

³ Там же. С. 3.

⁴ Там же. С. 4.

⁵ Там же. С. 5.

⁶ *Амазонки авангарда*: Александра Экстер, Наталья Гончарова, Любовь Попова, Ольга Розанова, Варвара Степанова, Надежда Удальцова: (каталог выставки). Нью-Йорк, 2001. С. 314.

⁷ *Зернова Е.С.* Воспоминания монументалиста. М., 1985. С. 27.

⁸ См.: *Степанова В.* «Человек не может жить без чуда». М., 1994.

- ⁹ Удальцова Н.А. Жизнь русской кубистики. Дневники, статьи, воспоминания. М., 1994. С. 45.
- ¹⁰ Жиромская В.Б. Советский город в 1921–1925 гг. Проблемы социальной структуры. М., 1988. С. 71.
- ¹¹ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 324. Оп. 1. Д. 560. Л. 2.
- ¹² Пунин Н.Н. Мир светел любовью. Дневники. Письма. М., 2000. С. 126.
- ¹³ См.: РГАСПИ Ф. 324.
- ¹⁴ Бенуа А.Н. Мой дневник. 1916–1917–1918. М., 2003. С. 200–201.
- ¹⁵ Мариенгоф А. Циники. Берлин, 1928. С. 32.

Список литературы

- «Амазонки авангарда» / отв. ред. Г.Ф. Коваленко. М., 2004.
- Амазонки авангарда: Александра Экстер, Наталья Гончарова, Любовь Попова, Ольга Розанова, Варвара Степанова, Надежда Удальцова: (каталог выставки). Нью-Йорк, 2001.
- Бенуа А.Н. Мой дневник. 1916–1917–1918. М., 2003.
- Жиромская В.Б. Советский город в 1921–1925 гг. Проблемы социальной структуры. М., 1988.
- Зернова Е.С. Воспоминания монументалиста. М., 1985.
- Мариенгоф А. Циники. Берлин, 1928.
- Матич О. Гендерные проблемы в царстве амазонок: образы женщин в русской культуре рубежа веков // Амазонки авангарда: Александра Экстер, Наталья Гончарова, Любовь Попова, Ольга Розанова, Варвара Степанова, Надежда Удальцова: (каталог выставки). Нью-Йорк, 2001.
- Пунин Н.Н. Мир светел любовью. Дневники. Письма. М., 2000.
- Степанова В. «Человек не может жить без чуда». М., 1994.
- Удальцова Н.А. Жизнь русской кубистики. Дневники, статьи, воспоминания. М., 1994.
- Энгельстейн Л. Новые женщины России // Амазонки авангарда: Александра Экстер, Наталья Гончарова, Любовь Попова, Ольга Розанова, Варвара Степанова, Надежда Удальцова: (каталог выставки). Нью-Йорк, 2001.

Раздел 4

Культурное многообразие: традиции и современность

М.А. Амамбаева

И.М. Анатаева

Г.А. Мирзоев

Свадебные традиции и обычаи на примере узбеков Джалал-Абада (Киргизская Республика)

Свадебные традиции и обычаи узбеков Джалал-Абада несмотря на влияние западноевропейской и других культур, не утратили своей целостности. Вопросам свадебных обычаев и традиций посвящены труды М. Саттора, К.Ш. Шаниязова, У. Карабоева, Х. Исмоилова¹.

Цель данной статьи заключается в подробной характеристике системы свадебной обрядности узбеков г. Джалал-Абад Киргизской Республики, выявить, какое взаимовлияние оказало автохтонное население на свадебную систему узбеков, проживающих на данной территории.

Интерес к этой теме был вызван тем, что узбеки Джалал-Абада отличаются тем, что сохранили до наших дней свою самобытность, в частности, свадебную обрядность.

Следует отметить, что в последнее время в каждой узбекской семье уделяют особое внимание воспитанию детей. Воспитание девушек и юношей значительно отличается. Традиционно старшее поколение считало, что образование девушке ни к чему, якобы после замужества ей это не понадобится. Но такие стереотипы себя изжили, и подобные ситуации в современных семьях встречаются редко.

В узбекском обществе принято, что положение семьи играет огромную роль в судьбе детей. Так, к девушке из уважаемой семьи в Джалал-Абаде сватается больше молодых людей, а попасть в такую семью невесткой желает каждая девушка.

Встречаются случаи, когда до рождения детей взрослые договариваются о будущем союзе. По словам информатора Гульмиры Акмат-

жановны Капаровой, данный обычай есть и у киргизов «бешик куда, бел кудалик» – сватовство с колыбели².

По традиции, выбор невесты имеет особое значение. Примером тому может служить факт, что к поиску подходящей невесты подключаются не только родственники, но и знакомые и соседи. Выбрав невесту, сваты отправляются свататься. Не всегда бывает так, что родственницы ищут невесту, парень сам может сообщить о девушке, к которой хотел бы отправить сватов. По словам информатора Халимы Мирзараимовны Улходжаевой, сватами могут быть: бабушка, мать, тетя, т.е. близкие родственники³.

В день, когда приходят сваты, девушка накрывает стол. Чайная церемония представлена следующим образом: чай заваривается несколько раз, не давая остыть старому, подача чая происходит стоя. Перед помолвкой устраивают встречу, в сопровождении одной женщины с каждой стороны. В этот день молодые обычно устраивают прогулку. После встречи они озвучивают свое мнение. В случае отказа, они сообщают о его причине весьма вежливо: дочь слишком молода, она не готова к семейной жизни, ей еще учиться и т.д.

Во второй день визита сватов *ок урар* – «белый» (поскольку матери дарят белую ткань) оговаривается дата помолвки – *фотиha*. Бывают случаи, когда молодые хотят пожениться, но из-за вражды или же несогласия со стороны семей не могут быть вместе. В таком случае жених крадет невесту. Необходимо выделить, что такую практику узбеки переняли у местных киргизов. Как отметила информатор Роза Набижановна Аманбаева, на территории Узбекистана такие кражи не совершаются⁴.

В конце XX в. в день помолвки девушке дарили обручальное кольцо, а матери – красивую ткань. «На данный момент девушке дарят серьги и кольцо, национальные платья, платки, сладости» – сообщает информатор Адина Рузбаевна Расулджанова⁵.

В день помолвки начинается период *кичик мазар еди* – «обмен дарами». Сторона жениха, а именно 10–12 женщин приезжают с *сева-тами* – корзинами с пищей (ил. 1). Девушке дарят ювелирное украшение. Сами гости уходят с *мазаром* – это в основном разные пряности, блюда, «*патиp*» – узорчатая лепешка [здесь и далее пояснения авторов] (ил. 2). Надо подчеркнуть, что уходят они с подарками для жениха.

Ближе к вечеру в доме жениха накрывают красивый стол, куда ставят все, что получили со стороны невесты. Определенную долю *мазара* – (пищи) берегут, дабы поделиться радостью с соседями и родными.

В специальный день *маслахат оши* – (совет по проведению свадьбы) мужчины обсуждают дату свадьбы, в своем кругу, ломают лепешку на две половинки *нон синдириш* – этот обряд олицетворяет знак согласия⁶.

Мать девушки активно дополняет приданое – 25 национальных платьев, одежда для дома, одежда для выхода (ил. 3), 2 платка, 2 сундука, 50 *тошеков* – кушеток, четыре *корпы* – традиционных одеял сшитых из разноцветных лоскутков или узоров (ил. 4), 10 одеял, 30 подушек и т.д. Жених со своей стороны дарит невесте *махр* – «калым»: 1000\$, 10 платьев, 10 пар обуви и т.д. В день свадьбы также дарят два барана.

По словам информатора Халимы Мирзараимовны Улходжаевой, в последнее время организация свадьбы немного изменилась: от невесты ничего не требуют, все покупает жених, тем самым давая понять, что будет ее обеспечивать, как принято в шариа⁷.

Обряд *уй корди* – осмотр дома, представлен следующим образом: предварительно в дом жениха приезжают две женщины, это могут быть подруги, или же родственницы невесты, которые осматривают дом, замеряют все для покупки мебели. За три дня до свадьбы в новый дом девушки перевозят специально купленную мебель: спальный гарнитур и т.д. На следующий день устраивают «пато той» (недосвадьбу). Женщины со стороны жениха едут в дом невесты с *севатами* – корзинами с праздничной пищей. Со стороны невесты готовят «*сомса*» – пирожки с мясом, *козон сомса* – пирожки с изюмом, *чак-чак*, *пирог*, *пирожные*, *торт*, *плов*, *манты*, *горох*, *шашлык*.

Как указывает информатор Зарифа Касимжановна Норалиева, женщины уезжают с готовыми блюдами, с выпечкой, и трехметровым отрезом красивой ткани. Ближе к вечеру жених сидит в углу и примеряет традиционные наряды, которые отправили родители невесты⁸.

Мальчишник проходит следующим образом: с женихом стоит его лучший друг, который наряжает жениха, и помогает выбрать наряды. В этот день друзья жениха кушают, шутят, смеются, а лучший друг жениха расхваливает все наряды. В основном это *тюбетейка*, *чопон* – стеганый халат с разрезами по бокам, поверх завязывают *чорси* – пояс с узорчатой тканью.

Девичники перед свадьбой стали устраивать совсем недавно. Как правило, собираются подруги девушки, они накрывают праздничный стол.

День очистки моркови – *сабзи арчди* происходит за день до свадьбы. Вечером приходит вся *махалля* – население квартала, друзья жениха, друзья отца, родственники, если есть братья, то и друзья братьев. Они чистят морковь, нарезают ее соломкой для приготовления плова. В этот день используется 30–40 килограммов моркови. Все зависит от количества гостей.

По словам информатора Розы Набижановны Аманбаевой, утром сразу после *фаджра* (утренней молитвы) ворота открываются настезь и из ближайшей мечети после намаза приходят пожилые, уважаемые люди. Они заходят под аккомпанемент музыки, издаваемой традиционными музыкальными инструментами – карнек, сурнек и барабанами (ил. 5). Справа и слева от открытых ворот стоят юноши с кувшинами и *чилпочином* – маленьким тазиком. Все, кто проходит порог, моют руки. К приходу гостей плов готов. С гостями за одним столом сидит *домла* – мулла. Мулла читает молитвы за всех родственников жениха, которых нет в живых. Затем угощают гостей.

Невеста до прихода жениха и его друзей прячется в доме соседей, этот обряд называется *киз беркитиш*. Невеста сидит в комнате для невесты и ее подруг. Она одета в белое простое платье с шароварами (ил. 6).

Друзья жениха и сам жених заходят и танцуют во дворе невесты (ил. 7), затем жених, его друг, мулла, заходят в дом соседей и садятся рядом с дверью. Невеста и близкие родственники усаживаются за дверь, приоткрыв ее. Мулла в это время рассказывает об их обязанностях в случае заключения брака. После получения согласия с обеих сторон, заключается *никях* – брак между мужчиной и женщиной по шариату. Далее девушку провожают в родной дом, усаживают подруг и невесту, окружая со всех сторон, и поют народную песню «Ер-ер». Девушка начинает безудержно плакать, т.к. она прощается с родственниками. Песня продолжается, и ее, укутанную в паранджу, начинают выводить из комнаты прямо к воротам, где ее ждет машина (ил. 9).

Расписываются в ЗАГСе за несколько дней до свадьбы. После приезда невестки в дом она сидит в углу в *чимилдике* – это огромная ткань, развешанная по обе стороны от угла комнаты. Вместе с ней приезжают все родственники без родителей. Девушку окружают подруги

ги, рядом садятся те, кто помогает ей с переодеванием. Если жених дал согласие на *келин салом* (приветственный поклон невесты), то она выходит во двор, и стоя рядом с мужем, начинает кланяться под традиционную песню, где каждые четыре строчки посвящены членам ее новой семьи. При упоминании кого-либо она совершает поклон (ил. 9).

Таким образом, система свадебной обрядности узбеков Джалал-Абада хранит в себе ту сакральность, которой придерживались их предки из поколения в поколение.

Однако в настоящее время появился и ряд новшеств. Например, сейчас девушки смело могут говорить о своем несогласии с заключением брака. В некоторых случаях молодые люди выбирают европейскую одежду для проведения свадьбы – строгий костюм для мужчин и пышное белое платье для девушек.

¹ Роденко А., Сагдуллаев Г. Свадебные обряды современного Узбекистана: Сохранение традиций // Збірник наукових праць. 2016. Вип. 11. С. 165.

² Полевые материалы автора (ПМА). Информант – Капарова Гульмира Акматжановна, 16.09.1959, домохозяйка.

³ ПМА. Информант – Улходжаева Халима Мирзараимовна, 12.09.1965, домохозяйка.

⁴ ПМА. Информант – Аманбаева Розахон Набижановна, 11.09.1972, учительница.

⁵ ПМА. Информант – Расулджанова Адина Рузбаевна, 01.09.1958, домохозяйка.

⁶ Роденко А., Сагдуллаев Г. Указ соч.

⁷ ПМА. Информант – Улходжаева Халима Мирзараимовна, 12.09.1965, домохозяйка.

⁸ ПМА. Информант – Наралиева Бухосйа Фазлидиновна, 25.11.1959, домохозяйка.

Список литературы

Роденко А., Сагдуллаев Г. Свадебные обряды современного Узбекистана: Сохранение традиций // Збірник наукових праць. 2016. Вип. 11. С. 162–169.



Ил. 1. Севаты-корзины с пищей



Ил. 2. Мазар – праздничная пища в семье Амамбаевых
(октябрь 2018 г.)



Ил 3. Приданое Хушназаровой (2018)



Ил. 4. Гостиная комната М. Умаровой (сентябрь 2018 г.):
слева – корпа (матрас), справа – тошек (мягкая стеганая подстилка)



Ил. 5. Музыкальный номер с исполнением музыки на национальных инструментах: сурнек, барабан, дойра, карнек



Ил. 6. Обрядовая одежда перед заключением брака-никаха (2018)



Ил. 7. Свадьба в семье Джумабаевых (25.08.2017)



Ил. 8: Проводы невесты в семье Дарманбековых (2018)



Ил. 9. Свадьба в семье Джумабаевых (25.08.2017)

Традиционные формы хореографии в обрядах жизненного цикла удмуртов

Устойчивость культуры в значительной степени зависит от ее целостности, для сохранения которой необходимы определенные правила, общая память, общая картина мира. Именно эти аспекты позволяют говорить о функционировании в культуре механизма традиции, для которой характерно формирование образцов и моделей поведения в рамках социальной жизни, моделей, следование которым являлось обязательным условием социальной жизни коллектива¹. Таким образом, традиционная программа поведения претендует на то, чтобы дать образцы поведения на все случаи жизни.

В танцевальном фольклоре влияние механизмов культурной традиции приводит к формированию образцов танцевально-пластического поведения. В их образах находят свое выражение социальные, нравственные, эстетические воззрения народа, его история, обычаи.

Выделяется целый пласт танцевально-пластической культуры, которая бытовала исключительно в рамках определенного события. Она характеризуется максимальной знаковостью и устойчивостью, так как связана с самыми важными моментами жизни традиционного общества. Приуроченные формы танцев дали начало танцевальному искусству как таковому из синкретизма первобытной культуры, которая являлась целостным ритуально-мифологическим информационным пространством².

Приуроченные танцы выделяются в традиционной хореографии удмуртов и по своим социальным функциям. Они имели строгую привязку к определенному времени, сезону, обряду, событию, ритуалу. В удмуртской традиции образцы приуроченной хореографии формировались вокруг двух основных циклов ритуально-обрядовой жизни человека: жизненного (семейно-родового) и календарного. Особую группу составляли ритуальные танцы в исполнении *туно* (в традиционных верованиях удмуртов посредник между миром людей и миром богов).

В традиционной культуре жизнь человека значительно более интегрирована в жизнь общества. Любая смена социального статуса одного человека вела к перестройке привычного уклада всей общины. Подобные переходные моменты традиционно считались опасными,

поскольку человек находился в уязвимом состоянии. Именно обряды маркировали важнейшие события в жизни человека и общества и служили для взаимосвязи культурных феноменов, таких как моление, жертвоприношение, песенная традиция и др.

Из подобного синкретизма традиционной культуры можно выделить и танцевальную традицию, которая была тесно связана и приурочена к ритуально-обрядовой практике удмуртов. Она представляет собой более архаичный пласт танцевально-пластической культуры народа.

В удмуртской традиции с рождением ребенка связан целый комплекс обрядов. Одним из самых важных является обряд *нуны сюан* (свадьба ребенка). В честь рождения ребенка, спустя некоторое время после выздоровления роженицы, устраивали праздник: приглашали родственников, готовили угощения. Пришедшие несли роженице угощения и подарки³.

Особенность пляски, приуроченной к рождению ребенка, состояла в использовании подручных предметов в качестве музыкальных инструментов, с помощью которых отбивали ритм: сковородки, кастрюли и т.д. Ритм как музыкальное сопровождение танца, по сравнению с мелодией, являлся более архаичным. Это дает возможность предположить, что данные пляски имеют достаточно древнее происхождение.

Но самым показательным «музыкальным инструментом», использовавшимся при проведении обряда, являлась печная заслонка (*гурлул*), ударами по которой с помощью кочерги или щипцов для угля выбивали плясовую ритм. Возможно, использование заслонки было обусловлено ее связью с печкой, очагом – центром домашней жизни. С этим же связано использование сажки, взятой из печной трубы⁴. В процессе веселья печную заслонку с шумом бросали на пол и продолжали выплясывать на ней, извлекая ритм с помощью ударов ногами⁵.

Танцующие исполняли собственную хореографическую линию. Они образовывали круг, не держась при этом за руки, каждый исполнял собственную хореографическую импровизацию. В этом можно усмотреть охранительную функцию, которую выполняют люди, выстроившись в круг.

Во время веселья гости то и дело пытались столкнуть бедрами мужа и жену, родителей младенца, «чтобы все трудности остались позади»⁶, исполняли определенный цикл песен. С отца ребенка пытались стянуть штаны, часто его заставляли танцевать в нижнем белье⁷. Эти

действия, вероятно, обусловлены представлениями о магии плодоносящего начала, которой наделяли мужскую силу.

Одним из самых ярких и насыщенных песнями и танцами событий в традиционной культуре удмуртов является свадьба. Основообразующими компонентами свадебного ритуала являются свадебные пиры в доме невесты (*сюан*) и в доме жениха (*бõрысь*)⁸.

Впервые танец появляется в обряде, посвященном увозу невесты (*ныл нуон*). Молодые парни и девушки приходили проводить невесту, устраивали ночную посиделку в *кеносе* (летнее жилище). Там молодежь пела песни, плясала под сопровождение игры *крезя*, *кубыза* и гармонии. При этом танец сопровождался хлопками в ладоши⁹. По другим локальным традициям нахождение невесты в кругу молодежи могло проходить уже после ее прибытия в дом жениха. На новом месте она первым делом шла на поклон *воршуду* (божество-покровитель рода) в *куалу* (ритуальная постройка), а затем проходило веселье в клетке, которое сопровождала игра на *крезе* (струнный щипковый музыкальный инструмент)¹⁰.

Подробное описание плясок во время свадебного пира *сюан* встречается в работе В.С. Кошурникова «Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии»¹¹. Приехавших гостей приветствовали родственники невесты. В доме их встречали с молитвами: два молодых парня (*казак ли* – неженатые парни) брали свечек и зажигали на нем восковую свечу, затем трижды кругом обходили его, пропевая молитвы, только после этого приглашали присоединиться приезжих гостей и еще трижды обходили свечек. Таким образом, происходило приобщение последних к принимающей стороне.

Во время свадебного обряда было принято исполнять парную пляску парней и девушек. Этим подчеркивалась брачная символика обряда, которая также имела вполне объяснимые причины: во время гуляний на свадьбах старались себя показать и обращали внимание на других, таким образом, пытаясь найти себе пару. Пляска проходила под аккомпанемент *крезя* и «состояла из мимических движений, не лишенных сладострастия»¹². Парень с девушкой становились друг против друга. Сначала на месте «долго переступали с ноги на ногу, затем описывали в воздухе манящие движения, пуская в ход прищелкивание языком, моргание глазами, хлопанье в ладоши»¹³. Все это было призвано вызвать симпатию у партнера. Затем танцующие начинали двигаться навстречу друг другу, то сходить, то расходиться.

Ритм мелодии постепенно ускорялся и становится громче, тогда уже пара бралась за руки, отбивала дробь и кружилась.

После гуляний, прежде чем сесть в свадебный поезд жениха, невеста вместе со своими подругами (*казак ныл* – незамужние девушки) обходила кругами под песни каждую подводку трижды. Совершение круговых обходов являло собой веру в защитную магию, а многократный повтор (чаще всего три раза) ритуальной формулы очень характерен – так пытались усилить предполагаемый эффект от действия¹⁴.

С этой же целью во время проведения свадебного праздника в доме жениха трижды выходила плясать подставная невеста. Во время этого танца у жениха и его спутников спрашивали, его ли это невеста и как ее зовут. Жениха, таким образом, пытались высмеять¹⁵. Уходя, она могла бросить кому-либо на шею головное покрывало невесты, и тот, кто поймает его, начинал пляску¹⁶, которая, как и древние танцевально-пантомимические действия, строилась на хореографическом подражании птицам и животным: плясали зигзагами под звон колокольчиков, с притопами и кружениями. Только после этого к гостям выходила настоящая невеста.

В целом в праздновании свадьбы можно проследить противостояние двух сторон. Со стороны жениха это группа родственников и близких из его деревни. Их называют «*сюанчи*». Родню со стороны невесты называют «*бёрысьчи*»¹⁷. В ответном визите родственников невесты отмечалась особая манера пляски, когда с силой ударяли в пол ногами. Ударами в пол сопровождалась как песни, исполняемые *бёрысьчи*, так и в целом пляски, приуроченные к свадебному пиру в доме жениха¹⁸. Таким образом, родственники и друзья невесты как бы проверяли, в надежное ли и крепкое хозяйство попала невеста.

После проведения свадебных пиров или между ними проводился еще один обряд – *сюлык кыскон*. Он заключался в смене девичьего головного убора на головной убор замужней женщины. Особую роль здесь играл *казак ли* со стороны жениха, который трижды исполнял танец с *айшоном* (женский головной убор) и трижды надевал его на молодую. Этот мужской танец, приуроченный к обряду, символизировал смену ее социального статуса, выполнял магическую функцию¹⁹.

Еще один обряд, относящийся к семейно-родовой жизни человека, — *мудор сюан* (свадьба воршуда). Проводился он, когда молодая семья отделялась от родителей и обзаводилась собственным хозяйством. В новой куале не совершали необходимые семейные обряды до

тех пор, пока не будет совершен обряд свадьбы воршуда. В данном случае под понятием *сюан* (свадьба) предполагается определенная модель переходного состояния, установления новой связи.

Важную роль в этом обряде отводили женщине. После совершения моления в старой куале в кусочек холстины заворачивали золу из очага прежней куалы, таким образом готовили для переноса часть воршуда. Жена переносила воршуд, при этом в рот клала монету и до окончания обряда не произносила ни слова. Выйдя за ворота усадьбы, она исполняла пляску под аккомпанемент крезя. То же самое она совершала перед воротами своего нового дома. Это повторялось трижды.

Поминально-погребальные обряды удмуртов сохранили в себе весьма архаичные черты. Одним из обрядов поминального цикла является *вал сюан* (свадьба коня) или *йыр сетон*, *йыр-пыд сетон*²⁰. Его проводили в честь умерших предков, спустя время после похорон.

В честь женщины жертвовали корову, а в честь мужчины – коня. От жертвенного животного отрезали голову, конечности и варили их в котле. Отсюда и название *йыр-пыд сетон*, что переводится «давание головы и ног». Из остального мяса готовили угощения для приглашенных гостей.

После молений и застолья начинали петь. Под мелодии старинных песен старики и старухи вставали из-за стола и совершали круговую пляску вокруг короба, куда клали кости жертвенного животного. После этого к ним присоединялись более молодые. Такая последовательность выражала важную роль возрастной иерархии в традиционном обществе, уважение и почитание старших, умудренных опытом хранителей традиции. Танцующие двигались вокруг короба под звучание песен, звон колокольчиков и удары в ладоши, пытаясь изобразить повадки коня: они лягались, скакали, издавали характерные для лошади звуки.

По традиции одному из мужчин вешали на шею или давали в руки короб с черепом и костями. Прежде чем отправиться к специальному месту, где оставляли содержимое короба, на месте жертвоприношения расстилали на земле шкуру убитого животного и плясали на ней. Она, как и кости, зубы, рога, служила оберегом для людей. Затем человек с коробом двигался впереди процессии, изображая коня. Остатки этой древней пляски связаны с древнейшими формами танцевальной культуры удмуртов, в которых фигурирует образ коня, почитаемого животного в мифологическом представлении удмуртов²¹.

В верованиях удмуртов образ коня выражал два противоположных начала. Олицетворение жизни в его образе было связано с культом плодородия и солнцем. С другой стороны, конь связан с нижним миром, потусторонним, с водой, с переправлением душ на тот свет²². Во многих удмуртских сказках лошадь становится олицетворением человека на том свете²³. А по предположению И. Васильева, лошадь, вероятно, жертвовали богам вместо человека, то есть лошадь заменяла человеческую жертву²⁴.

Вся поминальная процессия во главе с мужчиной, изображающим коня, шла к специально отведенному месту, где участники оставляли короб с костями жертвенного животного и разводили костер, вокруг которого танцевали и пели песни, прыгали через пламя. Затем, попрощавшись с покойным, уезжали домой продолжать веселье²⁵.

В проведении обряда *вал сюан* можно найти параллели со свадебным ритуалом: исполнение свадебных напевов, организация подобия свадебного поезда и др. И в том, и в другом обряде присутствуют трехкратные круговые обходы. Однако в свадебных ритуалах движения по кругу направлены по движению солнца и несут в себе продуцирующее воздействие, во время поминального обряда круговая пляска направлена против движения солнца и несет в себе охранительную функцию.

Таким образом, обряды жизненного цикла удмуртов, в контексте которых сохранился танцевальный компонент, являются наиболее значительными в жизни человека. Они связаны с переходным состоянием человека и призваны исполнять роль оберега. Традиции исполнения пляски характеризуются импровизацией и вариативностью исполнения. В хореографии танцев семейно-родовых обрядов большую роль играет танцевально-пластическая культура, которая вобрала в себя бытовые жесты, мимику, подражание, что связано с глубокими корнями данных форм танцевального фольклора удмуртов, свидетельствует о тесной связи генезиса танцевального искусства с обрядовой практикой.

На архаичность указывает и музыкальное сопровождение, для которого используют, как правило, крезь, музыкальный инструмент, который считается священным у удмуртов. Игрой исключительно на этом музыкальном инструменте сопровождалась самые значимые обряды. Неразвитая мелодика музыкального обрамления, а иногда только ритмизированное сопровождение на подручных ударных инструментах

позволяет связывать некоторые пляски обрядового цикла с самыми архаичными пластами развития традиционной культуры.

- ¹ *Байбурин А.К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. М., 1991. С. 23.
- ² *Шер Я.А.* Происхождение знакового поведения. М., 2004. С. 228.
- ³ ПМА. Роскова Е.М., удмуртка, г.р. 1931, м.р. д. Большая Можга Вавожского р-на УР, образование начальное, проживает в д. Большая Можга. 2013—2015 гг.
- ⁴ *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов: традиции и процессы обновления. Ижевск, 1984. С. 68.
- ⁵ ПМА. Роскова Л.Т., удмуртка, г.р. 1937, м.р. д. Липовка Увинского р-на УР, образование среднее, проживает с 1954 г. в д. Большая Можга. 2013—2015 гг.
- ⁶ ПМА. Бехтерева А.С., удмуртка, м.р. д. Сундуково Малопургинского р-на УР, г.р. 1934, начальное образование, проживает с 1965 г. в д. Лудорвай. 2013—2014 гг.
- ⁷ ПМА. Афанасьева А.Д., удмуртка, м.р. Большая Веня Завьяловского р-на УР, г.р. 1935, начальное образование, проживает с 1960 г. в д. Лудорвай. 2013—2014 гг.
- ⁸ ПМА. Соловьева К.Н., удмуртка, г.р. 1932, м.р. д. Большая Можга Вавожского р-на УР, образование среднее, проживает в д. Большая Можга. 2013—2015 гг.
- ⁹ *Ильин М.И.* Свадебные обычаи и обряды удмуртов // Труды: Издание Научного Общества по изучению Вотского края. 1926. Вып. 2. С. 40.
- ¹⁰ *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете (ИОАИЭ). Казань, 1906. С. 61.
- ¹¹ *Кошурников В.С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии // ИОАИЭ. Т. II. Казань, 1879. С. 28.
- ¹² Там же. С. 29.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ *Лотман Ю.М.* Семиотика культуры и понятие текста // Избранные труды. Т.1. Таллинн, 1992. С.130.
- ¹⁵ ПМА. Коротаева В.Ф., удмуртка, г.р. 1938, м.р. д. Силкино Вавожского р-на УР, образование среднее, проживает с 1958 г. в д. Большая Можга. 2013—2015 гг.
- ¹⁶ *Мусина Н.Д.* Ранние формы традиционной хореографии удмуртского народа // Истоки искусства Удмуртии. Ижевск, 1989. С. 35—48.

- ¹⁷ ПМА. Мохова З.Е., удмуртка, г.р. 1934, м.р. д. Тимошур-Чунча Увинского р-на УР, образование начальное, проживает с 1952 г. в д. Большая Можга. 2013—2015 гг.
- ¹⁸ ПМА. Коротаева В.Ф., удмуртка, г.р. 1938, м.р. д. Силкино Вавожского р-на УР, образование среднее, проживает с 1958 г. в д. Большая Можга. 2013—2015 гг.
- ¹⁹ Мусина Н.Д. Указ соч.
- ²⁰ ПМА. Танкова А.В., удмуртка, г.р. 1963, м.р. д. Кыква Шарканского р-на УР, образование высшее, проживает с 1984 в д. Жуе-Можга. 2015 г.
- ²¹ Прокопьев А.Н. Анималистические мотивы в традиционном танцевальном искусстве удмуртов: к семантике образа коня // Связующая нить этнокультуры. Ижевск, 2009. С. 168—178.
- ²² Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 87—89.
- ²³ Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 4: Следы языческой древности в образцах устной народной поэзии вотяков. Вятка, 1889.
- ²⁴ Васильев И. Указ соч. Вып. 3. С. 204.
- ²⁵ ПМА. Роскова Л.Т., удмуртка, г.р. 1937, м.р. д. Липовка Увинского р-на УР, образование среднее, проживает с 1954 г. в д. Большая Можга. 2013—2015 гг.

Список литературы

- Байбурин А.К.* Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этно-знаковые функции культуры. М., 1991. С. 23—42.
- Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете (ИОАИЭ). Казань, 1906.
- Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.
- Ильин М.И.* Свадебные обычаи и обряды удмуртов // Труды: Издание Научного Общества по изучению Вотского края. 1926. Вып. 2. С. 25—69.
- Кошурников В.С.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии // ИОАИЭ. Т. II. Казань, 1879.
- Лотман Ю.М.* Семиотика культуры и понятие текста // Избранные труды. Т. 1. Таллинн, 1992.

- Мусина Н.Д.* Ранние формы традиционной хореографии удмуртского народа // Истоки искусства Удмуртии. Ижевск, 1989. С. 35–48.
- Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 4: Следы языческой древности в образцах устной народной поэзии вотяков. Вятка, 1889.
- Прокопьев А.Н.* Анималистические мотивы в традиционном танцевальном искусстве удмуртов: к семантике образа коня // Связующая нить этнокультуры. Ижевск, 2009. С. 168–178.
- Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов: традиции и процессы обновления. Ижевск, 1984.
- Шер Я.А.* Происхождение знакового поведения. М., 2004.

Военное искусство адыгов

История народов всегда была неразрывно связана с историей войн. Постоянные конфликты и угрозы порабощения оставляли в жизни народов неизгладимые отпечатки, заставляли развивать военные институты, которые становились ответом на агрессию. Оказавшись под угрозой непрекращающихся набегов и нападений, адыги выработали свою военную культуру, которая стала «щитом и мечом», защищавшим черкесское общество от агрессии степняков и государств как распадающихся, так и растущих.

Адыгская экономическая база, представлявшая собой феодальный тип хозяйствования при слиянии с плодородными землями Северо-Западного Кавказа, обусловила характерные черты адыгского воинства. Во-первых, каждый свободный мужчина в адыгском обществе имел свое личное оружие. Во-вторых, угроза постоянных нападений заставляла адыгов даже во время работы в поле держать наготове ружье. И, безусловно, общинное хозяйствование, а, следовательно, одинаковые интересы в безопасности семьи и защите пастбищ и пашен, порождало коллективную ответственность за безопасность общества в целом.

Естественно, что в условиях постоянной угрозы на первое место вставали вопросы не только военной выучки, но также и воспитания мужчин-воинов, которые будут готовы вступить в горнило войны. Достойное поведение, мужество, человечность, высокие стандарты воина закладывались с младенчества, через колыбельные и в более взрослом возрасте через народные песни и предания¹.

Неотъемлемой частью военной культуры адыгов являлся рыцарский этикет «оркъ хабзэ». Кодекс чести, пришедший «сверху», от адыгского дворянства, постепенно стал составной частью жизни всего адыгского общества. Оркъ хабзэ регламентировал поведение воина в бою, оговаривал, каким требованиям он должен соответствовать. При этом, этот кодекс воина являлся также составной частью общественных норм поведения – адыгэ хабзэ².

Комплексный подход к воспитанию мужчины вырабатывал сознание воина, который прекрасно осознавал значимость своей роли в обществе. Дополнительную мотивацию придавало и то, что мужчина, не подтвердивший свой статус участием в военных походах или в отря-

жении вражеской агрессии, имел в обществе достаточно низкий статус. Подобный «воин» сталкивался с проблемами обзаведения собственной семьей, т.к. девушками было принято предпочитать мужчину, имеющего в обществе статус храброго воина.

Особенность военного уклада адыгов – это единение понятий: оружие и снаряжение – «1эшэ-шъуашэ», где «1ашэ» означает оружие, а «шъуашэ» – снаряжение.

Подобное единство можно обнаружить в базовом элементе адыгского мужского костюма – черкеске. Так, представляя собой кафтан восточного типа, с длинными рукавами, заворачивающимися до локтя, черкеска была снабжена нагрудным «патронташем» – газырями. Газырь происходит от адыгского слова «хъазырь» (адыг. *нечто, что уже готово к применению*), представляет собой трубочку из кости или дерева, в которую помещен заряд пороха, отлитая под калибр ружья пуля, пыж и колпачок. Повседневные черкески шились преимущественно из тканей темного цвета. У многих авторов прошлого описание черкески плавно переходило к описанию оружия, без которого она выглядела неполной³, а сам безоружный мужчина воспринимался как «не до конца одетый»⁴. Так, Султан Хан-Гирей отмечает: «Это оружие (т.е. кинжал) можно, так сказать, причислить к верхней одежде черкеса, в особенности у лучших воинов высшего класса, ибо они только снимают с себя кинжал тогда, когда скидают и верхнее платье. Черкес ест, пьет, говорит, забавляется всегда с кинжалом на поясе и спит, имея его под своим изголовьем, следственно, он вечно вооружен»⁵.

А.А. Остахов подчеркивает особенность адыгского вооружения – легкость: «черкесский оружейный комплект, состоящий из шашки, кинжала, пистолета и винтовки, по своей массе равнялся весу одного драгунского ружья, принятого на вооружение в регулярной российской армии. Тонкая работа адыгских оружейников и использование легких композитных материалов (дерево, кость, клей) позволяли минимизировать габариты и массу отдельных конструктивных деталей, что в целом значительно облегчало вес оружия»⁶. Это не удивительно, ведь у адыгов наибольшее предпочтение отдавалось ремесленникам, чья деятельность напрямую была связана с военной культурой. О подобной ситуации говорит и Дж. Белл⁷, а также С.М. Броневский: «Какие ремесленники потребны черкесам для ограниченного круга их надобностей, те у них и есть, а именно: кузнецы, оружейники, седельники, скорняки, ременьщики и серебряного дела мастера»⁸.

Основная номенклатура вооружения черкесского воина была следующей: холодное оружие – шашка, кинжал, сабля и т.д.; метательное оружие – лук и стрелы; огнестрельное оружие – пистолеты, винтовки.

У каждого оружия была своя ниша в военной науке. Так, шашка (от адыг. «сэшко» – «большой нож») служила оружием для нанесения рубящего удара большой глубины. Представляла собой слегка изогнутый, однолезвийный клинок, длиной порядка 80–90 см, большей частью с утопленной в горловине ножен рукоятью. В отличие от более коротких шашек, сабли имели длину от 100 до 120 см⁹. Имея изогнутый, однолезвийный клинок, сабля отличалась от шашки наличием ограничителя (гарды) на рукояти, традиционным способом ношения оружия и техникой применения, поскольку была предназначена для нанесения в том числе и колющих ударов.

Основное место в жизни адыгов занимал кинжал, оружие «честь», которое, как было сказано выше, черкес носил фактически круглосуточно. Будучи оружием последнего шанса, он отличался высокой проникающей способностью. Черкесский кинжал имел обоюдоострый клинок длиной 50–60 см, предназначенный для колющего удара, реже – рубящего. Следует отметить, что в зависимости от достатка владельца, кинжал мог иметь разный функционал. Так, если для дворянства кинжал представлял собой вспомогательное оружие, колющего действия, то у крестьян имели распространение кинжалы длиной по 70–80 см, предназначенные еще и для рубящего удара. Финансовая отягощенность крестьян не всегда позволяла приобрести основное и вспомогательное оружие. В таких случаях кинжал, обязательный атрибут адыгского мужчины, становился универсальным оружием.

До массового распространения огнестрельного оружия на Кавказе адыги широко применяли луки и стрелы, которые являлись одной из основных частей вооружения черкесского всадника. Адыгский лук по своей конструкции был сложносоставным. Он состоял из разных материалов (рог, дерево, вываренные сухожилия животных), для склеивания которых применялся рыбий жир. Сложная конструкция лука обеспечивала наиболее приемлемые боевые характеристики оружия при возможности сокращения его габаритов¹⁰.

Луки были представлены двумя типами: большой лук, около 130–140 см высотой; малый лук, имевший высоту около 90–100 см. Такому разделению способствовало то, что длинный лук, имея большую длину плеч, придавал стреле большую энергию, за счет которой увеличива-

лась дальность стрельбы. Но такие габариты мешали всаднику. Для вооружения конного воина использовались малые луки, которые позволяли обстреливать врага с меньших дистанций, при этом, не мешали в остальных манипуляциях всаднику. Тем самым можно утверждать, что большие луки использовались для спешенного боя, а малые для конного¹¹.

Тем не менее лук обладал своими слабыми сторонами, о которых рассуждал Султан Хан-Гирей: «В настоящее время это оружие употребляется реже, ибо все постигли преимущество огнестрельного оружия. Впрочем, и ныне знатнейшие князья и дворяне почитают приличным иметь сагайдак (т.е. лук – прим. автора) в готовности и носят его весною и осенью, ибо летом от жары лук становится слаб, а зимою от стужи слишком туг, так что эти два времени года признается неудобным древнее это оружие»¹².

С XII в. появляются сведения об использовании адыгами огнестрельного оружия. Интересная особенность – Дж. Лука, посетивший Черкесию в 1634 г., не упоминал об огнестрельном оружии, в то время как уже в 1666 г. Эвлия Челеби писал: «Их пешие воины имеют все ружья и стреляют свинцовыми пулями [так метко, что попадут] в глаз блохе»¹³. В дальнейшем огнестрельное оружие почти полностью вытеснило лук и стрелы с полей сражений, оставив им нишу статусного оружия адыгской аристократии.

На начальном этапе абсолютное большинство ружей и пистолетов поставлялось из Турции и Крыма. Тем не менее к завершающему периоду Кавказской войны было известно о некотором количестве адыгских оружейников, которые занимались производством огнестрельного оружия. Особенную славу снискали ружья таких оружейников, как Ериджиб и Машук. Ериджиб изготавливал ружья с массивным стволом. Этот тип ружей имел особенную силу выстрела. Машук производил легкие, длинные винтовки черного цвета. Также известны имена таких мастеров, как Клепшук, Хаджи-Мустафа, Абидов Ш., Агабаев Д., Бекулов М. и другие¹⁴.

Черкесское ружье имело ряд особенностей: малый вес, отсутствие выдающихся частей, которые могли бы помешать при извлечении ружья из чехла, наличие присошек для более удобной стрельбы (как отмечает Султан Хан-Гирей, присошки крепились к чехлу¹⁵) и кремневый замок средиземноморского типа, а точнее, черкесская его разновидность¹⁶.

Использовавшиеся адыгами пистолеты были европейского типа. Так комментирует этот вопрос Асватцатурян: «Если ружья на Кавказ пришли с Востока, то пистолеты – с Запада, как впрочем, и в Турцию и Северную Африку. О западном происхождении черкесского пистолета свидетельствует, на мой взгляд, прежде всего форма рукояти, заканчивающейся шариком»¹⁷. К отличительной особенности пистолетов, которые бытовали у адыгов, можно отнести обтягивание деревянных частей ослиной кожей, а также использование кремневого замка – меньшего, чем применявшиеся на ружьях, наличие тонкой деревянной ложки и почти полное отсутствие прицельных приспособлений¹⁸.

Искусная отделка ружей и пистолетов, их легкость и отсутствие выпирающих частей, не могли компенсировать устаревший замок, который применялся адыгами. Ведь отстававший по надежности и точности боя, черкесский кремневый замок уже не соответствовал требованиям второй половины XIX в.

Военное искусство и его основные принципы закладывались в сознание ребенка еще с детства. Причем, этот процесс не был подчеркнут военизирован. Будучи встроены в основы народной педагогики, игры заранее обучали детей приемам и навыкам необходимым на войне. Так, игра «кьангъэбыль» – «жмурки», приучала детей умению маскироваться на местности. Такие игры, как «Мэлатьу» (производное от адыг. «мэлъатэ» – «скачет»), развивали умение владеть шашкой. Процесс игры, сводившейся к попаданию в лунку шайбой, при помощи палок, приводил к хорошему владению шашкой к моменту взросления ребенка. Кроме того, в адыгской среде имела распространение игра, сходная с традиционной русской игрой «Взятие зимнего городка». Но адыгский вариант разыгрывался не только в зимнее время и имел более жесткую форму. Учитывая тот факт, что наступающая команда атаковала всегда верхом, данная игра становилась весьма травмоопасной. В игре обороняющимся необходимо было выбить конников из седла, а «кавалерии» разрушить либо же взять «городок». Эта игра являлась не столько детской, сколько более зрелой «забавой». Ее основная цель была заключена в формировании умений по захвату укреплений, координации действий отряда, выработке способов и тактик обороны населенных пунктов¹⁹.

Неотъемлемую роль в воспитании мальчика как воина, играл институт аталычества. Аталычество подразумевало, что родители мальчика, преимущественно из знатных или богатых семей, передавали

своего ребенка в другую семью, где последний воспитывался до совершеннолетнего возраста. Подразумевалось, что подобная практика предостерегала родителей от чрезмерной опеки ребенка. А также воспитывала ребенка физически, приучала к военной культуре, осуществляла вовлечение в адыгский этикет²⁰.

После достижения совершеннолетия игры мальчиков меняются. Так, теперь мальчики учатся более основательным навыкам управления конем. Для этого используется столб, вбитый в землю. Главной задачей юноши было без помощи рук взобраться на него. Естественно, что в ходе игры столб все больше и больше расшатывался, тем самым усложняя условия. Благодаря этой игре будущему воину было проще в любой момент вскочить на коня²¹.

Метание копий и камней было широко распространено в адыгской среде, как и стрельба. Уже с 6-7 лет мальчиков начинали обучать навыкам стрельбы из лука²².

Особую роль играло и то, что за время, пока мальчик общался с мужчинами, он сталкивался с воспеванием героических эпизодов древности и современности. Он слышал общественное порицание трусов. Мальчик всегда помнил, что если он струсит, то это переложится на весь его род. А если этот проступок станет частью песни народного певца джэгуако, то он будет «прославлен» в веках. Напротив, если, будучи воином, он проявит мужество, тем самым прославит себя в народе.

Таким образом, мобильность, относительная малочисленность и знание местности – это основные черты, характерные для адыгской военной школы. Всадники в составе малых групп совершали рейды по вражеским тылам и устраивали засады. За счет таких действий получалось подорвать материальное обеспечение, боевой дух и оторвать от выполнения задачи силы врага, которые необходимо было перебросить на участок, где черкесы нанесли удар. Подобные действия целиком возлагались на конницу²³.

Излюбленным способом завлечения противника в заранее подготовленную засаду являлось ложное отступление, когда немногочисленная группа черкесов имитировала паническое бегство. Об этом приеме упоминал Хан-Гирей: «Опыты доказали, что бегущий черкес не есть разбитый неприятель и что никакая, ни легкая, ни тяжелая конница не может держаться противу конницы черкесской», – говорит г. Броневский, который набеги черкесов сравнивает с набегами пар-

фян. Действительно, бегущий черкес еще не побежден, и нет в мире кавалерии, которая могла бы устоять противу отборной конницы черкесской, даже и в превосходном числе, ежели она не будет иметь артиллерии»²⁴.

С того момента, как война перешла на левый берег Кубани, у адыгов стала наблюдаться новая тактика обороны аулов. Так, узнав о приближении противника, адыги массово уходили из населенного пункта, угоняли скот и оставляли пепелища, либо небольшую группу воинов, для прикрытия отхода²⁵. Н. Дубровин, подметив эту особенность военной культуры адыгов, задавался вопросом: «Почему те же черкесы очень редко защищали аул, тогда как жители Дагестана, напротив, оборонялись в своем селении слишком упорно?» и находил ответ в «особенностях быта обоих народов». Большая часть территории, населявшейся адыгами, отличается плодородием, обилием леса и воды. Поэтому, если семья и имущество черкеса были отправлены в горы, то черкес без сожаления оставлял прежнее свое селение, зная, что и на новом месте найдет такой же плодородный участок земли под пашню и пастбище, источник воды и лес для постройки дома. «Черкес защищался в ауле только в том случае, когда находились в опасности его жена, дети и имущество. Тогда он дрался с отчаянием и скорее сам погибал, нежели уступал что-либо врагу»²⁶.

Таким образом, в разных ситуациях тактика ведения военных действий могла меняться: если противник был неподалеку, оставлялся отряд прикрытия, который отвлекал основные силы врага на себя. При появлении противника на подходах к аулу, на улицах устраивались завалы для того, чтобы на более продолжительное время задержать отряды неприятеля. Но если об окружении селения узнавали слишком поздно, чего старались избежать, то оборона каждой улицы и дома становилась особенно ожесточенной.

То есть, именно специфика жизни адыгов привела к формированию соответствующей военной культуры. Рыцарская этика воина, широкая номенклатура вооружения, приспособленная к военным нуждам педагогика и воспевающая образ воина культура, позволяют сделать вывод, что адыгское военное искусство – это часть самобытной культуры адыгского народа.

- ¹ Остахов А.А. Состояние военного искусства у адыгов в XV–XIX вв. Дис. ... канд. ист. наук. Пятигорск, 2011. С. 314.
- ² Кушхабиев А.В., Наков Ф.Р. К проблеме перехода черкесских феодальных сословий на комплекс вооружения, сформировавшегося в крестьянской среде (конец XVII–XIX вв.) // Вестник Адыгейского государственного университета. Вып. № 4. 2017. С. 116.
- ³ Губжоков М.Н. Западные адыги в период Кавказской войны (этнокультурные аспекты). Дис. ... канд. ист. наук. Нальчик, 2001. С. 251.
- ⁴ Бгажноков Б.Х. Адыгская этика. Нальчик, 1999. С. 96.
- ⁵ Султан Хан-Гирей. Избранные труды и документы / сост., ред., коммент. М.Н. Губжокова. Майкоп, 2009. С. 206.
- ⁶ Остахов А.А. Черкеска как оружие адыгского воинства для ведения маневренного боя (XVIII–XIX вв.) // Вестник Кабардино-балкарского научно-исследовательского института. 2014. № 4 (23). С. 57–63.
- ⁷ Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 458–530.
- ⁸ Броневский С.М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Ч. 2. М., 1823.
- ⁹ Адыгское стрелковое оружие (XIII–XVI вв.).
<http://www.kavkazoved.info/news/2013/06/25/adygskoe-strelkovoe-oruzhie-xiii-xvi-vv.html> (дата обращения 14.12.2018).
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Султан Хан-Гирей... С. 205.
- ¹³ Эвлия Челеби. Книга путешествия. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1979. С. 59.
- ¹⁴ Асватцатурян Э.Г. Оружие народов Кавказа. М.; Нальчик, 1995. С. 41.
- ¹⁵ Султан Хан-Гирей... С. 206.
- ¹⁶ Асватцатурян Э.Г. Указ. соч. С. 44.
- ¹⁷ Там же. С. 46.
- ¹⁸ Там же. С. 48, 49.
- ¹⁹ Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище. Нальчик, 1991. С. 131–134.
- ²⁰ Мирзоев А.С. Черкесское наездничество – «зеклуэ» (Из истории военного быта черкесов в XVIII – первой половине XIX века). М., 2000. С. 249.
- ²¹ Гонезук Г.Я. Из истории физической культуры и военной подготовки адыгов в прошлом // Культура и быт адыгов. Вып. II. Майкоп, 1978. С. 199.
- ²² Там же. С. 196.
- ²³ Принципы черкесского военного искусства.
<http://newsland.com/news/detail/id/1205927/> (дата обращения 14.12.2018).
- ²⁴ Султан Хан-Гирей... С. 260.

- ²⁵ *Остахов А.А.* Система обороны аулов у черкесов в XVIII–XIX вв. // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 65. С. 246–251.
- ²⁶ *Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. Кн. 1. СПб., 1871. С. X–XI.

Список литературы

- Адыгское стрелковое оружие (XIII–XVI вв.).
<http://www.kavkazoved.info/news/2013/06/25/adygskoe-strelkovoe-oruzhie-xiii-xvi-vv.html>
- Асватцатурян Э.Г.* Оружие народов Кавказа. М.; Нальчик, 1995.
- Бгажноков Б.Х.* Черкесское игрище. Нальчик, 1991.
- Бгажноков Б.Х.* Адыгская этика. Нальчик, 1999.
- Белл Дж.* Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 458–530.
- Броневский С.М.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Ч. 2. М., 1823.
- Гонезук Г.Я.* Из истории физической культуры и военной подготовки адыгов в прошлом // Культура и быт адыгов. Вып. II. Майкоп, 1978. С. 196–206.
- Губжоков М.Н.* Западные адыги в период Кавказской войны (этнокультурные аспекты). Дис. ... канд. ист. наук. Нальчик, 2001.
- Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. Кн. 1. СПб., 1871.
- Кушхабиев А.В., Наков Ф.Р.* К проблеме перехода черкесских феодальных сословий на комплекс вооружения, сформировавшегося в крестьянской среде (конец XVII–XIX вв.) // Вестник Адыгейского государственного университета. Вып. № 4. 2017. С. 111–118.
- Мирзоев А.С.* Черкесское наездничество – «зеклуэ» (Из истории военного быта черкесов в XVIII – первой половине XIX века). М., 2000.
- Остахов А.А.* Состояние военного искусства у адыгов в XV–XIX вв. Дис. ... канд. ист. наук. Пятигорск, 2011.
- Остахов А.А.* Черкеска как оружие адыгского воинства для ведения маневренного боя (XVIII–XIX вв.) // Вестник Кабардино-балкарского научно-исследовательского института. 2014. № 4 (23). С. 57–63.

Принципы черкесского военного искусства.

<http://newsland.com/news/detail/id/1205927/>

Султан Хан-Гирей. Избранные труды и документы / сост., ред., коммент. М.Н. Губжокова. Майкоп, 2009.

Эвлия Челеби. Книга путешествия. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1979.

Образ «женщины в белом» быличках о начале войны

Вестником скорых военных действий иногда выступает незнакомая женщина (нагая; в белом платье; в нижнем белье; в прозрачной одежде; закутанная в простыню), словно пришедшая из будущего, объясняющая свой странный вид тем, что у нее все отняли¹. Она неожиданно является шоферу (в более ранних записях – путнику), когда у машины глохнет мотор. «Как любому критическому событию, войне сопутствует мифологическое прогнозирование. <...> Как предвестие войны расценивается видение водителю на дороге женщины в белом»². А образ дороги (пути) оказывается тесно связанным с метафорой жизненного пути, перемещением в пространстве и иногда – во времени. «Дорога – ритуально и сакрально значимый локус, имеющий многозначную семантику и функции. Дорога соотносится с жизненным путем, путем души в загробный мир»³.

Обычно женщина дает водителю поручения, после выполнения/невыполнения которых предсказывает события, касающиеся всего народа: богатый урожай, «как на погибель», который некому будет собирать, и грядущие кровопролития. Как правило, она выражает это иносказательно или показывает ряд предметов, символику которых сама и объясняет. Свою наготу женщина порой объясняет тем, что все отняли враги. Нередко просит купить ей платье или ткань на платье⁴, материю черного и белого цвета⁵. Белый цвет одеяния незнакомки является «символом смерти и причастности к потустороннему миру, миру мертвых»⁶. У незнакомки могут появиться платки разных цветов: черный – к войне, желтый – к урожаю, красный – к крови⁷.

В целом, «призрачная белая фигура в народных поверьях, быличках, рассказах являлась обычно персонификацией судьбы, а порой и самой смерти. “Предвестник в белом” являлся одним из самых популярных персонажей народных поверий, особенно в XIX–XX вв.»⁸.

Несчастья происходят как с видевшим существо из иного мира (или его семьей), так и с согражданами этого человека (он словно берет на себя ответственность за начало войны). В мировом фольклоре можно выделить два типа призраков, предсказывающих войну: женщина (дама в белом, русалка), мужчина (призрак Карла в Чехии, Павла I в России).

Не всегда в быличках указывается одежда незнакомки (зачастую кажущейся нищенкой или юродивой). Иногда рассказчику важнее назвать возраст предсказательницы. В то же время старуха выполняет те же функции, которыми в большинстве текстов наделена женщина в белом⁹.

Образ «женщины в белом» трактуется неоднозначно. В целом в народном сознании он ассоциируется со смертью, бродившей по деревням (эта версия отражена в повести В.М. Шукшина «Живет такой парень» и ее экранизации 1964 г.). Бабка Марфа говорит, что в облике нагой женщины людям является ищущая себе саван смерть. *«Это же смерть по земле ходила – саван себе искала. Вот вскоре после этого и война началась»*¹⁰. В такую интерпретацию не хочет верить молодежь, живущая в послевоенные годы: *«Это не смерть была, это любовь по земле ходит»*¹¹, поскольку белый цвет также вызывает ассоциации с подвенечным платьем невесты: *«А зачем тебе белое-то. Ты что, замуж вы...»*¹². В литературных источниках может быть оригинальная авторская версия, связанная с цветовым кодом (в русской культуре любовь была бы передана через символику красного цвета). В то же время писатель воспроизводит записанную в разных регионах легенду-быличку в ее типичном виде.

Является страшная незнакомка и во сне. Женщину в белом одеянии, идущую босиком по снегу, видели те, чьи мужья погибли на фронте. Это стало причиной поверья о встрече со смертью, а также связано с тем, что «некоторым славянским народам белый известен как цвет траура»¹³.

В Европе «образ женщины» в белом может ассоциироваться с болезнями, вызывавшими эпидемии. «Представляется, что сюжет про голую (в белом, оборванную) женщину, которая просит шофера привезти ей одежду, а затем предсказывает гибель, генетически связан с широко распространенным западноевропейским сюжетом об антропоморфном духе болезни – чуме, лихорадке, оспе, коровьей смерти – через близкие русским восточно- и южнославянские варианты, известные в записях XIX в.»¹⁴

Кроме того, образ оказался связан и с Богородицей (возможно, на основании белого – непорочного – цвета одежды), о которой забыли, поэтому война мыслится как наказание за безбожие. Также «по верованиям крестьян, болезни иногда ходят по миру в облике худых бледных женщин в белых и красных одеждах; они насылают разные недуги

и даже эпидемии»¹⁵. В устах носителей традиции женщина в белом получала различную интерпретацию. В середине XX в. она могла быть истолкована как сошедшая с небес Богородица, в рассказах о войне встречается в виде старушки в белом, спасающей бойца.

Образ незнакомки может быть заменен образом старца – святого. Такой вывод логично сделать на основании анализа ряда сюжетов о предсказаниях старичка или старушки. Появляются рассказы о помощи незнакомки. Например, женщина в белом в вещем сне предупреждает солдата об опасности, появляется на краю обрыва перед автобусом, везущим в эвакуацию детей. Иногда рассказчики загадочную незнакомку могут назвать русалкой, что соответствует их представлению о русалке как женщине в белой рубахе с длинными распущенными волосами, умеющей летать¹⁶.

Логичнее всего рассматривать генезис этого образа в соответствии с традициями народной демонологии. Следует вспомнить об индоевропейском персонаже Албасты, чье появление предвещает беду. «Албасты мыслится как в антропоморфном, так и зооморфном образе. Первый, несомненно, доминирует»¹⁷. Албасты «в мифологии многих среднеазиатских народов – злой водный демон. Его обычно представляют в облике уродливой женщины, которая может принимать образы животных и даже неодушевленных предметов. С помощью вредоносной магии она насылает на людей болезни, ночные кошмары, приносит несчастья роженицам и новорожденным. Албасты нередко предстает перед людьми на берегу расчесывающей гребнем волосы. Согласно поверью, завладев гребнем, человек может заставить Албасты служить ему»¹⁸.

Сущность древней богини, некогда являвшейся людям перед получением ими шаманского дара, становится размытой. И с течением времени появление Албасты (с вариациями в ее облике) трактуется людьми уже в ином религиозном ключе – не языческом, а христианском. За счет этого в народном сознании происходит сближение образа нагой женщины или женщины в белой (прозрачной) одежде, старушки в белом платке или монашеском одеянии и Богородицы. Инфернальный белый цвет одежды (ассоциирующийся с саваном, смертью, духами и загробным миром) заменяется со временем христианской символикой непорочности, святости, чистоты, возвышенности. Это связано и с тем, что «святые, ангелы и сам Господь являлись людям облаченными в белые, как бы сияющие одежды»¹⁹.

В «Указателе сюжетов-мотивов быличек и бывальщин» образ «женщины в белом» вошел в группу вестников судьбы: «Женщина в белом (в красном) предсказывает войну, голод... Человек в белом (женщина в черной шали, собака) предвещает болезнь, смерть...»²⁰. В то же время оказывается, что «фигуры в белом» «могли являться и просто к переменам, порой и к неожиданной радости, а иногда и без особой причины»²¹.

Можно говорить и о трансгендерной версии: путнику перед войной является мужчина в белом (либо голый) и просит принести лапти²². Порой функции вестника берет на себя тощий волк, предсказывающий после выполнения его просьбы (накинуть красный платок) конец войны²³. Аналогично в ряде сюжетов о предсказаниях старушки в белом (чей образ трактуется как образ Богородицы или святой, позже узнаваемой на иконе), чудесной помощи, оказанной герою, ее заменяет старец (чаще всего идентифицируемый как Николай Угодник).

Сходным образом старец мог предсказывать бедствия в послевоенные годы: *«Пошла я в Узкое в сельсовет. У меня с собой не было ни денег, ничего не было. Иду, значит, и тут дедушка из куста выходит и говорит: “Дочечка, дай мне хлеба”. Я ему подаю буханку, а еще у меня было полбуханки. А он говорит: “Знаешь, че, пусть тебе целый будет, а мне полбуханки”. Он был оборванный, ошипанный, с кандалами на ногах. Ну, я хлеб отдала, а он сказал, что в нынешнем году одна молодежь сильно будет от грозы погибать. Глянула, где он – и нету. Ну, похож он на Николая Угодника был. Это все было на самом деле со мной, не во сне»*²⁴.

Функции женщины в белом одеянии и старушки в белом платке кардинально отличаются (у первой это предсказание неотвратимого бедствия, что сродни кликушеству; у второй – предупреждение, помощь). Женщина в белом появляется перед грядущими масштабными бедами, а старушка чаще связана с судьбой конкретного человека или группы людей (находящихся на поле боя, заблудившихся, идущих по минному полю и т. п.). Так, женщина в белом показалась советским шоферам, увозившим детей в эвакуацию, и они остановились на краю обрыва²⁵. К тому же, по мнению многих верующих людей и священнослужителей, если незнакомец (незнакомка) не представляется, это может быть бес, спасающий тело, но губящий душу. Как правило, женщина в белом является мужчине.

Кроме того, образ «женщины в белом» может быть связан с существованием неупокоенной души: «*Неупокоенные души*». Такие, по мифам, ходят возле крепостной стены в Смоленске, где много воинских смертей. Как правило, из призраков предсказывают войну старые женщины или погибшие солдаты. Насчет молодой и пожилой женщин. Молодая – это как бы дух, связанный с любовной темой, поэтому она охраняет бойцов. Возможно, образ потерявшей возлюбленного женщины. Пожилая женщина – мать, у которой гибли близкие. Воин – сам погибший, т. е. охраняющий воинство. Не факт, что **женщина в белом** всегда предсказывает войну. Это ведь личная смерть. Белое – как саван, рубаха. Женщины на войне традиционно не гибли, или гибли немногие»²⁶.

Также в фольклоре известен образ Белой бабы (Белой девки, Белой женщины) – носительницы болезни, духа судьбы, предвестницы несчастья, олицетворяющей образ смерти (имеющей особый масштаб во время войны). В белом показываются людям три бессмертные сестры *суденицы*; а также *полудница* и (или) *ржаница*. Полудницы – «полевые духи в славянской мифологии. Они олицетворяли “солнечный удар”. Полудница появлялась или в виде девушки в белой одежде, или в виде взлохмаченной старухи. Чаще всего полудница появляется во ржи в полуденное время и наказывает тех, кто работает в час отдыха, поэтому ее называют еще “ржаница”. Полудница может похитить ребенка. Маленьких детей она заманивает в рожь, откуда они долго не могут выбраться. Полудница любит плясать. У русского народа полудницы отождествлялись с русалками»²⁷. В связи с уходом из живого бытования текстов об этих персонажах в ряде говоров эти тексты вошли во фразеологию: *Скажут: как полудница – она такая неряха, неряшлива, все шляется*²⁸.

Белые дамы в фольклоре германских народов выводят на дорогу заплутавших путников. В то же время неподалеку от немецкого городка Деггендорф незнакомка в белом может заманивать путников в тоннель, где они попадают под поезд. В бытующей на севере Франции легенде белые дамы (феи) подстерегают одиноких путников у мостов после наступления темноты и просят потанцевать. Если человек соглашается, то проходит своего рода испытание, и после танца его отпускают²⁹. В случае отказа мужчина погибает.

Вероятно, женщина в белом связана и с другими страшными женщинами, такими как Банши из ирландского фольклора или как персо-

наж японского фольклора «снежная женщина» Юки-онна. Так, оплакивающую кончину представителей знатного рода Банши «можно сравнить с германскими и шведскими преданиями об Ahnfrau (“прародительнице”), женщине-предке, которая является в белых одеждах (weibe Frau – «женщина в белом»), когда умирает кто-нибудь в определенных аристократических семьях. Возможно, есть соответствие и с древнеисландским женским образом fylgja – духа-хранителя семьи, который особенно связан с женщиной, главой дома, и иногда является, когда кто-то умирает»³⁰. Образ «женщины в белом» может быть отражен и в языке, например, во многих областях Японии конструкции «умереть насильственной смертью» и «жениться на юки-онна» синонимичны³¹.

В современном городском фольклоре в легендах, быличках и страшилках женщина в белом предстает в образе призрака, духа или привидения – существа из иного мира («попутчица-призрак», мстящий фантом), которое появляется на дорогах Европы и Америки и порой становится причиной гибели автомобилистов. Обретает романтический ореол образ погибшей в автокатастрофе накануне свадьбы девушки в подвенечном платье. Наоборот, Белая Леди ненавидит мужчин и мстит за пропавшую дочь; а самоубийца Плакальщица, утопившая своих детей ради неверного возлюбленного, является путникам в тумане, предсказывая смерть (при этом сама никогда не убивает)³², в связи с чем появляются так называемые легенды «об исчезающем автостоппике» (попросившая водителя подвезти ее незнакомка растворяется в воздухе, как правило, когда машина подъезжает к кладбищу)³³. В то же время в некоторых случаях согласившиеся подвезти девушку в белом «оказывались у старого пустующего дома в безлюдном месте и могли уже не беспокоиться о возвращении домой»³⁴. Образ мистического существа в белом популярен и в субкультурной среде (легенды о Белом Спелеологе; легенда о спасающем в экстренной ситуации Белом Парашютисте; о превращающейся в скелет в саване белой женщине из пионерского лагерного фольклора)³⁵.

Кстати, в современном городском фольклоре, а также в легендах, связанных с образами женщин в белом не в русской культуре, в незнакомом нередко влюблялись мужчины (Юки-онна даже могла стать женой человека и исчезнуть, после того как он проболтался ей же о встрече с ней)³⁶.

Образ «белой женщины» может быть одновременно связан как с военным временем, так и с фольклором пионерских лагерей. Например, история о ходившей в белом монашке, убитой немцами в годы Великой Отечественной войны (которая в образе безглазого призрака являлась детям в оздоровительном лагере) и убивающей не оказывающих ей почтения ребят³⁷. Здесь военное время оказывается фоном для традиционных детских страшилок.

О современной интерпретации этого персонажа уместно говорить в связи с появлением образа «женщины в белом» в фольклоре поисковиков. Незнакомка может просить подвезти, она появляется на месте гибели солдат или там, где находятся боеприпасы. Женщина в белом может показаться на краю оврага и заманить в него человека или, наоборот, заставить отойти, что зависит от поступков человека: *«Я писала о том, как ездили за еловым лапником и встретили женщину, у которой под белой одеждой угадывались сапоги не по размеру. Ее вид настолько напугал водителя, что он отказался возвращаться в город той дорогой, а весной на том месте, где она голосовала, была найдена кучка взрывоопасных предметов (не буду уточнять: сданы и уничтожены нашими правоохранителями в тот же день)»*³⁸.

Иногда интерпретация образа в военные и послевоенные годы совпадает: *«И полно историй, как женщина в белом выводила из леса на торную тропу и исчезала. С самой такое было, когда было мне лет 6. Женщина издали сделала мне знак идти за ней из болота, и я шла след в след, только в нескольких шагах от меня женщина как бы посторонилась, давая мне пройти, но куда девалась – совершенно непонятно: лес просматривался далеко, сухая тропа была под ногами, а ее не было. И звали, и искали – ничего. Народ говорит, что это Богородица»*³⁹.

Представители поколения, пережившего Великую Отечественную войну, являющиеся носителями традиционной культуры, как правило, Богородицу представляют в образе женщины в белой одежде или фате: *«Был у меня случай плохой. А я и говорю: “Божья Мать, приснися мне во сне”. Вот присыпается она мне во сне: женщина в фате идет прямо ко мне и говорит: “Не бойся, не бойся, ничего тебе не будет”. Вот она и подсказала. Все у меня хорошо стало»*⁴⁰. В православной традиции белый цвет оказывается наиболее близким по семантике к знаменующему сияние божественной славы золотому. Он

выражает трансцендентность (неотмирность) и является символом чистоты, непорочности, причастности к Божьему миру.

Реже так же описывают русалку, явившуюся перед войной: *«В длинной рубаше в холщовой, в белой. Вот. Волос распущенный. Раскрытая. Босая. И рукав вот такой»*⁴¹. Это связано с приметой о том, что лешие и русалки показываются людям перед большими бедствиями.

Сами поисковики образ интерпретируют не только как явление Богородицы или судьбы, но и как появление духа убитой фашистами девушки.

Образ «женщины в белом» появляется в легендах, связанных с тем или иным населенным пунктом и отражающих страшную судьбу его жительницы. Например, в легенде о подземных лабиринтах Александровской лавры в Петербурге речь идет о женщине, похоронившей во время эпидемии семерых сыновей и главу семейства: *«Неутешная вдова соорудила большую подземную усыпальницу и, не желая расставаться с детьми и мужем, поселилась в склепе. А вскоре и сама скончалась. По свидетельству очевидцев, ее душа не раз являлась в Митрополичьем саду в образе женщины в белом»*⁴². Подобные сюжеты оказываются связанными с традиционными, прежде всего – темой смерти, мотивом появления существа из иного мира.

С быличками о встрече с женщиной в белом перед войной или другим бедствием рассмотренные нами сюжеты объединены образом незнакомки, дорогой и страшными предсказаниями. В то же время нарративы, связанные с вестью о войне, следует рассматривать отдельно, ибо в них есть набор определенных (незначительно варьирующих) предметов-символов, а женщина в белом приносит страшную весть, касающуюся не только встретивших ее путников, но и всего народа (голод, война).

¹ Балашова А.Ф. Образ женщины в белом в сюжетах современных быличек: происхождение и функции // Материалы Международного молодежного научного форума «Ломоносов-2012». М., 2012.

² Разумова И.А. Семейные военные рассказы // Фольклор Великой Отечественной войны: Сборник научных трудов / 60-летию Победы в Великой Отечественной войне посвящается / под ред. О.Е. Лебедевой и М.В. Строганова. Тверь, 2005. С. 83.

³ Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1995. С. 124.

- ⁴ Фольклорные записи 1945 года из Брянской области. Публикация и комментарии О.В. Беловой // Живая старина. 2005. № 2. С. 13–15.
- ⁵ Смит С. Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 293.
- ⁶ Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии. М., 2003. С. 67.
- ⁷ Спустя полвека. Народные рассказы о Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. // сост. В.Н. Бекетова. Курган, 1994. С. 8–9.
- ⁸ Шапарова Н.С. Указ соч. С. 67.
- ⁹ Знамение // Страшные истории. <http://4stor.ru/histori-for-life/9435-znamenie.html>. (дата обращения: 01.03.2016).
- ¹⁰ Шукшин В.М. Живет такой парень / Шукшин В.М. Собрание сочинений. В 5-ти томах. Т. 3. Екатеринбург, 1992. С. 30.
- ¹¹ Там же. С. 47.
- ¹² Там же. С. 30.
- ¹³ Живица Е.Ю. Русская традиция толкования снов // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 160.
- ¹⁴ Петров Н.В. Как баба в белом войну предсказала: эсхатологические настроения в СССР // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / сост. А. Архипова. М., 2013. С. 194.
- ¹⁵ Шапарова Н.С. Указ соч. С. 67.
- ¹⁶ Полевые материалы автора (ПМА). Гурова (Савкина) Зинаида Яковлевна из д. Садовиче Куйбышевского р-на Калужской обл., 1924 г.р., 6 классов образования. Живет в п. Бетлица. Запись 2008 г.
- ¹⁷ Дыренкова Н.П. Албасты в религиозных представлениях и фольклоре туруецких племен // Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 231.
- ¹⁸ Посева И.Н., Капустин Н.С., Кирсанова О.Т., Тахтамышев В.Г. Мифологический словарь. Ростов-на Дону, 1997. С. 22.
- ¹⁹ Шапарова Н.С. Указ соч. С. 67.
- ²⁰ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 320.
- ²¹ Шапарова Н.С. Указ соч. С. 67.
- ²² Смит С. Указ. соч. С. 293.
- ²³ Фольклорные записи 1945 года... С. 15.
- ²⁴ Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ (АКФ). Мазуревская Анна Владимировна, д. Ракитная Знаменского р-на Орловской обл., 1938 г. р. Запись 1999 г.
- ²⁵ Живой в помощи Вышнего («Непридуманные рассказы») / сост. Волкова Е. // Славянка. 2005. № 3. С. 30–31.
- ²⁶ ПМА. Кузина Наталья Владимировна, психолог. Смоленск.

- ²⁷ Лосева И.Н., Капустин Н.С., Курсанова О.Т., Тахтамышев В.Г. Указ соч. С. 412.
- ²⁸ ПМА. Кокорина Зинаида Анисимовна, 1944 г. р. 8 классов., д. Кушкопала Пинежского р-на Архангельской обл. Запись 2012 г.
- ²⁹ Городские легенды Америки. <http://americanlegends.livejournal.com/33995.html> (дата обращения: 20.12. 2012).
- ³⁰ Лайсфит П., Михайлова Т.А. Банши: фольклор и мифология Ирландии. М., 2007. С. 27.
- ³¹ Японский фольклор: Юки-онна (Снежная женщина). <http://misalina.beon.ru/31924-738-japonskii-fol-klor-juki-onna-snezhnaja-zhenschina.shtml> (дата обращения: 17.01.2012).
- ³² Городские легенды Америки...
- ³³ Вампиромания. <http://www.vampiromania.ru/blog/yana/zhenshchina-v-belom> (дата обращения: 12. 02. 2012).
- ³⁴ Supernatural. http://supernatural-nok.narod.ru/bestiarii_ot_vinchesterov/zhenschina_v_belom/ (дата обращения: 16. 02. 2012).
- ³⁵ Городские легенды Америки...
- ³⁶ Японский фольклор...
- ³⁷ Белая монашка // Страшные истории. <http://4stor.ru/lager/8244-belaya-monashka.html> (дата обращения: 08.03.2016).
- ³⁸ ПМА. Кузьмина Ирина Викторовна, 1975 г. р. Старая Русса. Поисковый отряд «Гвардия-шкраб» (Новгород).
- ³⁹ ПМА. Она же.
- ⁴⁰ АКФ. Софронова Мария Васильевна, 1922 г. р., д. Ракитная Знаменского района Орловской области. Запись 1999 г.
- ⁴¹ ПМА. Гурова (Савкина) Зинаида Яковлевна из д. Садовище Куйбышевского р-на Калужской обл., 1924 г. р., 6 классов образования. Живет в п. Бетлица. Запись 2008 г.
- ⁴² Туйск Ю. В лабиринтах лавры // Чудеса и приключения. 2013. № 4. С. 40–43.

Список литературы

- Supernatural. http://supernatural-nok.narod.ru/bestiarii_ot_vinchesterov/zhenschina_v_belom/
- Балашова А.Ф. Образ женщины в белом в сюжетах современных быличек: происхождение и функции // Материалы Международного молодежного научного форума «Ломоносов-2012». М., 2012.
- Белая монашка // Страшные истории. <http://4stor.ru/lager/8244-belaya-monashka.html>

- Вампиромания. <http://www.vampiromania.ru/blog/yana/zhenshchina-v-belom>
- Городские легенды Америки.
<http://americanlegends.livejournal.com/33995.html>
- Дыренкова Н.П. Албасты в религиозных представлениях и фольклоре турецких племен // Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы. СПб., 2012. С. 230–244.
- Живица Е.Ю. Русская традиция толкования снов // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 158–166.
- Живой в помощи Вышняго («Непридуманные рассказы») / сост. Волкова Е. // Славянка. 2005. № 3. С. 30–31.
- Знамение // Страшные истории. <http://4stor.ru/histori-for-life/9435-znamenie.html>
- Лайсафт П., Михайлова Т.А. Банши: фольклор и мифология Ирландии. М., 2007.
- Лосева И.Н., Капустин Н.С., Курсанова О.Т., Тахтамышев В.Г. Мифологический словарь. Ростов-на Дону, 1997.
- Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Петров Н.В. Как баба в белом войну предсказала: эсхатологические настроения в СССР // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / сост. А. Архипова. М., 2013. С. 188–199.
- Разумова И.А. Семейные военные рассказы // Фольклор Великой Отечественной войны: Сборник научных трудов / 60-летию Победы в Великой Отечественной войне посвящается / под ред. О.Е. Лебедевой и М.В. Строганова. Тверь, 2005.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1995.
- Смит С. Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 280–307.
- Спустя полвека. Народные рассказы о Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. // сост. В.Н. Бекетова. Курган, 1994.
- Туйск Ю. В лабиринтах лавры // Чудеса и приключения. 2013. № 4. С. 40–43.
- Фольклорные записи 1945 года из Брянской области. Публикация и комментарии О.В. Беловой // Живая старина. 2005. № 2. С. 13–15.

Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии. М., 2003.

Шукшин В.М. Живет такой парень / Шукшин В.М. Собрание сочинений. В 5-ти томах. Т. 3. Екатеринбург, 1992.

Японский фольклор: Юки-онна (Снежная женщина).

<http://misalina.beon.ru/31924-738-japonskii-fol-klor-juki-onna-snezhnaja-zhenschina.shtml>

Гастрономическая журналистика как форма репрезентации традиционных культур в современном мире

Гастрономия является сферой жизни, которая актуализирует связь человека с пищей и культурой, рассматривая его как носителя традиционной культуры. Целью исследования является анализ гастрономической журналистики как формы репрезентации традиционной культуры современного мира. Для реализации данной цели было поставлено несколько задач:

1. Изучить гастрономический контент современной журнальной периодики;
2. Выявить этнографический компонент в журнальных публикациях;
3. Определить предмет публикаций географической тематики.
4. Составить классификацию этнографической специфики на основании гастрономической тематики медиатекстов.

Ключевым понятием данной темы является термин гастрономия, которую вслед за культурологом М.В. Капкан мы понимаем как «систему правил, предписаний, образцов, определяющий способ приготовления пищи, набор принятых в данной культуре продуктов и их сочетаний, практики потребления пищи, а также рефлексию над вышеперечисленными феноменами»¹. Изучается включенность понятия гастрономии в культурологический аспект и выясняется, как гастрономическая журналистика помогает репрезентировать традиционные культуры в современном мире.

В основе гастрономии находится концепт еды, который представляет интерес с этнографической точки зрения. Кухня некоторых стран мира включается в Нематериальное культурное наследие ЮНЕСКО, что свидетельствует о том, что ей под силу выполнять такие же функции репрезентации образа народа, как и материальным предметам культуры. Например, японская кухня в целом является таким наследием, в некоторых же культурах в наследие ЮНЕСКО включается именно блюдо, например, узбекский плов.

Эмпирический материал исследования базируется на основе печатных периодических изданий современной России, которые отражают гастрономическую тему, и представлен жанрами: общественно-политические, деловые, глянцевого мужские и женские журналы, спе-

специализированные (гастрономические), географические, трэвел-журналы. Были отобраны журналы, которые рассматривают эту тему в этнографическом контексте.

Теоретическую базу исследования составляют как работы медиа-исследователей Е.Л. Вартановой, И.Н. Блохина, А.А. Грабельникова, А.А. Тертычного, Е.К. Ревы, так и труды этнологов С.А. Арутюнова, В.А. Тишкова, культуролога М.В. Капкан.

Наш исследовательский интерес обращен к ключевому термину традиционной культуры – традиции, которая определяется как образ жизни, система ценностей, устные традиции, нормы и правила общения и поведения, верования, обычаи, обряды, празднества².

Рассмотрев материалы, содержащие гастрономическую тему, мы выявили, что не все журналы, отражающие это тематическое направление, имеют этнографическую ценность. Система печатных изданий представлена разными сегментами. Так, в деловых изданиях гастрономический интерес связан с синтезом еды и современных hi-tech технологий и внедрения бизнес-моделей для открытия ресторанного бизнеса. Этнографический компонент в таких типах СМИ почти отсутствует, уступая место социологическому. Глянцевые мужские издания в материалах на гастрономическую тему ориентированы на представление современного мужчины в антропологическом контексте: стремящегося к успеху, сильного и желающего покорить сердце современной независимой девушки.

В остальных типах журналов: глянцевых женских («Tatler»), общественно-политических («Огонек» и «Русский репортер»), географических («Вокруг света» и «National Geographic»), трэвел-изданиях («National Geographic Traveler» и «GQ Traveler»), специализированных (гастрономических) изданиях («Гастрономъ»), гастрономическая тема рассматривается в этнографическом аспекте.

Отметим, что все материалы делятся на два типа:

1) в объективе журналиста находится гастрономическая тема, чаще всего через изложение рецепта приготовления блюда, описания его истории и правил вкушания;

2) гастрономическая тема представляется лишь как фрагмент медиатекста, посвященного туристическому маршруту, достопримечательностям и жизни народа.

Важным является то, что в рамках исследования трудно выделить рассмотрение журналистами какого-нибудь одного или группы наро-

дов. Интерес изданий широк, варьируется от номера к номеру, причем в номере рассматривается не один народ, а, как правило, пять или шесть. Нами выявлено, что за период с января по декабрь 2018 г. вышло 72 периодических издания, содержащих материалы на гастрономическую тему и имеющих этнографический компонент.

В рассматриваемых журналах представлена информация о 41 этнониме (материалы или посвящены народам полностью, или касаются их жизнеописания в связи с рассмотрением туристического места) в текстах, отражающих гастрономическую тему в этнографическом контексте: русские (8 материалов), грузины, азербайджанцы, ненцы, французы (4 материала), бельгийцы, тайцы, греки, умбры, уйгуры, кубинцы, итальянцы (2), ирландцы, китайцы, австрийцы, армяне (2), удмурты, японцы (3), бахрейнцы, исландцы, турки, марокканцы, англичане, американцы, евреи (4), баски, папуасы, греки, чехи, инки, перуанцы, гавайцы, узбеки, ямпара, киргизы, испанцы, сербы, венгры, оманцы, индейцы, голландцы. Как правило, каждому этнониму уделяется внимание в одном материале, однако есть те, которые представлены более часто: русские – в восьми медиатекстах, евреи и французы – в четырех, японцы – в трех, итальянцы и армяне – в двух.

Изучение методом контент-анализа публикаций на гастрономическую тему, имеющих этнографическую ценность, позволяет выявить, как отражается традиционная культура. Медиатексты сообщают о следующих аспектах:

– главном блюде народа и продуктах питания, составляющих основу кулинарных предпочтений народа: «Каждый год примерно пятнадцать тысяч баранов ураганом уносит в океан. Потом их, просоленных, выбрасывает на берег. Жаркое из такого барана считается самым большим деликатесом... Осенью все жители Фарер уходят в горы собирать своих блудных баранов. Разделанное мясо сушится в специальных сараях несколько месяцев. Обдуваемое солеными ветрами, оно проходит процесс натуральной ферментации. Сотни лет жители островов консервировали баранину таким способом, не подозревая, что в XXI в. ферментация станет одним из самых главных трендов мировой кулинарии»³. «Сейчас нам предстоит... гастрономический тур по рынку ... между точками с уникальными гастрономическими предложениями: лучший фалафель, классический форшмак, свежайший цимес, хала, праздничный креплах, десятки сортов хумуса и, конечно же, маца»⁴. «Традиционные блюда – поросенок или дикий кабан калуа, запе-

ченный в земляной печи; пой – пюре сиреневого цвета из клубней таро; локо-моко — рис, накрытый мясной котлетой, залитой яйцом. Традиционные напитки – гавайский кофе, вино из ананасов»⁵;

– об особенностях национального характера. В материале журнала «Гастрономъ» о том, почему Кострома, русский город, привлекательна с туристической точки зрения, предлагается обзор ресторанов, в рамках которого есть указание на традиционные особенности празднования у русского народа «гуляют широко и громко – по-русски»⁶. «Гавайцы не охотятся ради удовольствия и не рыбачат из спортивного интереса. Люди – такие же участники круговорота природы, как и животные, растения, воздух, вода, земля и солнце. Когда нам нужна пища или натуральные лекарства, мы берем у мира ровно столько, сколько необходимо»⁷;

– о правилах употребления блюда, сервировке стола и гастрономическом этикете: «На кухне уже разложена по тарелкам еда – строго по количеству гостей: сиреневый хлеб из таро, салат из нарезанного кубиками тунца, батата и огурцов, кокосовый пудинг с бананами и ананасами»⁸. «Войдя в заведение, обратите внимание на официанта: если он держит тарелку, вам нужно указать ему на выбранные закуски (кстати, официант может унести вашу тарелку на кухню, где закуску дополняют еще несколькими элементами или разогреют); если же тарелку для пинчос вы должны брать сами, смело кладите на нее понравившиеся бутерброды со стойки»⁹. «Если вы решите отправиться в Японии в традиционную закусочную тэмпура, запомните несколько важных правил поведения. Пиалу с соусом для тэмпуры всегда берут левой рукой и держат на уровне груди. Ассорти из тэмпуры следует есть, начиная с более легких видов, например с овощей, постепенно переходя к морепродуктам и рыбе. На тарелке нужно сохранять порядок и гармонию. Не накалывайте тэмпуру на палочки и не зажимайте палочки в кулаке – подобный жест могут воспринять как угрозу. Если вы положите палочки на стол острыми концами влево, это будет означать, что вы закончили трапезу»¹⁰;

– о межгендерном взаимодействии: «Хотя на кухне у уйгуров хозяйничают женщины, приготовление лагмана – дело мужское. Потому что это тяжелый физический труд, требующий и силы, и выносливости»¹¹. «Присутствие женщин в кулинарных клубах строго запрещалось. Даже в наши дни такие клубы остаются закрытыми учреждениями – в некоторые из них, в отличие от ресторанов и баров, дамам и туристам вход закрыт. Традиция “ходить по пинчос” тоже изначально

чисто мужская история»¹². «С давних времен батат у нас выращивают женщины, и больше половины его урожая идет на прокорм свиньям. А бананами и сахарным тростником занимаются мужчины — женщины с этим не справились бы»¹³;

— об обусловленности кулинарных традиций географическими, климатическими особенностями жизни народа и его основным родом деятельности. «Практически все население занято добычей рыбы. Здесь ловят треску, сельдь, лосося, палтуса, тунца. Одна из местных кулинарных достопримечательностей — китовое мясо. Сезон охоты на китов — в сентябре, на нее по древней традиции выходят всем островом. Потом китовое мясо засаливают, сушат и едят весь год (не самая изысканная пища, которую я пробовал в своей жизни, но многим нравится). Однако вернемся к нашим баранам. Они пасутся на лугах, но некоторые особо упрямые экземпляры убегают в горы, несмотря на расставленные повсюду изгороди»¹⁴. «Кабана добыл на охоте сын Ипо, рыбу привезли с рынка города Вайлуку, фрукты прибыли с одной из плантаций острова Мауи»¹⁵;

— об этнокультурных ценностях народа: «Человек не должен отказывать себе в еде и питье. Наша задача — жить “по алоха”, то есть наслаждаться тем, что дает мир, — говорит матушка Ипо и ставит на стол несколько бутылок золотистого ананасового вина и блюдо с фруктами»¹⁶. «Кисломолочный мацун — основа тан-апуре, в которую обязательно добавляют муку и пшеницу, главные составляющие рациона армян с древних времен и еще один символ гостеприимства. И наконец, яйцо — тоже обязательный ингредиент супа спас — символ возрождения жизни и благополучия: о лоб быка разбивали свежее яйцо перед началом пахоты, ожидая богатый урожай»¹⁷;

— о ритуалах и обычаях: «Обычай заглянуть в бар перед ужином и пропустить бокальчик сидра или вина чаколи из зеленого винограда в компании друзей, закусив выпивку парой пинчос, стал особенно популярным у басков в первой половине XX века благодаря диктатору Франко. В 1940 году по его приказу время во всей Испании (часть исторического региона Страна Басков находится на ее территории) перенесли на час вперед, но жители решили не отказываться от своих привычек. Теперь испанцы ужинают позже всех европейцев, не раньше девяти вечера»¹⁸. «Когда приключаются природные напасти: наводнения, засухи, землетрясения, — мы понимаем, что пришло время посвящать Небожителям пир. Эти пиры, ялю, происходят возле муж-

ских домов. Женщина может взять с ялю домой немного еды, но пировать вместе с мужчинами ей нельзя. Иначе высшие силы нашьют на нее порчу: будет впредь рожать одних уродцев»¹⁹. «Испокон веков турки встречались в кофейнях не только взбодриться после рабочего дня, ну, и пообщаться с друзьями, узнать свежие новости, обсудить последние сплетни – без этого... 500-летнего ритуала трудно представить себе жизнь и в современной Турции»²⁰;

– о праздниках: «Раз в год перуанцы едят голову Хуана, жгут костры и танцуют вокруг пальмы. В день праздника посещают церковь и едят хуане – завернутый в широкий лист шар из риса с курицей, символизирующий отрубленную голову святого. В Перу в день зимнего солнцестояния проходит праздник в честь святого Хуана (Иоанна Крестителя)»²¹;

– о сувенирной продукции народа. Этот аспект функционирования выделяем на основе существования в трэвел-журналах рубрики «Сувениры», которая сопровождает материалы, рассказывающие о туристическом месте и его достопримечательностях. Среди сувениров находятся и продукты питания, знаковые для народа, проживающего в описанной местности.

Нередко в одном материале совмещается несколько способов репрезентации культуры народа. Рассказывая о гавайских традициях, журналист издания «Вокруг света» в репортажной манере описывает процесс запекания дикого кабана для традиционной вечеринки с танцами и гавайскими блюдами²². В данном фрагменте находит отражение комплексная репрезентация традиционной культуры народа. Описываются и ингредиенты, выбор которых обусловлен местоположением острова, и манера вкушания еды и сервировки стола, и осмысление процесса питания, а также то, какое глубинное значение еда имеет для народа, как в ней отражаются его ценности.

Таким образом, гастрономическая журналистика является формой репрезентации традиционной культуры, так как связана с представлением идей народа и осмысления выбора ингредиентов и способов приготовления пищи. Гастрономическая журналистика отражает тот или иной аспект в зависимости от типа издания и задач автора, выбирая блюдо главным предметом размышления или описание жизни народа или ресторана традиционной кухни, в рамках которого уделяется внимание и еде. Медиатекст, имеющий потенциал для репрезентации традиционной культуры, выполняет культууроформирующую функцию, которая совмещается с познавательной.

- ¹ *Капкан М.В.* Феномен гастрономической культуры: специфика форм репрезентации (на примере России XIX–XX веков). Автореф. дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 2010. С. 35.
- ² *Егеле Л.Ю.* Традиционная культура: основные подходы к исследованию // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2014. № 29–2. С. 45.
- ³ *Раппопорт А.* Унесенные ветром // Tatler. 2018. № 10(22). С. 122.
- ⁴ *Сидоров К.* Большое путешествие: еврейские анекдоты // Вокруг света. 2018. № 5 (2932). С. 53–64.
- ⁵ *Фиеста Сан-Хуан в Перу* // Вокруг света. 2018. № 6(2933). С. 73–74.
- ⁶ *Захарова О.* Выходные в Костроме // Гастрономъ. 2018. № 10(191). С. 90–94.
- ⁷ *Матвиенко М.* Люди слова: как устроена жизнь гавайцев // Вокруг света. 2018. № 6(2933). С. 65–74.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Князева Е.* Узелок на память // Вокруг света. 2018. № 10(2937). С. 82–84.
- ¹⁰ *Князева Е.* Дело вкуса: наследница иезуитов // Вокруг света. 2018. № 9(2936). С. 83–85.
- ¹¹ *Князева Е.* Растянутое удовольствие // Вокруг света. 2018. № 8(2935). С. 84–86.
- ¹² *Князева Е.* Дуэль на шпажках: национальные закуски страны басков // Вокруг света. 2018. № 5(2932). С. 83–85.
- ¹³ *Брайсон Н.* Голос крови: папуасский домострой // Вокруг света. 2018. № 7(2934). С. 65–75.
- ¹⁴ *Раппопорт А.* Указ. соч.
- ¹⁵ *Брайсон Н.* Указ. соч.
- ¹⁶ *Матвиенко М.* Указ. соч.
- ¹⁷ *Князева Е.* Узелок на память ...
- ¹⁸ *Князева Е.* Дуэль на шпажках ...
- ¹⁹ *Брайсон Н.* Указ. соч.
- ²⁰ *Васин И.* Исполнительный лист: нематериальное культурное наследие ЮНЕСКО // National Geographic Traveler. 2018. № 2(64). С. 46–67.
- ²¹ *Фиеста Сан-Хуан в Перу* ...
- ²² *Матвиенко М.* Указ. соч.

Список литературы

- Арутюнов С.А., Рыжакова С.И.* Культурная антропология. М., 2004.
- Брайсон Н.* Голос крови: папуасский домострой // Вокруг света. 2018. № 7(2934). С. 65–75.

- Васин И.* Исполнительный лист: нематериальное культурное наследие ЮНЕСКО // *National Geographic Traveler*. 2018. № 2(64). С. 46–67.
- Егле Л.Ю.* Традиционная культура: основные подходы к исследованию // *Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств*. 2014. № 29–2. С. 43–50.
- Захарова О.* Выходные в Костроме // *Гастрономъ*. 2018. № 10(191). С. 90–94.
- Капкан М.В.* Феномен гастрономической культуры: специфика форм репрезентации (на примере России XIX–XX веков). Автореф. дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург. 2010.
- Капкан М.В., Лихачева Л.С.* Гастрономическая культура: понятие, функции, факторы формирования // *Известия Уральского государственного университета*. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2008. № 55. Вып. 15. С. 34–43.
- Князева Е.* Дело вкуса: наследница иезуитов // *Вокруг света*. 2018. № 9(2936). С. 83–85.
- Князева Е.* Дуэль на шпажках: национальные закуски страны басков // *Вокруг света*. 2018. № 5(2932). С. 83–85.
- Князева Е.* Растянутое удовольствие // *Вокруг света*. 2018. № 8(2935). С. 84–86.
- Князева Е.* Рецепт спасения // *Вокруг света*. 2018. № 6(2933). С. 74–76.
- Князева Е.* Узелок на память // *Вокруг света*. 2018. № 10(2937). С. 82–84.
- Матвиенко М.* Люди слова: как устроена жизнь гавайцев // *Вокруг света*. 2018. № 6 (2933). С. 65–74.
- Раннопорт А.* Унесенные ветром // *Tatler*. 2018. № 10 (22). С. 122.
- Рева Е.К.* Гастрономический медиадискурс в контексте конструирования межкультурных отношений // *Гуманитарный вектор*. 2017. Т. 12. № 5. С. 68–75.
- Сидоров К.* Большое путешествие: еврейские анекдоты // *Вокруг света*. 2018. № 5 (2932). С. 53–64.
- Смирнова О.В.* Типология печатных изданий // *Медиасистема России: учебное пособие для студентов вузов*. М., 2015. С. 43–98.
- Тертычный А.А.* Жанры периодической печати. М., 2000.
- Фиеста Сан-Хуан в Перу* // *Вокруг света*. 2018. № 6(2933). С. 73–74.

**Марийские традиционные моления:
к вопросу о трансформации обряда**

Поволжье – многоконфессиональный и полиэтничный регион. Здесь тесно соприкасаются христианство, ислам и традиционные верования. В данном историко-культурном ареале именно конфессиональная принадлежность (в меньшей степени – языковая) исторически выполняла функцию культурного барьера¹. На территории Поволжья религия играет важную роль в процессе самоидентификации. Для Республики Марий Эл, на территории которой, начиная с 1990-х годов, наблюдается процесс ревитализации традиционной религии, это особенно актуально.

Описаниями традиционных языческих молений изобилует отечественная этнографическая литература «об инородцах», представленная в основном наблюдениями путешественников и местной интеллигенции². Они свидетельствуют о том, что в период до начала XX в. традиционные верования являлись препятствием для осуществления христианизации края, что закономерно повышало интерес к ним. Традиционные моления проводились вплоть до 1930-х годов и прекратились с началом коллективизации³. В 1950-е годы они были официально запрещены, хотя на семейном уровне тайно проводились. В этот период имели место единичные случаи общественных молений⁴.

Процесс возрождения традиционной марийской религии начался с 1990 г. после принятия закона РФ «О свободе совести и вероисповедания» и стал частью региональных тенденций. Этот период отмечен созданием общественных организаций, направленных на развитие язычества («Кугезе мланде», «ошмарий-чимарий»), учреждением Все-марийского религиозного центра. Инициаторами выступали представители местной интеллигенции. В 1991 г. впервые было организовано осеннее моление в Параньгинском районе⁵.

Реконструкция молений во многом носила политический характер, а иерархия религиозных деятелей, возглавивших руководство религиозной жизнью, имела сходство со структурой партийных организаций. При изучении данного явления ряд исследователей склонялся к тому, что «возрождение язычества» носит характер реконструкции⁶, основываясь на том факте, что для установления и выработки норм проведе-

ния молений использовались исторические источники, была проведена работа по унификации обрядов. Развитие марийской традиционной религии достигло кульминации в 2011 г. с выходом в международном журнале GEO статьи «Последние язычники Европы», где давалось описание осеннего моления, что свидетельствует о привлечении внимания широкой общественности к этому явлению⁷.

В этой связи вопрос о классификации современных молений остается дискуссионным: в какой степени можно считать их естественным развитием традиции, каковы привнесенные элементы и каким образом следует оценивать те изменения, которые произошли в обрядовой практике. В июле 2018 г. в д. Шорунжа проводились ежегодные моления *сюрем*, на примере которых можно проследить смысловые и структурные трансформации обряда.

Для решения этой задачи используется комплекс разнотипных источников. Моление конца XIX в. подробно описано в труде Г. Яковлева, священника с. Унжа, в котором отдельная глава посвящена обряду *сюрем* у луговых марийцев⁸. Ценность этого источника заключается, прежде всего, в территориальном совпадении: здесь Г. Яковлев осуществлял свою деятельность и записывал наблюдения (Шорунжа в переводе на русский означает «Старая Уньжа»). В качестве сравнительного материала привлечены описания XIX в., посвященные *сюрем*⁹. Для уточнения этапов трансформации традиции использованы материалы экспедиций Т.А. Крюковой в Моркинский р-н Республики в 1939 и 1959 гг.¹⁰ Они отражают особенности развития религиозной ситуации в советский период. Постсоветский этап (с 1990-х годов) получил осмысление в трудах современных исследователей¹¹. На основании полевых исследований, проведенных в д. Шорунжа Моркинского р-на Марий Эл 12 июля 2018 г., стало возможным проследить этапы изменения обряда и выделить те его стороны, которые сохранили свою самобытность.

Для понимания логики обряда необходимо отдельно охарактеризовать его участников. Среди людей, принявших участие в молении 12 июля 2018 г., можно выделить несколько категорий, стратегии поведения которых обусловлены различной мотивацией.

Первую категорию составляют местные жители, а также жители соседних районов, приезжающие в рощу для принесения жертвы. Для них моления – не только духовный опыт и возможность озвучить свою просьбу высшим силам, но и общий праздник.

Другая категория молящихся – те, кто пришел, изначально придерживаясь иной конфессиональной принадлежности. Под влиянием стихийных обстоятельств, сложных жизненных ситуаций они допускают посещение священной рощи с определенными просьбами – «лишь бы помогло»¹².

Третья категория – люди, которые преследуют иные цели. Есть смысл различать среди них мотивации «рабочего» и «туристического» присутствия, поскольку они определяют несколько разные стратегии поведения. Так, выделяются участники, которые воспринимают моления как очередной этап в программе этнотуризма. Туристы – не единичные, случайные участники данного события. На крупные моления в Республике организуются сборные туристические группы. Среди них многочисленные зарубежные гости из Эстонии, Германии. В то же время выделяется группа участников, которые на молениях занимаются своей профессиональной деятельностью – журналисты, лингвисты, антропологи. Марийские моления активно освещаются прессой, в роще ведется видеосъемка как подготовительного этапа, так и непосредственно молитвы, благодаря чему популярность молений растет.

Обряд *сюрем* в настоящее время не так широко распространен, как осенние и весенние моления, которые в Республике проводятся практически в каждом районе (исключая Горномарийский). Это идет вразрез с традицией прошлого, когда *сюрем* был «самый главный из обрядовых черемисских праздников»¹³. Однако в кусте деревень, куда входит Шорунжа (а также деревни Шлань, Шурго, Паймыр, Ямбатыр, Сапунжа, Муканай), этот праздник отмечается ежегодно. Следует отметить, что данный локус отличается своей спецификой. Хотя он входит в состав Моркинского района, по своей этнолокальной принадлежности тяготеет к марийцам Уржумско-Вятского района (*шымакшан-мари*)¹⁴, что проявляется как в обрядовой, так и бытовой сферах¹⁵. Эта пограничная территория, соседствующая с Атинским и Арским районами Республики Татарстан, находится в непосредственной близости от мест проживания татарского населения, что вносит свою специфику в ее культурное развитие.

Изначально смысловым центром летнего моления *сюрем* были «скачки на лошадях и изгнание бесов»¹⁶, которые устраивались на следующий день после моления в священной роще. Для этого на поле возле рощи молодые парни трубили в специально изготовленные по случаю берестяные трубы, а также проходились по всем домам де-

ревни с кнутами в руках. Ими хлестали все, попадавшееся на пути, тем самым изгоняя духов, выпущенных на Пасху¹⁷. В ряде деревень трубить начинали за две недели до *сюрема*¹⁸. Эта традиция фиксируется исследователями еще в 1930-е годы¹⁹. Однако сейчас моления укладываются в один день за счет редукции данных ритуалов. Сжатие обрядовых практик повлекло за собой трансформацию смысла: изгнание злого духа стало символически выражаться в ритуальном очищении. Информанты зачастую связывают моление с дождем, который обыкновенно начинается после²⁰. Однако ранние источники не содержат указания на это, а обряды, посвященные вызыванию дождя, проводились в прошлом эпизодически. Возможно, распространению этой интерпретации способствовало упоминание о связи *сюрем* с дождем в республиканской печати.

По-прежнему особое внимание уделяется подготовке к молению, а именно – ритуальной чистоте. Накануне моления, как и столетие назад, обязательно ходят в баню. Отсюда и традиция останавливаться в деревне на ночь, приезжать *к кому-то*, заранее. Это неизбежно включает предварительное знакомство с участниками молений. Традиция гостевания продолжается посещением домов соседей и родственников при движении в рощу.

Наибольшей устойчивостью отличается традиционная пища. Несмотря на распространение продуктов фабричного производства, в рощу приносят преимущественно традиционные домашние блюда: пресный хлеб *шэрэгинде*, обязательно блины *коман мелна*, творожные сырки *туара*, напиток *пура*. Помимо жертвенной пищи, в рощу необходимо принести свечи. Однако, если ранее они были самодельными²¹, то сейчас их приобретают в ближайшем магазине.

В прошлом рощи для проведения *сюрема* «объединяли в себе до 10–20 деревень»²², что соответствует современным тенденциям. Количество священных деревьев *онапу* варьируется каждый год. По воспоминаниям местных жителей, в 2017 г. было выбрано пять священных деревьев, в 2018 г. – три²³. Каждое дерево посвящено своему богу, который отвечает за благополучие в определенной сфере жизни. На входе в рощу – дерево *Тунямбал-Серлагыша* (*всемирного защитника*), который покровительствует путешественникам. Богине рождения и семейного благополучия *Шочын-Ава* посвящена липа. Центральное место в роще занимает береза *Ош Кугу-Юмо* – «большого светло-

го бога». В прошлом перечень богов, которым посвящались моления и жертвы, был существенно шире²⁴.

Несмотря на частичную редукцию обряда, его сакральная часть сохраняется. Принесение жертвы по-прежнему является закрытой процедурой, участие в которой принимают карты и помощники. Ритуальное умерщвление животных совершается ранним утром, доступ женщин к этому обряду закрыт. В прошлом данный запрет был связан с особым отношением к крови животного, в которой заключались его жизненные силы: ни одна капля не должна пролиться на землю, тем самым осквернив ее. В противном случае такую землю надо было сжечь²⁵. Взгляд женщины, направленный на кровь, «может помешать передаче души жертвуемого животного божеству, осквернить священнодействие»²⁶. Сами участники молений объясняют запрет практическими соображениями, связанными с «впечатлительностью женщин».

Ранее число жертвенных животных соответствовало статусу богов: девять для Юмо, три – для ава²⁷, сейчас количество жертв зависит от коллективных и личных возможностей. Жертвенного теленка, а также пшено для обрядовой каши предоставила сельскохозяйственная артель «Передовик»²⁸. Местные жители имеют возможность, как и ранее, пожертвовать своих животных для того, чтобы от их имени осуществилась особая молитва. В этом году были жертвованы овца и гусь. Сейчас, так же как и в XIX в., умерщвлению животных предшествует ритуальное очищение в виде обливания водой сквозь еловые ветви. Необходимо, чтобы животное вздрогнуло, что является благоприятным знаком того, что жертва принята богами.

Раскладка частей жертвенного животного осуществляется на специальном столе *шага* и на разостланных еловых ветках перед священным деревом. Раскладка пищи на настил перед деревом считается локальной особенностью²⁹, однако исторические источники этого не подтверждают³⁰. Вместо посуды используются куски липовой коры. Для этих целей можно брать кору любого дерева, кроме осины³¹. В качестве жертвы берутся те части тела животного, которые содержат его жизненные силы (сердце, легкие, печень, желудок, селезенка, почки, часть кишок, шейный, три спинных позвонка, пять правых, три левых ребра, тазовые кости)³². Эти части затем предаются огню.

Преимственность соблюдается и в вопросе руководства молениями. Выполняющие жреческие функции *карты* в прошлом выбирались из уважаемых людей. В советское время эту роль в ряде мест могли

исполнять и женщины³³. Сейчас картами становятся мужчины, знакомые с особенностями исполнения обряда и имевшие в роду жрецов. Молитвенные тексты передаются изустно, а обучение происходит наглядно. Отличить жреца от других участников можно по войлочной шапке белого цвета. Исторические источники свидетельствуют о том, что в XIX в. карты носили высокие берестяные шапки *кумыш ули*³⁴, однако уже с начала XX в. распространение получили шляпы из белого войлока³⁵. В остальном внешний вид приближается к традиционному за счет стилизованного орнамента на одежде. Количество жрецов (девять), принимавших участие в молении, соответствует традиционно нечетному числу³⁶.

Каждый, кто посещает моления, готовит индивидуальное денежное пожертвование *надыр*. Раньше его приносили после всеобщего моления³⁷, однако сейчас обряд сместился. В прошлом пожертвование было довольно крупным и в совокупности покрывало расходы на жертвенную скотину³⁸. Сейчас его объем разнится, но, как правило, не превышает 100 рублей. *Надыр* чаще всего приносится в виде монет, причем они должны быть белыми, что основано на связи белого цвета и чистоты. *Надыр* нуждается в предварительном очищении, для чего промывается в проточной воде и насухо высушивается. Описание данной манипуляции в ранних источниках не встречается.

В качестве жертвы приносится также полотенце как форма личной просьбы к богу. Так, например, стремление к замужеству или рождению ребенка сопровождается развешиванием полотенца рядом с деревом *Шочын ава*³⁹. После молений все полотенца перевязывают вместе и вешают на дерево как можно выше, где они находятся до тех пор, пока не истлеют, что отличается от республиканской традиции отдавать их в дар карту⁴⁰.

В 2018 г. в священной роще собралось порядка 250 участников. Несомненно, что для местных жителей моления – не только сакральный акт, но и важный праздник. В связи с этим большое внимание уделяется внешнему виду. Сравнивая ситуацию прошлого и настоящего, следует отметить, что одежда претерпела существенные изменения. Как правило, в рощу надевают традиционный костюм, который обязательно должен быть выстиран и проглажен. Для женщин обязательное требование – закрытая платком голова, а также плечи и ноги. В штанах приходить в рощу не принято, а под платье или юбку обязательно надевают колготки⁴¹. Хотя все жители стремятся надеть на моления «ма-

рийское платье», они вкладывают в это понятие различный смысл. В настоящий момент невозможно увидеть на молениях единую форму марийского костюма. Здесь, с одной стороны, встречаются конструкции, близкие к традиционным, изготовленные в 1950-х годах из домашнего холста, с другой стороны, так называемые «йошкар-олинские» ситцевые платья с оборками, распространившиеся в середине XX в. В то же время среди активной молодежи все чаще наблюдается тенденция к приобретению современных реплик на тему традиционного костюма, образцы которых можно видеть и в священной роще.

После моления начинается трапеза, питание на которой, в соответствии с традицией, распределено по семейно-родственным группам. В 1930-е годы принцип распределения был смешанным: бессемейные объединялись по возрастам⁴² – это сейчас ушло в прошлое. После трапезы каждый должен был угощать других принесенной пищей⁴³, что актуально до сих пор.

Анализ динамики обряда *сюрем* в данном локусе показал, что в реалиях XIX и XXI вв. обнаруживается прямая преемственность. Опрос рядовых участников молений указывает на то, что локальная специфика сохраняется и имеет выраженное своеобразие. Участие общественных деятелей и медийных лиц в обрядовых практиках вносит несомненный политический подтекст. Декларируемая открытость молений, приурочивание к ним общественных и научных мероприятий (конференций, лагерей и т.д.), свидетельствуют о стремлении акцентировать консолидирующее значение традиционной религии. В настоящее время уместно говорить о сочетании в Шорунже двух разноплановых тенденций: с одной стороны – сохранения традиций молений *сюрем*, с другой стороны – попытки адаптации к современной республиканской действительности. При этом общая структура обряда, его ключевые моменты устойчиво сохраняются, а изменениям подвергаются отдельные элементы, что влечет за собой разнообразие интерпретаций и создание новых смыслов.

¹ Иванова А.А. Природные сакральные объекты в зонах этнокультурных контактов русских и марийцев // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога. Ижевск, 2006. С. 86.

- ² Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840; *Нурминский С.А.* Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник, 1862. № 3. С. 239–296; *Кузнецов С.К.* Четыре дня у черемис во время сюрэма. СПб., 1879; *Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889; *Тихомиров Н.Д.* Наши язычники. Казань, 1896; и т.д.
- ³ Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 18. Оп. 1. Д. 73. Л. 29 об.
- ⁴ *Попов Н.С.* К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX в. // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 110.
- ⁵ Там же. С. 95–99.
- ⁶ *Шнирельман В.А.* Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества по просторам Евразии // Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001. С. 130–169.
- ⁷ *Бой Д.-А.* Последние язычники Европы // GEO. 2010. № 4. С. 80–91.
- ⁸ *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.
- ⁹ *Кузнецов С.К.* Указ. соч.
- ¹⁰ АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д. 71; Ф. 2. Оп. 1. Д. 1344.
- ¹¹ *Попов Н.С.* Указ. соч.; *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007; *Чагин Г.* Всевышний Кугу-Юмо: язычество уральских марийцев // Родина. 2002. № 6. С.102–104; *Алыбина Т.* Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период. Дис. ... докт. филос. наук. Тарту, 2017.
- ¹² Полевые материалы автора (ПМА). 2018.
- ¹³ *Яковлев Г.* Указ. соч. С. 31.
- ¹⁴ *Козлова К.И.* Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978. С. 313.
- ¹⁵ ПМА. 2018.
- ¹⁶ *Яковлев Г.* Указ.соч. С. 31.
- ¹⁷ *Магницкий В.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881. С. 128.
- ¹⁸ АРЭМ. Ф. 18. Оп.1. Д. 71. Л.13.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ ПМА. 2018.
- ²¹ *Яковлев Г.* Указ. соч. С. 33.
- ²² *Маркелов М.Т.* Культ священных рощ у марийцев // Безбожник. 1929. № 5. С. 15.
- ²³ ПМА. 2018.
- ²⁴ *Яковлев Г.* Указ. соч. С. 35.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ *Попов Н.С.* Указ. соч. С. 104.
- ²⁷ *Яковлев Г.* Указ. соч. С. 35.
- ²⁸ ПМА. 2018.

- ²⁹ Попов Н.С. Указ. соч. С. 115.
³⁰ Яковлев Г. Указ. соч. С. 31.
³¹ АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 71. Л. 43.
³² Там же.
³³ Чагин Г. Указ. соч. С. 103.
³⁴ Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 69.
³⁵ АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 71. Л. 32 об.
³⁶ Яковлев Г. Указ. соч. С. 46.
³⁷ Там же. С. 40.
³⁸ Там же.
³⁹ ПМА. 2018.
⁴⁰ Попов Н.С. Указ. соч. С. 115.
⁴¹ ПМА. 2018.
⁴² АРЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 71. Л. 46.
⁴³ Яковлев Г. Указ. соч. С. 47.

Список литературы

- Алыбина Т. Трансформация марийской религиозной традиции в пост-советский период. Дис. ... докт. филос. наук. Тарту, 2017.
Бой Д.-А. Последние язычники Европы // ГЕО. 2010. № 4. С. 80–91.
Иванова А.А. Природные сакральные объекты в зонах этнокультурных контактов русских и марийцев // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога. Ижевск, 2006.
Козлова К.И. Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978.
Кузнецов С.К. Четыре дня у черемис во время сюрэма. СПб., 1879.
Магницкий В. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.
Маркелов М.Т. Культ священных рощ у марийцев // Безбожник. 1929. № 5. С. 15–16.
Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992.
Нурминский С.А. Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. 1862. № 3. С. 239–296.
Попов Н.С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX в. // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002.

Смирнов И.Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

Тихомиров Н.Д. Наши язычники. Казань, 1896.

Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007.

Фукс А. О чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840.

Чагин Г. Всевышний Кугу-Юмо: язычество уральских марийцев // *Родина*. 2002. № 6. С.102–104.

Шнирельман В.А. Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества по просторам Евразии // *Неоязычество на просторах Евразии*. М., 2001. С. 130–169.

Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

Образ ашыка в турецкой культуре

Культурный ландшафт Анатолии, занимающей территорию современной Турции, имеет богатое наследие, связанное с взаимодействием различных культур на протяжении долгого исторического процесса. Этому способствовала расположенность региона на перекрестке различных цивилизаций, оказавших существенное влияние на культуру современной Турции. Синтез и взаимодействие различных этнических групп, населявших территорию Малой Азии в прошлом, вместе с влиянием тюркоязычных кочевников огузов, переселявшихся во внутренние районы Анатолии, начиная с XI–XII в., и создавших в дальнейшем свои государственные объединения (Сельджукский султанат, Османская империя) дали неповторимые образцы культуры.

Одним из «культурных образов» является институт народных певцов и поэтов – *ашыков*, распространенный на территории Малой Азии, в Закавказье¹ и Иране. Он во многом сходен с институтом *бахши* у тюркоязычных народов Средней Азии² и европейскими менестрелями в средневековье в Европе. Слово *ашык* (*aşık*) согласно многим исследователям, происходит от арабского *ишк* (عشق) – любовь³, означающего человека, «возлюбившего суфийских святых»⁴. Данный термин широко распространен в суфийской терминологии. Например, *ашыками* часто именуют музыкантов и последователей мусульманского мистицизма в одном лице, проживающих в некоторых провинциях Восточного Туркестана⁵ (КНР), а также последователей тариката *Бекташийя*, имеющих посвящения. В настоящее время в Албании *ашыками* называют лиц, не включенных в вышеназванный *тарикат*, но при этом активно участвующих в жизни религиозной общины⁶. Также *ашыками* называют народных поэтов-певцов аккомпанирующих себе во время исполнения на струнном инструменте *саз* (в Турции часто именуемом как *баглама*). Помимо *саза* ашыки используют другие инструменты, как струнные (*тамбур*, *джура*, *бозук*, *шештар*), так духовые (*зурна*) и ударные (*барабан*).

В жизни анатолийской культуры ашыки имеют важное значение. Они, как правило, участвуют в торжественных мероприятиях (свадьбах, рождениях первенца, иногда и похоронах), народных гуляниях, государственных праздниках. За длительное время своего существо-

вания институт ашыков пережил трансформации и в настоящее время, по мнению многих исследователей, имеет тенденцию, с одной стороны, некоторой маргинализации, с другой – коммерциализации.

Рассматривая институт ашыков в Турции, нужно отметить его прочную связь с устным фольклором на протяжении почти семи столетий, в результате которой были созданы характерные стилистические особенности, жанровая основа с устойчивым кругом поэтических мотивов и образов⁷.

Образ *ашыка* в турецкой культуре будет рассмотрен в историческом контексте, а именно:

- появление института ашыков, и связь их с огузскими певцами *озанами* в XI–XIII вв.;

- становление и распространение ашыкской поэзии в Анатолии XIV–XVII вв., влияние со стороны различных религиозных и философских течений;

- ситуация в отношении ашыкской поэзии в республиканский период в XX в. и трансформация образа ашыка, связанная с социально-экономическими изменениями.

Появление института ашыков многие исследователи связывают с влиянием тюркской музыкальной традиции⁸. Переселявшиеся в XI–XIII вв. на территорию Анатолии различные огузские племена принесли с собой собственные традиции, в том числе и музыкальные. Эпические произведения, такие как «Огуз-наме», «Китаби деде Коркуд» («Книга моего деда Коркута»), не только фиксировали исторические события, но и сочетали в себе некоторые сакральные представления, связанные с пережитками шаманских воззрений, присутствовавших долгое время в тюркоязычной среде. Исполнители таких произведений известны как *озаны*⁹. Сакральный статус озана повлиял в дальнейшем на образ ашыка и его музыкального инструмента, что дает возможность провести некоторые аналогии и параллели со статусом шамана в Средней Азии и Сибири. Это можно проследить в различных нарративах, описывающих народного исполнителя как объект взаимодействия различных «миров», музыкальный инструмент которого способен изгонять злых духов и излечивать от болезней. Обряд инициации ашыка часто происходит во сне и напоминает инициацию шамана¹⁰.

Стоит отметить, что образ озана, аккомпанирующего себе на инструменте *голуз*, в период расселения различных тюркоязычных племен на территории Анатолии в XI–XII вв., является неким эталоном

настоящей «турецкой» культуры в регионе, по мнению идеологов националистического и пантюркистского склада, оказавшей влияние на культурные процессы периода становления Турецкой республики¹¹.

Дальнейшую трансформацию озана в ашыка многие исследователи связывают с усилением исламского влияния на кочевую среду в XIII–XIV вв., а также «огосударствлением» различных институтов в эпоху султанатов на территории Малой Азии. В то же время термин *озан* не исчезает в этот период. Как пишет В.А. Гордлевский «“голос народа” проникал и во дворец, там раздавалась часто песня родного певца-озана. Как видно на примере анонимного озана (открытого проф. Фуадом Кепрюлю), это были народные поэты, и авторство песен озанов быстро забывалось»¹².

С другой стороны трансформации института *ашыка* способствовала религиозная ситуация в рассматриваемом нами регионе, который на тот момент испытывал большое влияние со стороны различных религиозных течений, часто имевших крайне синкретический характер¹³.

Из этого следует, что главными аспектами в становлении института ашыка явилось, во-первых, влияние суфизма, в его «народной» форме, нашедшей отклик в тюркоязычной кочевой среде вместе с распространением в «низах» различных крайних религиозных воззрений. Во-вторых, переселение большого количества туркменских племен из-за нашествия монголов на территорию Хорасана, в дальнейшем сыгравшего значительную роль в тюркизации и исламизации территорий Малой Азии и Балкан в период становления Османского государства.

Ашыки были проводниками религиозных идей, в их творчестве заметно влияние «литературы *текке*»¹⁴, воспевание подвигов дервишей-*гази*, мусульманских святых. Часто образ ашыка в сознании большинства населения Анатолии XVI в. ассоциировался с «вольнодумцем», ратуящим за социальную и религиозную справедливость, и крайним «еретиком» и «богохульником», в виду симпатии к крайним шиитским воззрениям, в понимании представителей османских государственных институтов.

Одним из примеров подобного образа является суфийский поэт, чьи стихи активно используются в творчестве ашыков и в наши дни – Пир Султан Абдал (настоящее имя Хайдар или Ходжа Хайдар). Он был участником восстания кызылбашей, обвиненных в симпатиях к властителям династии Сефевидов, вследствие чего был казнен своим

бывшим учеником, губернатором Сиваса Хызыр-пашой. Так, согласно легендарным жизнеописаниям, дочь Пир Султан Абдала после смерти отца выступала в качестве певца-озана¹⁵.

В творчестве ашыков-алевитов имеется большое количество произведений религиозного характера – *нефесов*, воспевающих любовь к Абу Али ибн Талибу, 12 имамам, принадлежащих перу основателя династии Сефевидов в Иране – шаху Исмаилу (1487–1524), писавшему на тюркском языке под псевдонимом Хатайи.

Помимо присутствия в творчестве ашыков «крайних» шиитских воззрений, нужно упомянуть и о заметном влиянии на него со стороны христианства. По мнению В.А. Гордлевского, «двоеверие» (ислам и христианство, вкупе с различными синкретическими течениями) были культурной нормой в период с XII по XVII в., что находило свое отражение в творчестве ашыков¹⁶. «Выразителями двойной, или лучше двойственной, настроенности были ашуги – народные певцы, бродившие по Малой Азии. В их репертуаре были песни и для христиан, и для мусульман. Мусульмане-ашуги слагали песни в Баязите во время Крымской кампании ...; у них были и духовные стихи о богородице, а в поэме “Керем и Асли” описывается любовь мусульманина и христианки»¹⁷.

В последующий период образ ашыка становится «устоявшимся» и «каноничным», с собственными правилами и манерой исполнения, установленными творческими образами. Однако социально-экономические изменения в Османской империи привели к некоторой маргинализации образа ашыка.

В период XVII–XIX вв. образ ашыка, тесно связанный с народной культурой Анатолии, воспринимался в османском обществе как нечто «провинциальное», «грубое» и «примитивное», и противопоставлялся «высокому» культурному стилю, принятому в городах империи.

В XIX – начале XX в. типичный облик ашыка ассоциировался с музыкантом, ведущим полукочевой образ жизни, переходя с места на место, зарабатывая себе на жизнь игрой на музыкальных инструментах во время различных мероприятий. Ашыки также выступали в качестве певцов, восхваляющих победы османского оружия, либо подбадривающих своим творчеством в дни поражений¹⁸.

В разных регионах Анатолии ашыков именовали *абдалами*, *митрибами*, *теберами*, *чарчарами*¹⁹. Помимо основной музыкальной деятельности, ашыки могли заниматься и другой работой, приносящей

постоянный заработок. Такими занятиями можно назвать плетение корзин, кузнечное дело, цирюльничество и др.²⁰

При этом ашыки часто имели низкий социальный статус. Так, например, *абдалов* часто упоминали в различных источниках как «цыган», из-за их бродячего образа жизни, наличия тайного языка, а также низкой социализации. При этом абдалы позиционировали себя в качестве абдалов-туркмен или абдалов-алевитов²¹.

В последующий республиканский период, для которого характерны поиск и построение новой идентичности, образ ашыка стал неким этапом настоящей турецкой культуры. «Турецкость» ашыка, ввиду его связи с народной культурой Анатолии, противопоставлялась «османскости», как менее испорченная со стороны византийских, арабских и европейских культурных влияний²².

В 1920–1930-х годах из-за тесной связи с представителями «низов» ашыки часто становились проводниками кемалистской «культурной революции». Например, таким был народный поэт и музыкант Ашык Вейсель (наст. имя Вейсель Шатыроглу, 1894–1973).

Кемалистами были созданы народно-просветительские организации – «народные дома», «сельские университеты», одной из задач деятельности которых было формирование новой идентичности, так называемой «турецкой нации». Одним из способов формирования нового культурного образа выступали народная поэзия и музыка. Например, Ашык Вейсель работал преподавателем в «сельских университетах», обучая игре на *багламе*²³.

Но настоящий расцвет творчества ашыков пришелся на послевоенный период, когда в Турции наметилась тенденция к урбанизации. Население деревень потянулось в города, принеся с собой региональные формы культуры.

Развитие СМИ отразилось на популярности ашыков-исполнителей, сделав эту сферу деятельности более коммерциализированной. Так, многочисленные студии звукозаписи, издававшие большими тиражами альбомы с народной музыкой, многочисленные радио- и телепередачи транслирующие выступления музыкантов, «открыли» творчество ашыков для массового слушателя. Образ *ашыка* стал брендом, символом поэтического жанра (*кошма*, *дестан*, *семай* и др.). Успешные ашыки выступали в качестве популяризаторов фольклора, также способствуя своим творчеством освоению традиционного музыкального инструмента ашыков – *баглары*.

У процесса популяризации и коммерциализации фольклорной культуры есть и другая сторона. Часто ашыки, в первую очередь проживающие в сельской местности, видят в урбанизации отрицательный процесс. Из-за оттока населения в города им стало некому передать свою «профессию», да и сфера применения их творчества стала сокращаться. Так, участие ашыков в мероприятиях, кроме свадеб (народных гуляниях, солдатских проводах, религиозных праздниках), не приносит нужного дохода для содержания семьи. Из-за этого музыканты вынуждены искать другие источники дохода²⁴. Нужно отметить, что даже в семьях, где имеются потомственные династии ашыков, дети не спешат заниматься музыкой, осваивая новые специальности, связанные со стабильным заработком, чаще мигрируя в города.

Таким образом, образ народного певца-исполнителя ашыка менялся под влиянием социально-экономических и культурных факторов. Переживая этапы взлетов и падений, подстраиваясь под определенные условия в жизни социума, институт ашыков сохранился, заняв свою нишу в культурной жизни современной Турции и продолжая популяризировать культурное наследие Анатолии, ее фольклорные традиции за пределами самой Турции.

Влияние на образ ашыка различных культур подчеркивает статус как Анатолии, так и Турции как места пересечения культур.

¹ Кривоносов В.М. Ашуги Азербайджана // Советская музыка». 1938. № 4.

² Турсунов Е.Д. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана, 1999.

³ Heydari-Malayeri M. On the origin of the word eşq. http://dictionary.obspm.fr/esq_eng.html (дата обращения 21.02.2019). В данной статье автор выдвигает гипотезу о происхождении арабского слова от персидского eşq, в свою очередь берущего начало в прото-индоевропейском корне ais, означающем «желание, страсть».

⁴ Аверьянов Ю.А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийа. М., 2011. С. 631, 664.

⁵ The last of the Ashiqs: the Sufi troubadours of Xinjiang. <https://gypsyplaykurddance.wordpress.com/2014/04/09/the-last-of-the-ashiqs-the-sufi-troubadours-of-xinjiang/> (дата обращения 21.02.2019).

⁶ Mentor M. From the ashes of atheism: the reconstitution of Bektashi religion life in postcommunist Albania. Boston, 2015.

⁷ Воробьева С.Н. Мелодический компонент в средневековой турецкой ашыкской поэзии // Вестник СПбГУ. 2013. Т. 13. № 2. С. 55–59.

- ⁸ *Gulsen G.E.* The heritage central Asian Turkish music culture left to Anatolian music culture: similar elements in central Asian-Anatolian Turkish music cultures // *Procedia-Social and Behavioral Sciences*. No 174. 2015. P. 2983–2988.
- ⁹ Сам термин, согласно Ф. Халиджи, происходит от огузского глагола «озмак» – «быть впереди». После выпадения «г» в производном от этого глагола слове «озган», слово стало произноситься как «озан»: *Halici F.* Ashik Tradition / Folk Poets of Today-Guldese. Ataturk Culture – Language and History Society. Ataturk Cultural Center Press. nr: 58. (1992).
- ¹⁰ *Başgöz I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation // *Asian Folklore*. Vol. 26. No 1. 1967. P. 1–18.
- ¹¹ *Markoff I.* The ideology of musical practice and the professional Turkish folk musician: tempering the creative impulse // *Asian music*. Vol. XXII. No 1. 1990/1991. P. 129–145.
- ¹² *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 1. Исторические работы М., 1960. С. 88.
- ¹³ Там же. С. 197.
- ¹⁴ «Литература *төккө*» – термин, использующийся в турецком литературоведении для обозначения творчества последователей многочисленных суфийских тарикатов, распространенных на территории Османской империи (*Бекташийя*, *Хальветийя*, а также крайних течений *Календерийя*, кызылбаши, ышыки, торлаки и др.). См.: *Воробьева С.Н.* Указ соч. С. 55–59.
- ¹⁵ *Аверьянов Ю.А.* Указ соч. С. 411–412.
- ¹⁶ *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 3. История и культура М., 1962. С. 37.
- ¹⁷ Там же. С. 44.
- ¹⁸ *Ensar Aslan.* Çıldır Aşık Şenlik-Hayatı. Şiirleri ve Hikâyeleri. Erzurum, 1975.
- ¹⁹ *Okumuş E.* Türkiye’de Marjinal Bir Grup Olarak Abdallar // *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 3 (6). 2005. S. 489–512.
- ²⁰ *Köprülü O.F.* Abdal. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal> (дата обращения 05.03.2019).
- ²¹ *Saygılı Y.* Kırşehir İli Abdallarında Geçiş Ritüelleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde, 2015.
- ²² *Markoff I.* Ibid. P. 129–145.
- ²³ *Gulsen G.* *Erdal Aşık.* Veysel in Village Institutions and His Contributions to Music Education // *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. No 116. 2014. P. 1449–1453.
- ²⁴ *Nilüfer Köşker.* Abdals in Cultural Geography of Anatolia // *Current Topics in Social Sciences*. St. Kliment Ohridski University Press. 2016. P. 577–588.

Список литературы

- Başgöz I.* Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation // Asian Folklore. Vol. 26. No 1. 1967. P. 1–18.
- Ensar Aslan.* Çıldır Aşık Şenlik-Hayatı. Şiirleri ve Hikâyeleri. Erzurum, 1975.
- Gulsen G. Erdal Aşık.* Veysel in Village Institutions and His Contributions to Music Education // Procedia – Social and Behavioral Sciences. No 116. 2014. P. 1449–1453.
- Gulsen G.E.* The heritage central Asian Turkish music culture left to Anatolian music culture: similar elements in central Asian-Anatolian Turkish music cultures // Procedia-Social and Behavioral Sciences. No 174. 2015. P. 2983–2988.
- Halici F.* Ashik Tradition / Folk Poets of Today-Guldese. Ataturk Culture – Language and History Society. Ataturk Cultural Center Press. nr: 58. (1992).
- Heydari-Malayeri M.* On the origin of the word eşq.
http://dictionary.obspm.fr/esq_eng.html
- Köprülü O.F. Abdal.* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 1988.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal>
- Markoff I.* The ideology of musical practice and the professional Turkish folk musician: tempering the creative impulse // Asian music. Vol. XXII. No 1. 1990/1991. P.129–145.
- Mentor M.* From the ashes of atheism: the reconstitution of Bektashi religion life in postcommunist Albania. Boston, 2015.
- Nilüfer Köşker.* Abdals in Cultural Geography of Anatolia // Current Topics in Social Sciences. St. Kliment Ohridski University Press. 2016. P. 577–588.
- Okumuş E.* Türkiye’de Marjinal Bir Grup Olarak Abdallar // Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi. 3 (6). 2005. S. 489–512.
- Saygılı Y.* Kırşehir İli Abdallarında Geçiş Ritüelleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde, 2015.
- The last of the Ashiqs: the Sufi troubadours of Xinjiang.*
<https://gypsyplaykurdance.wordpress.com/2014/04/09/the-last-of-the-ashiqs-the-sufi-troubadours-of-xinjiang/>
- Аверьянов Ю.А.* Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташий. М., 2011.

- Воробьева С.Н.* Мелодический компонент в средневековой турецкой ашыкской поэзии // Вестник СПбГУ. 2013. Т. 13. № 2. С. 55–59.
- Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 1. Исторические работы. М., 1960.
- Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 3. История и культура. М., 1962.
- Кривоносов В.М.* Ашуги Азербайджана // Советская музыка». 1938. № 4.
- Турсунов Е.Д.* Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. Астана, 1999.

Пóро ден осáл¹: репрезентация персонажей-антагонистов в современном марийском фольклоре

В настоящей статье автор рассматривает проблему отображения двух образов-антагонистов марийского фольклора в современных нарративах о божестве Юмо и его трикстере керемёте, их визуальном описании, функциях и ипостасях. Автор проводит анализ данных фольклорных персонажей с опорой на полевые материалы, собранные в период с апреля по июль 2017 г. в ходе экспедиций в Республике Марий Эл (далее – марийская этнографическая экспедиция, МЭЭ) и Малмыжском районе Кировской области (далее – вторая Южно-вятская этнографическая экспедиция, ЮВЭЭ2). В основе исследования лежит метод интервьюирования представителей местного сельского и городского населения, ассоциирующих себя с луговыми или кировскими марийцами. Автор исследует тексты фольклорных быличек и бывальщин с учетом имеющихся историографических описаний. Актуальность данной проблематики объясняется трансформацией современных фольклорных мотивов под влиянием художественной и научной литературы, средств массовой информации и научной фиксации фольклора.

Сложным в отношении интерпретации является персонаж керемета, которого различные респонденты считают богом умершим, богом зла, аналогом черта или беса, или указывают на двойственный характер этого персонажа. Керемет (кереметь)², по расхожим представлениям местного населения, покровительствует злу и темной магии, однако не является источником бедственных событий. Он, напротив, отводит зло от людей, в случае если они не допускают проступков и совершают необходимые моленные ритуалы:

– Если взять угро-финские все...это знаешь, какие знания. У нас две рощи есть, знаешь? Ты Библию читал? Новый завет? Там черным по белому сказано, что Бог сотворил Вселенную, и у него был вредитель, падший ангел, Люцифер, который пошел по другому пути развития. У него все наизнанку, а у творителя все светлое, четное. И наши предки молились Богу (Юмо) и в определенное время молились Люциферу. Для этого есть рощи специальные.

– (Смеется) Ну, вот ты пойдешь к врачу, и конец тебе. И ты идешь уже к экстрасенсам, типа таких ситуаций.

– А если заболел, то куда идти? В кўсото³ или керемет ото⁴? (Г.У.)

– Конечно, к богу.

– А к керемету? (Г.У.)

– Это там знаешь, там свои тонкости... Это я к тому, что эти знания были⁵.

– Да, Ош Кугу Юмо, да, да а тут вот эта та роща, она против бога роща идет, керемет вот это она... священная называется, а это вот керемет.

– А кто такой керемет? (Г.У.)

– Против бога он. Нам говорили в детстве, нельзя там веточку ломать, заходить даже, она все кажется вот темной⁶

В приведенных отрывках антагонизм Юмо и Керемета отражен интервьюируемыми через христианские теологические категории, что говорит о тесном взаимопроникновении дискурсов монотеистической веры и традиционной религии. Если Кугу Юмо просят о помощи в священной роще – ото, кўсото – и приносят в жертву белых животных, то, по аналогии с Ош Кугу Юмо, у керемета есть отдельное святилище, в которое ходят молиться (кереметище), для обращения к нему существует особый церемониал, требующий в жертву богу животных темной масти (баранов, птиц).

Модель «Бог – Дьявол» транслируется на главных персонажей марийского фольклора, при этом фигура керемета более неоднозначна в интерпретации. Некоторые респонденты полагают, что сравнение с дьяволом ошибочно, ибо керемет не символизирует абсолютное зло, так как может отводить его от человека. Исследователь марийских традиций и религии Г.Е. Шкалина придерживается мнения, что керемет является богом-воплощением «непроявленного добра», он противостоял светлому божеству Юмо, но при этом не покровительствует злу⁷. Данная концепция находит отражение в следующих интервью:

– Ну вот Кереметь, тут надо разобраться. Он же не только злой. (А.)

– Еще говорят, не ругайте Керемета. (З.)

– Вот приезжал главный марийский карт. Он перевел как «посредник» это имя. Свекровь моя говорила, что в кереметь ото (родка Керемета) живут умершие люди. (Говорят на марийском). Не знаю, как связать. (А.)

– Мы не связываем Керемета со злом⁸.

Кереметь не нечистая сила, нечисть – это те, кто умер не своей смертью, погибшие в аварии. У кого жизнь прервалась внезапно, он не может быть успокоен. Все-таки кереметь – черная сила, ему жертвуют черных животных. Просят, чтобы отвел невзгоды⁹.

Образ керемета в некоторых сюжетах утрачивает статус «главного злого божества», бога-трикстера, и он предстает как пакостливый черт, ия. При этом персонаж теряет божественную интерпретацию и соотносится с фигурами «низшей демонологии». Образ верховного бога Ош Кугу Юмо, в свою очередь, не лишается возвышенного абстрактного характера, так же оставаясь божеством.

– А керемет – кто это? (Г.У.)

– Это все-таки чертенок. Он злой. Говорят, что, если человек делает плохие вещи, его ведет керемет. Но это лучше взрослых поспрашивать¹⁰.

Керемет часто соотносится с тем пространством-локусом, в котором он обитает, приобретая черты духа-хозяина. В нарративах керемету отводятся места с «плохой репутацией»: леса, реки, овраги.

Рядом с рекой у нас лог был, там жил кереметь, так и говорили “Кереметь Корем” (овраг керемета – прим. автора)¹¹.

– А керемет – это кто вообще? (Г.У.)

– Керемет? Какой-то герой был наверное...

– У нас вот была речка, Керемет называется

– Значит, там у Вас, получается, поминали керемета? (Г.У.)

— Не знаю, я 59 лет живу, так и говорят, Керемет Корем¹².

В данных сюжетах керемет в контексте описания «нехороших мест» теряет свою божественную природу и «статус», информантами подчеркивается его связь с «населяемым» пространством, он превраща-

ется в хозяина, духа природы. Керемет, как считают респонденты, способен наказывать за осквернение своего локуса. В то же время Ош Кугу Юмо в нарративах редко выполняет функции защитника природных локусов, в редких текстах он отвечает за сохранность кўсото и природы в целом.

Ну вот, как они поблизости кого видели. Наверное, после такой встречи кого видели, кто-то овду¹³, кто только керемета и овду, наверное, в одном лице получается... Вот парень недавно, еще год, из кереметовой рощи он таскал дрова... Так вот, он потом немножко не в себе был, психованный, в психбольнице он лежал, а потом в конце концов мать прямо на пороге исколол, и сам уже сейчас..., и дом разваливается стоит, и в этот дом никто не входит, он из этой, а он из кереметовой рощи дрова таскал¹⁴.

Я-то не видела, бабушка видела вроде в виде маленького, очень маленького человечка, вот и он говорит, она говорила: “Когда дом будете разрушать, не выбрасывайте туесок, если куда переедешь, надо с собой звать (домового – прим. автора), не оставаясь, переходи туда на новое место, вот если керемет... керемету, домовому не нравилось новое место, он звуки давал, если уже понравится, то дом уже богатеет, если не понравится домовому, то сорит или чего или долго будут осваиваться...”¹⁵

С падением «статусности» образа керемета меняется и его численная представленность. Так, кереметов в ряде текстов становится много, как овд, ия¹⁶ и другой нечисти местного фольклора, они упоминаются во множественном числе. Существует мнение, что у каждого «нехорошего» локуса есть свой керемет. Подобный контекст встречается и у исследователей марийского фольклора. Этнограф Т.С. Семенов отмечал, что, согласно марийским верованиям, леса, горы, овраги и деревья населены кереметами¹⁷. Не всегда «заложенные» покойники в марийском фольклоре превращаются в «ходячих» мертвецов, согласно некоторым свидетельствам, они могут становиться духами-кереметами, локальными демонами, что стирает границы между восприятием душ умерших и демонических существ в устных текстах¹⁸. Схожие данные ранее приводил и путешественник А. Гакстаузен¹⁹. М.О. Васильев описал целую плеяду кереметов, бывших некогда из-

вестными разбойниками, а после смерти беспокоящих людей²⁰. В то же время Ош Кугу Юмо во всех исследованиях представлен как единое универсальное и абстрактное божество.

Некоторые авторы считали керемета злым пакостливым духом, другие же относили его к категории божеств. Этнограф А.Ф. Риттих причислял керемета к разряду злых духов, нечисти, называл его «лукавым и страшным», сближал керемета с образом черта²¹. Исследователь Г. Яковлев подчеркивал, что керемет является злым духом, а не богом, и к нему принято обращаться только в случае болезни²². О соотношении кереметов с духами-хозяевами географических объектов писал И.Н. Смирнов²³. Архиепископ Никанор отмечал, что кереметами могут называть как злых духов, так и места их поклонения и даже предназначенные им жертвы²⁴. М.О. Васильев, посвятивший культу керемета отдельную работу, считал, что обожествление керемета произошло под влиянием христианства, в то время как изначально это были лишь зловредные духи умерших, причинявшие окружающим вред, но не тождественные абсолютному злу (сатане/шайтану)²⁵. Советский этнограф С.А. Токарев описывал кереметов в категориях злых духов, отмечая их корни, лежащие в исламской культуре²⁶. Исследователь марийского фольклора И.С. Попов отвел керемету двойную роль: духа-покровителя рода и злого духа²⁷, аналогичный набор характеристик приводит Т.Л. Молотова²⁸.

Образ Ош Кугу Юмо более лаконичен в народной и исследовательской интерпретации: большинство респондентов при разговоре о богах и рощах упоминали Великого Белого Бога, при этом с трудом вспоминали еще какие-либо божества. Примечательно, что образы Кугу Юмо и христианского Бога синкретичны, подчеркивается, что это разные ипостаси единого образа:

– Ну это неважно, они же не знают национальности. К нам в рощи приходят и татары. Вот председатель колхоза был. Каждый год ходил в рощу. У божества же нет национальностей, Бог един. Канадцы, американцы приезжали бездетные. Соединились с энергией Божьей матери. Так много сейчас информации, попробуйте не потеряться. Так много энергий. Книг очень много, но книжку правильную найти сложно²⁹.

Внешние характеристики Керемета и Ош Кугу Юмо также не совпадают. «Светлое» божество не описывается в конкретных терминах применительно к возрасту, внешним данным, в то время как керемета могут представлять как черта с рогами, старца, черного человека. Так, этнограф М.О. Васильев описывал марийского керемета как человека с большой бородой, управляющего тройкой лошадей и одетого в красное³⁰. Примечательно, что ряд информантов описывают керемета как персонажа русских сказок, что я связываю не с «синтезом» двух традиций, а с распространением образов глобальной культуры:

Это какой-то керемет в виде Кощея Бессмертного, как русские говорят, в виде Кощея, в виде страшилища, как бы говорят. Бог и дьявол, бог же бог, но и дьявол как бы бог, получается³¹.

В визуальном представлении керемета преобладают антропоморфные черты, что характерно для описания нечисти данного региона. Фигура Ош Кугу Юмо не представлена детально, однако его с кереметом объединяет гендерное воплощение: оба персонажа представлены в текстах в категориях мужского пола.

Еще одно кардинальное отличие в описании керемета от бога-демиурга – это его роль в нарративах. Керемет, согласно некоторым интервьюируемым, способен взаимодействовать с колдунами и ведьмами и помогать им, участвовать в жизни людей напрямую:

– А в керметище, я школьницей и там ходила, была... ну там у нас одна ведунья такая была, колдунья, она у нас все делала, она сторожила школы... и между тем лечила людей, и она умерла где-то года полтора назад, и вон там свои ритуалы проводила, это я точно знаю, она свечи там жгла.

– Она у керемета просила, что ли, злого бога? (Г.У.)

– Да, у керемета, потому что помогали другие силы.

– Это злой бог? (Г.У.)

– Да, она моя соседка, кстати, была бабка она худая, тощая, но тащит невероятное количество сена, идет впереди, и слышу: “Чего ты мне не помогаешь, мне же тяжело”? Я в шоке, кому это она, услышала, что я сзади иду и такая: “Вот, идут, не помогают мне”³².

Ош Кугу Юмо при этом всегда представлен в нарративе абстрактно, как номинальная категория, а не актер действия.

В ходе исследования были выделены основные источники формирования анализируемых образов у респондентов: 1) устные нарративы других людей; 2) энциклопедии и книги этнографов; 3) Библия и другие религиозные тексты; 4) литература по эзотерике. Важно, что интернет и телевидение не были названы интервьюируемыми как источники знаний о керемете или Ош Кугу Юмо, что говорит о незначительной представленности данных персонажей в современном медиа-контенте.

Образ керемета дисперсен и красочнее описан респондентами с точки зрения функционала и визуальной представленности. В то же время «светлый» бог-демиург абстрактен и бестелесен, более того, большинство опрошенных не смогли дать какую-либо точную его характеристику, кроме как объекта молений и источника благ. На формирование образа верховного божества могли повлиять христианские представления о монотеизме. В то же время, вероятно, такая разнообразная представленность керемета в марийском фольклоре объясняется влиянием массовой культуры, в которой проявлен большой интерес к мистике, демонологии и магическим практикам.

¹ В пер. с мар. – добро и зло.

² Термин «керемет» в отечественной историографии имеет различное написание: «керемет» или «кереметь» (вероятнее всего, мягкий знак в конце слова передавал местные особенности произношения). В современной устной речи также встречаются оба варианта. Авторы не были солидарны в обозначении второго гласного звука: более употребимой формой написания является «керемет», в дореволюционной историографии присутствовал вариант написания через букву «и»: «киремет». В зависимости от контекста данное слово может начинаться как с заглавной буквы (в значении имени собственного, имени божества, конкретного персонажа), так и с прописной (в качестве имени нарицательного, обозначающего категорию существ). Для удобства в данной статье я буду придерживаться варианта «К/керемет».

³ В пер. с мар. – священная роща.

⁴ В пер. с мар. – роща.

⁵ Полевые материалы автора (ПМА). А. МЭЭ. Моркинский район. 2017.

⁶ ПМА. Л.К. ЮВЭЭ2. 2017.

⁷ Шкалина Г.Е. Добро и зло в марийской мифологии // Финно-угорский мир. Саранск, 2009. № 2. С. 81.

⁸ ПМА. А. и З. МЭЭ. Моркинский район. 2017.

⁹ ПМА. А.З. ЮВЭЭ2. 2017.

¹⁰ ПМА. Л. К. МЭЭ. Йошкар-Ола. 2017.

- ¹¹ ПМА. А.З. ЮВЭЭ2. 2017.
- ¹² ПМА. А.З. ЮВЭЭ2. 2017.
- ¹³ Овда' – женский демонический персонаж марийского фольклора.
- ¹⁴ ПМА Н. ЮВЭЭ2. 2016.
- ¹⁵ ПМА. Л. К. ЮВЭЭ2. 2017.
- ¹⁶ Ия' – черт в марийском фольклоре.
- ¹⁷ Семенов Т.С. Черемисы. М., 1893. С. 24.
- ¹⁸ Там же. С. 25.
- ¹⁹ Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. М., 2017. С. 414.
- ²⁰ Васильев М.Г. О киреметях у чуваш и черемис. Казань, 1904. С. 7–14.
- ²¹ Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань, 1870.
- ²² Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887. С. 77–85.
- ²³ Смирнов И.Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Статьи / Вступительная статья К.Н. Санукова. Сер. «Историческое наследие марийского народа». Йошкар-Ола, 2014. С. 145–146.
- ²⁴ Никанор (Каменский Никифор Тимофеевич, архиеп. Казанский и Свияжский; 1847–1910) Черемисы и языческие верования их. Казань, 1910.
- ²⁵ Васильев М.Г. О киреметях у чуваш и черемис. С. 15.
- ²⁶ Токарев С.А. Религия в истории народов мира: [Электронный ресурс].
- ²⁷ Попов Н.С. Народные верования и знания. Религиозные верования. Марийцы: Историко-этнографические очерки. Изд. 2-е, доп. Йошкар-Ола, 2013. С. 129.
- ²⁸ Молотова Т.Л. Марийцы-«язычники» в Урало-Поволжье: история и современность // Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара, 2010. С. 50.
- ²⁹ ПМА. А. МЭЭ, Моркинский район, 2017.
- ³⁰ Васильев М.Г. Указ. соч. С. 14.
- ³¹ ПМА. А. МЭЭ. Медведевский район. 2017.
- ³² ПМА. Н. ЮВЭЭ2. 2017.

Список литературы

- Васильев М.Г. О киреметях у чуваш и черемис. Казань, 1904.
- Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. М., 2017.
- Молотова Т.Л. Марийцы-«язычники» в Урало-Поволжье: история и современность // Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара, 2010.

- Никанор (Каменский Никифор Тимофеевич, архиеп. Казанский и Свияжский; 1847–1910)* Черемисы и языческие верования их. Казань, 1910.
- Полов Н.С.* Народные верования и знания. Религиозные верования. Марийцы: Историко-этнографические очерки. Изд. 2-е, доп. Йошкар-Ола, 2013.
- Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань, 1870.
- Семенов Т.С.* Черемисы. М., 1893.
- Смирнов И.Н.* Черемисы: историко-этнографический очерк. Статьи / Вступительная статья К.Н. Санукова. Сер. «Историческое наследие марийского народа». Йошкар-Ола, 2014.
- Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1964.
- Шкалина Г.Е.* Добро и зло в марийской мифологии // Финно-угорский мир. Саранск, 2009. № 2.
- Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

Сведения об авторах

Амамбаева Мадинабону Акрамовна, Анатаева Ильзара Мирлановна, Мирзоев Гасан Арсенович – студенты Филиала «Котельники» государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования Московской области Университета «Дубна», lia.sharipova2016@yandex.ru.

Антонова Диана Александровна – научный сотрудник Национального музея Удмуртской Республики им. Кузеева Герда (г. Ижевск), dina.antonowa.3@yandex.ru.

Балакина Юлия Владимировна – PhD, доцент факультета гуманитарных наук Департамента литературы и межкультурной коммуникации НИУ ВШЭ (Нижний Новгород), jbalakina@hse.ru.

Богдашина Ирина Владимировна – аспирантка ИЭА РАН, ira18bogdashina@mail.ru.

Галочкин Александр Евгеньевич – студент магистерской программы Политическая лингвистика НИУ ВШЭ (Нижний Новгород), misternvb@mail.ru.

Геворкян Галина Николаевна – аспирантка кафедры истории стран ближнего зарубежья исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, galina1993@mail.ru.

Григорян Генрих Шамильевич – аспирант Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, genrih.1@mail.ru.

Донежук Мурат Юсуфович – аспирант ИЭА РАН, kw1763@yandex.ru.

Жиганова Анастасия Васильевна – студентка магистратуры НИУ ВШЭ (Нижний Новгород), anastasia-zhiganova1@yandex.ru.

Кислицына Полина Андреевна – студентка программы ДПО «Культурная антропология» в Европейском Университете (СПб.), pkislitsyna@eu.spb.ru.

Краснова Ксения Владимировна – магистрантка НИУ ВШЭ (Нижний Новгород), ksenkra25@gmail.com.

Лапушкина Алина Олеговна – младший научный сотрудник Института Африки РАН, Международного центра антропологии НИУ ВШЭ, Lapushkina.alina@gmail.com.

Литвин Юлия Валерьевна – младший научный сотрудник Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН, litvinjulia@yandex.ru.

Лицарева Александра Федоровна – преподаватель высшей квалификационной категории ГБПОУ Колледж «Царицыно», Москва, alya-alysa@yandex.ru.

Мацепуро Диана Геннадьевна – магистрантка кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, mdiana1996@yandex.ru.

Медведев Константин Александрович – аспирант Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ); научный сотрудник Центрального музея Вооруженных Сил (ЦМВС), meccedvecced@mail.ru.

Мингалиев Арслан Хайрутдинович – магистрант Казанского (Приволжского) федерального университета, arslan.mingaliev@yandex.ru.

Михайлова Татьяна Денисовна – аспирантка кафедры «Журналистика» Пензенского государственного университета, TataM1995@yandex.ru.

Нетунаева Эмилия Борисовна – магистрантка отделения культурологии Факультета иностранных языков и регионоведения МГУ им. М.В. Ломоносова, enetunaeva@gmail.com.

Огорелышева Елена Сергеевна – Европейский колледж Liberal Arts в Беларуси, руководительница Концентрации «Гендерные исследования», lidgua@gmail.com

Огорелышева Наталья Сергеевна – магистрантка Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс), natusia_august78@mail.ru.

Орешин Сергей Александрович – кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра по научному взаимодействию с общественными организациями, СМИ и органами государственной власти ИЭА РАН, Oreshin12345@yandex.ru.

Песецкая Александра Александровна – аспирантка СПбГУ, sanny341@yandex.ru

Попов Никита Алексеевич – ассистент Института истории ФГБОУ ВС СПбГУ, n.popov@spbu.ru.

Ракачева Александра Вадимовна – студентка Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, rakacheva_a@rambler.ru.

Родин Алексей Юрьевич – аспирант ИЭА РАН, alex95r@yandex.ru.

Самарина Татьяна Николаевна – младший научный сотрудник ИЭА РАН, fareeda-j@yandex.ru.

Сбитнева Арина Максимовна – студентка РГГУ,

arinasbitneva@yandex.ru

Сеитов Эрик Мусаевич – аспирант ИЭА РАН, telcorp@list.ru.

Секенова Ольга Игоревна – аспирантка ИЭА РАН, jkzkzray@mail.ru

Семенов Александр Владимирович – ученый секретарь МУК «Музей-усадьба Н.Г. Чернышевского» (г. Саратов), Systemf-25@mail.ru.

Солопов Арсений Павлович – студент МГУ им. М.В. Ломоносова, arssolopov@mail.ru

Устьянцев Герман Юрьевич – аспирант ИЭА РАН, ustyanyan-93@mail.ru.

Филина Юлия Сергеевна – аспирантка РГГУ, Philina-JulialAI@icloud.com.

Научное издание

**Социокультурное многообразие
в современном мире**

По материалам конференции молодых ученых
Москва, 11–13 декабря 2018 г.

*Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая*

Компьютерная верстка: *Е.Б. Баринова*
Редактор: *О.Л. Милова*
Художник: *Е.В. Орлова*

Подписано к печати 28.11.2019
Формат 60х84 1/16. Усл.-печ. л. 19,4
Тираж 300 экз. Заказ № 163

Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии РАН
119991 Москва, Ленинский проспект 32а