

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

# АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА

Материалы конференции  
молодых ученых  
**Москва, 4 – 6 декабря 2013**

Москва  
2014

ББК 63.3+63.4+63.5+63.6

УДК 39+9+316

А 72

Опубликовано в рамках программы фундаментальных исследований  
Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»,  
проект «Постсоветские социокультурные трансформации  
в российском городе»

Ответственный редактор:  
доктор исторических наук *Н.И. Халдеева*  
кандидат исторических наук *Е.Б. Барина*

А 72 **Антропология города:** Материалы конференции молодых  
ученых. Москва, 4–6 декабря 2013 г. М.: ИЭА РАН, 2014. – 229 с.

ISBN 978-5-4211-0112-3

Сборник включает в себя статьи молодых ученых (этнологов, археологов, антропологов, социологов, философов), участвовавших в научно-практической конференции «Антропология города», которая проходила 4–6 декабря 2013 г. в Институте этнологии и антропологии РАН.

В материалах сборника рассматриваются особенности городского уклада жизни в различных культурно-исторических ситуациях, современные тенденции развития городов, формирование и развитие городских пространств, в том числе, воплощение в них исторической памяти.

ББК 63.3+63.4+63.5+63.6

УДК 39+9+316

ISBN 978-5-4211-0112-3

© Институт этнологии и антропологии  
РАН, 2014

© Коллектив авторов, 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Вступление</b> .....	6
<b>Раздел I. Особенности различных религиозных форм в городском пространстве</b>	
<i>К.В. Лапицкий</i> Повседневная жизнь старообрядческих общин города Санкт-Петербурга .....	18
<i>П.А. Скрьльников</i> Реконструированная символика как фактор субкультурной идентичности (на примере движения родноверов) .....	25
<i>Т.И. Альбина</i> Адаптация сельской духовной традиции к городской среде. Марийская вера в Республике Марий Эл .....	32
<i>Д.Ю. Доронин</i> Символы статуса и идентичности в вещном мире <i>неме билер улус</i> Алтая .....	39
<i>М.И. Байдуж</i> Конструирование образа ведьмы в современных российских мифологических представлениях и магических практиках (городской аспект) .....	46
<i>А.Ф. Балашова</i> Мифология российских столиц в годы Великой Отечественной войны: основные фольклорные сюжеты .....	54
<b>Раздел II. Город и современные тенденции развития его пространства</b>	
<i>А.Ю. Илюхина, Н.А. Антропова</i> Улица Покровка: исследование общественных пространств .....	62
<i>М.Е. Суворова</i> Визуальный образ современной Вологды: новые формы организации городского пространства .....	71
<i>М.Б. Марзаева</i> Этноисторические аспекты формирования визуального образа г. Элисты .....	83
<i>Н.И. Руденко</i> Музей на перекрестке режимов справедливости .....	91

<i>Д.М. Покатов</i>	Образ города на Кавказе в дореволюционных путеводителях .....	100
<i>Е.А. Захарова</i>	Туризм в большом городе: стратегии и практики на рубеже XIX–XX веков .....	108

### **Раздел III. Человек в городе. Старые и новые проблемы в перспективе**

<i>Э.Я. Пономарева</i>	Конструкты и практики маскулинности в уличных подростково-молодежных сообществах г. Еревана (Армения) ...	116
<i>Т.В. Момот</i>	«Новые горожане»: сельская молодежь в социокультурном пространстве современного украинского города .....	125
<i>К. Д. Пипия</i>	Ксенофобия в российском обществе: современные тенденции и проблемы (на материалах Левада-Центра) .....	134
<i>А.О. Гуськова</i>	Аспекты восприятия межэтнического конфликта осени 2013 года жителями Бирюлева .....	143
<i>Л.В. Максимова, И.Г. Муравьева</i>	Миграционный опыт в личной истории: нижегородцы в первом поколении .....	152
<i>Е.В. Кадук</i>	Народы Нижнего Амура: социально-экономические и культурные трансформации в период индустриализации конца 1950–1980-х годов .....	161
<i>А.Н. Куликова</i>	Межнациональные и конфессиональные отношения в южной Якутии на примере города Алдан .....	171

### **Раздел IV. Городские реалии. Мемориалы, праздники, будни, этнолетопись**

<i>А.Б. Юджина</i>	Курганы Славы и Бессмертия: генезис и эволюция (на примере курганов Тульской области) .....	178
--------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Р.Ш. Зельницкая (Шларба)</i>	
Городская и деревенская свадьба в Абхазии .....	187
<i>В.О. Белевцова</i>	
Традиционная свадебная обрядность в городской среде .....	195
<i>М.В. Васеха</i>	
Московские общественные бани: причины востребованности современными горожанами .....	203
<i>И.А. Головнёв</i>	
Этнокино и город: история и современность .....	213
<i>Д.С. Ермолин</i>	
Символы места, герои: иллюстрации этнического национализма в Косово .....	221

## Вступление

С 4 по 6 декабря 2013 года в ИЗА РАН проходила ежегодная конференция молодых ученых «**Антропология города**». Материалы конференции были положены в основу данного сборника, где представлены тексты 25 статей, объединенных общей проблематикой конференции, предложившей широкий тематический диапазон для молодых исследователей, участвовавших в ее работе. Антропология города – это всё о городе любого масштаба, о связи с ближними и дальними регионами, об элементах нового. Надо отметить, что молодежь достойно справилась с этой творческой задачей – увидеть, изучить, объяснить процессы и явления *города как антропологического феномена*, всегда нового и неожиданного в своих архаических преломлениях и моделях повседневности. Наши авторы предлагают читателям новый взгляд на среду их проживания, во многом объясненную и ставшую до некоторой степени понятной. Статьи сгруппированы в четырех разделах, аккумулирующих измерения города, по которым становится очевидной его универсальность и уникальность, актуальная реализация будущего и консервативность традиционного, его единство во многом и многообразии в общих мегатрендах. Материалы сборника интерпретируют город и его пространства как хранителя разнообразных религиозных форм, современных тенденций развития этого пространства, показывают человека на фоне старых и новых проблем, отражают городские реалии в контексте военной славы, праздников, будней и этнолетописи динамично меняющегося этногорода, на перекрестках усложняющихся стратегий современного музея и «упрощенных» слагаемых повседневности.

### **Раздел I. Особенности различных религиозных форм в городском пространстве**

В разделе представлены материалы по старообрядческим общинам, неоязыческому движению родноверов, особенностям марийской традиционной веры, религиозному поиску городских и сельских сообществ коренных тюрских народов Алтая, межнациональным и конфессиональным отношениям в Южной Якутии.

В статье **К.В. Лапицкого «Повседневная жизнь старообрядческих общин города Санкт-Петербурга»** изучались типичные пробле-

мы, с которыми встречаются сегодня старообрядцы, и перспективы развития их общин. В качестве экспертов опрашивались священнослужители и председатели этих сообществ. Автор подчеркивает значение взаимовлияния урбанизма как образа жизни и религиозных форм в их противоречии и взаимной адаптации. Фиксируется проблема «массового» человека (в пространстве большого города), его анонимность, подвижность. Показано, что семья и дом лишаются своих исторических функций. Вместе с тем семьи рассматриваются как лучшая модель поддержания традиций старообрядчества, наряду с организацией летних христианских лагерей. К.В. Лапицкий намечает две перспективы для старообрядческих общин: сельская модель, правда, содержащая угрозу изоляции, и городская модель, требующая самостоятельности в развитии методов религиозной и организационной идентичности.

О родноверии как одной из ветвей неоязычества (зародилось в Европе в 1970-е годы) говорится в статье **П.А. Скрыльникова «Реконструированная символика как фактор субкультурной идентичности (на примере движения родноверов)»**. Это движение не имеет единой организационной структуры, родноверие исповедуется свободно. Автор объясняет круг символов и атрибутику родноверов, останавливается на тенденции включения новой/старой традиции через новое видение в неоязыческом контексте (пример с четками). Заканчивается сообщение мыслью, высказанной в социальных сетях одним из представителей родноверческого движения: «Никто точно не знает уже, что у нас было. Какое прошлое сделаем, то и будет. Всё меняется».

О системе марийских народных верований, сложившихся на основе этнических мировоззрений и традиционной мифологии, имеющей статус этнической религии в настоящее время, сообщается в работе **Т.И. Алыбиной «Адаптация сельской духовной традиции к городской среде. Марийская вера в Республике Марий Эл»**. Рассматриваются этапы трансформации марийских верований, представленных как Марийская Традиционная Религия (МТР), через опыт адаптации в городском пространстве. Например, сезонные поклонения богам различаются по времени проведения, количеству участников, проводятся в молельных рощах, почитаемых местах сельской местности, не предполагают наличия богослужебных зданий, что затрудняет адаптацию в условиях города. Для юридической регистрации религиозной организации ее религиозный лидер должен быть провозглашен верховным

жрецом (картом) марийской этнической веры, и с этого момента фиксируется начало взаимодействия сельской религиозной традиции с городской. Верховный жрец наряду с православным архиепископом и местным муллой принимает участие в официальных мероприятиях. Информация о городских общинах МТР представлена официально: в специальном помещении собраны фотографии местных жрецов, модельных обрядов в рощах, таблицы с датами проведения обрядов, архив документов о деятельности МТР. Такие адаптации связаны, по мнению автора, с изменениями в обществе. Ритуал марийской религии – «природная вера» в условиях городской среды теряет свой сакральный характер. В дальнейшем возможно изменение смысловой составляющей обрядов или переход последователей этнической религии в другие религиозные общины города.

Аналогичные вопросы решаются в исследовании **Д.Ю. Доронина «Символы статуса и идентичности в вещном мире неме билер улус Алтая»**. Время рубежа XX–XXI вв. относят к периоду «национального возрождения», активных религиозных поисков в городском и сельском сообществах у коренных тюркских народов Алтая (алтай-кижи, теленгиты, тубалары, челканцы, кумандинцы). Современные алтайские (нео)шаманизм и (нео)бурханизм представлены как множество отличающихся этнотерриториальных версий, не являются религиозным институтом с четкой социальной структурой, вероучительными границами и устоявшейся обрядово-ритуальной частью. Автор выделяет несколько стратегий организации жилого и ритуального пространства неме билер улус в городах. Отдельно рассматриваются «алтайские вещи» – как маркеры идентичности и «вещи» – символы шаманизма, хранимые тайно маркеры статуса и престижа. Автором подчеркивается большая изменчивость предметов статуса, их восприимчивость к новым технологиям по сравнению с предметами идентичности.

Неисчерпаемость темы «ведьмы» и колдовства не вызывает сомнений. Как считает один из опрашиваемых в статье **М.И. Байдуж «Конструирование образа ведьмы в современных российских мифологических представлениях и магических практиках (городской аспект)»**, ведьму может воспитать в себе любая женщина. В городской демонологии выделяют несколько вариантов конструирования образа ведьмы: связь/соглашение с некоей сущностью на службе у Зла, что привносит элемент «мастерства». Ведьмы и ведьмаки связаны с неязыческими сообществами и могут управлять природной энер-



гией. В городах фиксируется стремление легитимировать существование ведьм, включить в современное общество в качестве «профессиональных» специалистов в сфере предложения услуг, представленных в СМИ.

В работе **А.Ф. Балашовой «Мифология российских столиц в годы Великой Отечественной войны: основные фольклорные сюжеты»** приведены результаты исследования записей мемуаров, рассказов о мужестве, героизме, чудесах спасения, о выживании в экстремально тяжелых условиях, слухов, поверий, легенд о неизвестных героях (танкисты, летчики), преданий о крестных ходах, выносах икон, предзнаменованиях, предсказаниях блаженных о войне в двух российских столицах – Москве и Ленинграде.

## **Раздел II. Город и современные тенденции развития его пространства**

В статье **А.Ю. Илюхиной и Н.А. Антроповой «Улица Покровка: исследование общественных пространств»** объектом изучения является московская улица Покровка. Авторами используется методика, апробированная Project for Public Spaces (PPS), – образовательной, проектной, научной некоммерческой организацией. Согласно данной методике, общественное пространство оценивается по четырем критериям – доступность, комфорт и имидж, виды активности и социальность. Метод адаптирован для реалий российских городов. Авторы выделяют маркеры физических, социокультурных и информационно-коммуникационных характеристик изучаемой городской среды. Практически по всем критериям оценки пространства «социальность» улицы Покровка оценивается по возможным факторам влияния на это место. Имеются в виду местный бизнес, сложившиеся социальные группы, бюджетные культурные и образовательные учреждения, при активной позиции которых может сформироваться локальное сообщество.

Материалы **М.Е. Суворовой** посвящены «**Визуальному образу современной Вологды: новым формам организации городского пространства**». Изучаются визуальные составляющие образа Вологды, организация территорий города как третьего открытого пространства. В настоящее время формулируется приоритетность трансформации привычного городского облика. Осуществляемые проекты ори-

ентированы на благоустройство исторического центра, территории Кремля, озеленение и модернизацию ландшафтно-рекреационной зоны с акцентом на развитие «третьего» пространства – расширение публичных территорий как центра притяжения туристических потоков в центр города, развитие инфраструктуры во внецентральных локусах города для усиления их самостоятельности. Вектор взят на современный, отвечающий новым реалиям город.

Аналогичные вопросы панорамного конструктивного преобразования города рассматриваются в статье **М.Б. Марзаевой «Этноисторические аспекты формирования визуального образа г. Элисты»**. Сегодня Элиста – политический, экономический и культурный центр республики Калмыкия. С 1990-х годов, в связи с задачей расширения внешних связей республики, формируется образ Элисты как национальной столицы. В этом проекте реализуется идея интеграции нескольких брендов-образов: уголок Востока в Европе; буддийский центр; шахматная столица. Радикально пересматривается роль и образ публичного центра, эволюционирующего от митинговой территории до места семейного и молодежного досуга. Акцентируется территориальное соседство конфессиональных символов – буддийских и православных. Проект ориентирован на сохранение символов региональной этничности и трансляцию образа национальной столицы Калмыкии, на контакт настоящего и будущего.

Справедливости, Музею, музейщикам, социологии Музея посвящена статья **Н.И. Руденко «Музей на перекрестке режимов справедливости»**. Автор фокусируется на опыте конструирования реальности, воплощенной в сетях музейных экспозиций, показывая способы и условия этого процесса. Разные авторы по-разному прочитывали реальность и социологию Музея. Автор останавливается на подходе к Музею как институту социальной дискриминации, позиции акторно-сетевой теории, социологии критической способности. При этом одни сети порождали последующие сетевые конструкции с эффектом превращения предметов реального мира в «неизвестные мобильности». Здесь Музей смотрится как лаборатория новых ассоциаций и объектов. Автор делает попытку применить «социологию критической способности» Л. Болтански и Л. Тевено к современному Музею. В разбираемой теории Музей возникает как ось пересечения разных режимов, то есть должен быть открытым, собирать–классифицировать–бюрократизировать–документировать, участвовать в коммерческих

действиях. Подход «социологии критической способности» позволяет вскрыть ядро взаимодействия этих режимов.

**Д.М. Покатов** исследует «**Образ города на Кавказе в дореволюционных путеводителях**». Появление путеводителей для Кавказа в начале XIX века связано с развитием курортного дела, увеличением числа путешествующих по региону. Первые путеводители играли роль рекламы, рисуя идеальные образы городского пространства. Выходили путеводители по главным курортным городам Кавказа – Сочи, Махачкала, Баку, Батуми, Тифлис, Владикавказ. Разрабатываются принципы классификации образов городов Кавказа отдельно для туристов, по назначению, по провинциальным городам, по развитости инфраструктуры, включаются богатые фотоиллюстрации. Образы городов становятся зрительно ориентированными.

В статье **Е.А. Захаровой** рассмотрен «**Туризм в большом городе: стратегии и практики на рубеже XIX–XX веков**». На протяжении всей истории человечества города были политическими, культурными, общественными, экономическими центрами, притягивая огромное число людей. Примерно с середины XIX века города становятся туристическими центрами. Путеводители рассматриваются автором статьи как объективный источник изучения стратегии туризма. Под стратегией понимается совокупность действий туристов в посещаемом городе – программа, список приоритетных достопримечательностей, маршруты по городу. Уникальность мегаполисов и столичных городов связана с самобытностью, особыми достопримечательностями (Кремль, Эрмитаж и т.д.), с единством истории места с историей государства, с символикой прогресса, достижений цивилизации. Инструменты туристического маркетинга – ментальные карты, обязательные списки достопримечательностей, программа и маршруты повседневных мероприятий. Решается двоякая цель – делать обязательные программы инструментом повышения рейтингов городов (эхо) и рейтинга туристов, приобщившихся к востребованным туристическим программам.

### **Раздел III. Человек в городе. Старые и новые проблемы в перспективе**

Один из уровней социального формирования подростков показан в исследовании **Э.Я. Пономаревой** «**Конструкты и практики маскулинности в уличных подростково-молодежных сообществах**

**г. Еревана (Армения)».** Подростки попадают в уличные сообщества по территориальному принципу. Представление о маскулинности в уличной ереванской среде сходно с понятием «нормальный пацан». Уличные сообщества (только мужчины) – это универсальная среда мужской социализации. В этом аспекте за основу принимается представление о гендере как о социально сконструированных отношениях, категоризирующих индивидуумов по признаку пола с учетом особенности повседневных взаимодействий. Опрашивались мужчины 19–63 лет с опытом участия в подростково-уличных сообществах. Показано, что формирование маскулинности в этих группировках происходит под влиянием криминальной субкультуры и патриархальных установок армянского общества. Тенденции обновления начинают проявляться с 2000-х годов, когда заметно увеличивается число молодых людей, противопоставляющих себя уличному стилю поведения.

Стратегия другого социального пласта раскрывается в исследовании **Т.В. Момот «Новые горожане: сельская молодежь в социокультурном пространстве современного украинского города»**. Обсуждается проблема мотивации миграции молодых людей из деревни в город, особенности их аккультурации в городских условиях, взаимовлияния приезжих и городской культуры. Проводилось анкетирование сельской молодежи обоего пола (16–35 лет) в городе Киеве в 2011–2013 гг. Основные мотивы миграции в город: системный кризис в сельскохозяйственной сфере, падение престижа этого вида труда, качество образования, медицинского обслуживания, сферы услуг, стремление продолжить образование, желание жить в городе, желание соответствовать образу успешного современного человека, по версии СМИ. Показано, что на успех аккультурации влияют оставшиеся социальные связи с деревней, общение с горожанами, условия проживания в городе, размер заработной платы, досуговые предпочтения.

К результатам социологических опросов на материалах Левада-Центра обращается **К.Д. Пипия** в работе **«Ксенофобия в российском обществе: современные тенденции и проблемы (на материалах Левада-Центра)»**. Ксенофобия всегда присутствует в обществе в скрытом или явно очерченном виде. По опросам Левада-Центра показано преобладание в настоящий момент пассивной установки ограждения от приезжих, воспринимаемых как угроза. Приводятся цифры: 78% – за ограничение притока приезжих, 66% – за лозунг «Россия для русских», 71% – за лозунг «Хватит кормить Кавказ», суммарно 80%

россиян поддерживает ксенофобские настроения, 6% – придерживаются позитивных уважительных установок, 4% – испытывают чувства агрессивности, ожесточения, страха, обиды, отчаяния, зависти. В настоящее время доля толерантного отношения к мигрантам и представителям других национальностей составляет менее 20% по результатам опросов, нарастание ксенофобских настроений у жителей России происходит на фоне неудовлетворительной работы социальных институтов, неразвитости гражданского сознания.

В статье **А.О. Гуськовой «Аспекты восприятия межэтнического конфликта осени 2013 года жителями Бирюлева»** рассматриваются массовые беспорядки как форма протеста. Протестные движения последних лет, различные по форме и причинам, затрагивают именно города. Предметом исследования являются события одного из районов Москвы – Бирюлево Западное, в котором конфликты приобрели этническую окраску. В своей работе автор делает попытку выявить наиболее характерные для москвичей и жителей самого района Бирюлево представления о событиях, их причинах и собственно этнической составляющей данной ситуации.

Основным вектором внутренних миграций за последние двадцать лет являются потоки из села в город. **Л.В. Максимова** и **И.Г. Муравьева** исследуют этот вопрос в статье **«Миграционный опыт в личной истории: нижегородцы в первом поколении»**. Местами исхода являются преимущественно деревни, малые города регионов, республик в границах бывшего СССР. Авторы изучают мигрантов первого поколения, приехавших из деревень Нижегородской области в Нижний Новгород. Общим мотивом переезда в город является отсутствие перспективы получения желаемого образования или переезд родителей. Переезд оценивается как отрицательно (утрата/ослабление прежних социальных связей и слишком медленное приобретение новых), так и в большинстве случаев, положительно и с готовностью к новым миграциям.

**Е.В. Кадук** представил статью **«Народы Нижнего Амура: социально-экономические и культурные трансформации в период индустриализации конца 1950–1980-х годов»**. Этот период, по версии автора, можно рассматривать как этап северной индустриализации, связанной с территорией проживания народов Нижнего Амура (нанайцев, ульчей, нивхов, негидальцев, орочей, удэгейцев), на которой не было сформировано автономного округа и отдельных автономных

районов. В это время фиксируются несколько процессов: переселение аборигенов в города, развитие старых и подъем нововозведенных городов и поселений. Для мужчин открываются перспективы освоения инженерно-технических специальностей, для женщин – приоритетны профессии врача и учителя, реализуется институт выплаты правительственных льгот для народов Севера, что способствует сохранению этнического самосознания. Приток мигрантов-переселенцев состоит в основном из русских и украинцев.

**А.Н. Куликова** анализирует примеры межнациональных и конфессиональных отношений в небольшом городе в материале **«Межнациональные и конфессиональные отношения в южной Якутии на примере города Алдан»**. История развития города связана с золотодобывающим производством. Небольшой полиэтничный и поликонфессиональный город Алдан (20 тыс. чел.) известен как место размещения политических заключенных, спец- и трудпереселенцев. Пестрый национальный и конфессиональный состав создает локальную модель межэтнических и межрелигиозных отношений. Выделяются группы: 1. «безразличных» к национальным и религиозным вопросам (40%); 2. заинтересованных в этноконфессиональной и этнонациональной ситуации в городе (60%). Симптоматичен феномен разделения этнической и конфессиональной составляющих при формировании отношения к их носителям. Со стороны национальной общины якутов и эвенков (титульное коренное население) доминирует уважительная спокойная реакция на полиэтничность. Автор заключает, что общая оценка ориентируется на общечеловеческие качества, высокий уровень взаимной толерантности.

#### **Раздел IV. Городские реалии. Мемориалы, праздники, будни, этнолетопись**

**А.Б. Юдкина** в статье **«Курганы Славы и Бессмертия: генезис и эволюция (на примере курганов Тульской области)»** ассоциирует генезис и эволюцию практики возведения военных курганов у восточных славян, связанной с защитной функцией (исторический и археологический материалы), с формами военных захоронений в дореволюционной России, адаптированными и переосмысленными в Советском мемориальном дискурсе. Показана постепенная трансформация посвящений юбилеям Великой Октябрьской социалистической револю-

ции первых крупных военных комплексов в аутентичную мемориальную логику посвящения юбилеям Победы, освобождению городов, подвигам героев в период Великой Отечественной войны, дополняемых ритуалами благодарности и памяти освобожденных жителей. Второй аспект развития мемориальной практики и новое функциональное дополнение в виде процедуры посещения Военных Курганов свадебными кортежами реализуется как форма благодарной памяти и как символ святого напутствия молодоженам.

В статье **Р.Ш. Зельницкой (Шларба) «Городская и деревенская свадьба в Абхазии»** проводится сопоставление свадебной обрядности в деревне (Абжуйская Абхазия) и городе Гудаута. Понимание обрядов в абхазском обществе происходит в форме бинарной оппозиции «хорошо–плохо». В список новых элементов обрядности (речь идет о редукции ранее практикуемых) в городе включены следующие: выход невесты из отеческого дома в день свадьбы, возможность молодых вступить в брак за какое-то время до свадьбы, маршрут свадебного кортежа в Сухуми (изменяется в сторону набережной и абхазского драматического театра), венчание в день свадьбы и варианты регистрации этого события в ЗАГСе, варианты расположения стола для подарков и записей сумм даруемых денег (отдельное помещение, отдельное здание), изменение маршрута приезда родственников невесты, процедуры разрезания свадебного торта и кидания свадебного букета.

**В.О. Белевцова** посвятила свою работу **«Традиционная свадебная обрядность в городской среде»** сопоставлению свадебных обрядов у марийцев в различных культурных средах. При этом были выявлены наиболее устойчивые тенденции, функционально значимые пути замещения и роль межэтнических контактов. Городская свадьба как особый тип брачной обрядности формируется с середины XX века в связи с ростом городского населения, фиксируются новые элементы наряду с заметной редукцией части традиционных черт. В частности, как этническая компонента сохраняются приглашение марийского тамады и ритуал дарения. Кроме того, практикуются модные мероприятия посещения роддома (гадание на пол будущего ребенка), Обелисков Славы и Вечного Огня, православных памятников, развешивание замков на мосту через реку Кокшагу. У марийцев, долго проживающих в городах России, национальная свадьба практически исключается в пользу стандартной гражданской церемонии. В сущности, свадьбы в

малых и больших городах представляют неустоявшееся явление. Свадебная обрядность дохристианского религиозного пласта синкретизируется с гражданским институтом регистрации брака, являясь связующим звеном между глоболизирующимся российским обществом и этнической культурой народов. У марийцев свадебная культура может рассматриваться в определенной мере как показатель адаптации к реалиям динамичного современного мира.

**М.В. Васеха** исследует сюжет **«Московские общественные бани: причины востребованности современными горожанами»**. Изучалась мотивация посещения москвичами и гостями столицы городских бань. За основу брались интервью посетителей общественных бань обоих полов, а также использовались методы включенного наблюдения в женских апартаментах Астраханских, Варшавских, Коптевских, Ржевских, Селезневских бань. В качестве причин регулярного посещения называют поддержание ментального и физического здоровья, молодости и красоты, коммуникационный аспект, обновление репертуара косметических услуг. Для мужчин важны процедура «пара» и поддержание здоровья. В целом М.В. Васеха рассматривает комплекс причин востребованности общественных бань в наше время.

О динамичном мире ЭтноКино как этнолетописи и преимуществах новой кинотехники как одном из инструментов фиксирования цепи герой–автор–зритель с эффектом максимального контакта рассказывается в статье-эссе **И.А. Головнёва «Этнокино и город: история и современность»**. Он отмечает новую ключевую тенденцию в сфере ЭтноКино – смену места прописки самого «этно», – когда центр деформации культурной традиции и творения инновации перемещаются в город. При этом определяется объектная цель проекта – этномолодежь. Как отмечает И.А. Головнёв, уже в 2010 г. героями их фильмов были жители города, что породило идею проекта «ЭтноГород». Метод визуальной самопрезентации представителей этнических сообществ объясняет допуск внутрь события «не для чужих», когда видение становится внутренним, фиксируя рождение кадра носителем культуры практически на уровне интуиции. Пример – внутри проекта «ЭтноКино» выполнялись темы «Вторая свадьба» и «Храм» (рабочие названия). В процессе реализации находится новое направление популяризации этнографических фильмов – «онлайн фестиваль “ЭтноКино”» с демонстрацией фильмов молодых российских авторов по этнотематике в сети Интернета. Вектор показа – глобальная зрительская аудитория.



В статье **Д.С. Ермолина «Символы места, герои: иллюстрации этнического национализма в Косово»** представлен опыт изучения векторов развития современных национально-ориентированных процессов в Косово. Подчеркивается очевидный дефицит исследовательских работ этнологической направленности по проблемам современного национализма. Автор считает, что изучение способов конструирования символического пространства нации и форм репрезентации идентичностей в Косово позволит создать научную базу для обоснования системы принципов нациестроительства в посткризисных обществах.

Итак, сборник представляет пример молодежной версии «оперативной этнографии», намеченные пути решения проблем показывают профессиональное умение увидеть явление/процесс, объяснить его в исторических связях, новых современных преломлениях.

Ведущий научный сотрудник ИЭА РАН, д.и.н.  
Н.И. Халдеева

# **Раздел I**

## **Особенности различных религиозных форм в городском пространстве**

*К.В. Лапицкий*

### **Повседневная жизнь старообрядческих общин города Санкт-Петербурга**

В данной статье представлены результаты социологического исследования, посвященного изучению старообрядческих общин в городском пространстве. Исследование проводилось на территории Санкт-Петербурга, его объектом были современные старообрядческие общины. Использовался качественный метод опроса – глубинное интервью. Было опрошено по 1–2 члена каждой общины. Респондентами были, в основном, председатели или священнослужители общины, так как фактически они являются своего рода «экспертами». Цель исследования – выявление проблем, с которыми сталкиваются старообрядческие общины в пространстве города, и перспектив их развития.

Под современностью (modernity) в социологии понимается совокупность процессов урбанизации, секуляризации, распада общинных социальных связей, изменения структур семьи и образа жизни, рационализации повседневности и т.д. Современная жизнь – это жизнь городская; ее ключевыми чертами являются анонимность, подвижность, отчужденность. Долгое время считалось, что современный мир секулярен, «расколдован», в нем не остается места религии. Подобно тому, как за ритмами городской повседневности функционирование религии становится незаметным для взгляда фланера<sup>1</sup> или рядового горожанина, религиозные практики в городской среде не привлекают должного внимания социологов. Именно этому вопросу – взаимовлиянию «урбанизма как образа жизни» (Л. Вирт)<sup>2</sup> и различных форм религиозной жизни (Э. Дюркгейм)<sup>3</sup>, их противоречиям и способам взаимной адаптации – и посвящена настоящая работа. На основе эмпирических материалов, полученных в рамках исследования старообрядческих общин Санкт-Петербурга, будет показано, как и каким образом современные старообрядцы пытаются сохранить свою религиозную и организационную идентичность.

Как уже было отмечено, социологическое понятие современности (modernity) охватывает множество процессов. В настоящем исследовании нас будет интересовать процесс урбанизации как одна из ключевых тенденций в историческом становлении современных обществ. Существует целый ряд определений урбанизации, однако большинство из них сводятся к следующему: урбанизация – это «исторический процесс повышения роли городов в развитии общества, который охватывает социально-профессиональную, демографическую структуру населения, его образ жизни, культуру, размещение производительных сил, расселение и т.д. Урбанизация оказывает огромное влияние на развитие различных социально-экономических формаций и государств, именно с городами связаны основные достижения цивилизации»<sup>4</sup>. К каким общественным проблемам и рискам ведет урбанизация? Какое воздействие на данный процесс оказывают религия и культура? Чтобы ответить на эти вопросы, следует подробно описать основные особенности городской жизни.

Современный город представляет собой переплетения радиальных и кольцевых дорог, нагромождение частного и общественного транспорта, железнодорожные вокзалы, аэропорты, мосты, а также теснящиеся на небольшом пространстве офисы и жилые дома. Человек в пространстве города – это всего лишь «массовый человек». Разносторонний анализ феномена массового человека дает Х. Кокс. Он суммирует классические идеи мыслителей-урбанистов начала XX века и выделяет два фактора урбанистической культуры – анонимность и подвижность. В большом городе человек утрачивает свое «Я», что ведет к анонимности человеческой жизни, и, тем самым, превращению социальных групп в массы. Человек – не более чем номер или комбинация дырок на перфокарте, он блуждает по бесплодной земле. Х. Кокс пишет: «Некоторые характерные черты массового общества и городской жизни блистательно промил Серен Кьеркегор в работе “Нынешний век” (1846). Испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет своей работой “Восстание масс” (1932) демонстрирует аристократическую неприязнь к разрушению классовых барьеров и к анонимному характеру современного общества. Райнер Мария Рильке в “Заметках Мальте Лауридса Бригге” (1910) обнаруживает метафизический ужас перед обезличенностью жизни и утратой тайны вещей: именно эти черты он приписывает большому городу. И наконец, как протест против городской и бюрократической анонимности иногда интерпретируется отказ Франца

Кафки наделить именами главных героев двух своих последних романов»<sup>5</sup>.

Л. Вирт в указанном сочинении утверждает, что жизнь в городе не располагает к традиционному типу семейной жизни, которая включает в себя воспитание детей и сохранение дома как места сосредоточения всего круга жизненно важных деятельностей. Тем более что деятельность разного рода (образование, промышленность и т.п.) осуществляется вне дома: переносится в специализированные учреждения. Это лишает семью практически всех исторических функций.

Каким же образом все эти проявления урбанизма влияют на религиозные чувства и религиозную идентичность? Наиболее ярко это влияние проявляется в жизни старообрядческих общин. Главным для нашего исследования является то, что старообрядчество – это не только одно из ответвлений православия, но это еще и особая культура, религиозная идентичность, а также социальная организация жизни. Для старообрядчества характерны такие особенности, как общинный образ жизни, слияние сакральной и повседневной жизни, расширенная семья. Наиболее благоприятная среда, где можно поддерживать эти особенности – сельская местность. Именно там старообрядческая община может находиться в изоляции от факторов современной городской жизни. Однако старообрядческие общины существуют и в городской среде, поэтому они подвержены влиянию факторов городской жизни.

Для понимания специфики старообрядчества необходим краткий исторический экскурс. Возникновение старообрядчества связано с таким историческим фактом, как избрание митрополита Новгородского и Великолуцкого Никона на патриарший престол в июле 1652 года. С его именем и связывают раскол Русской православной церкви XVII в. Избавившись от соперников по влиянию на царя, Никон получил возможность привести русские православные обряды в соответствие с греческими. В 1653 г. он предписал совершать крестное знамение не двумя, а тремя перстами и творить поясные, а не земные поклоны. В 1654 г. он принялся за исправление богослужебных книг по новогреческим образцам, а на поместном Московском соборе 1656 г. предал анафеме всех, крестящихся двумя перстами. Но вскоре произошел разрыв патриарха Никона с царем, который привел к его низложению. Однако, церковные новшества, введенные Никоном, были сохранены. Поэтому, в церкви и в обществе произошел раскол. Высшая власть обвинила хранителей «древлеправославной веры» в грехе раскола

церкви, и за это их стали называть раскольниками, а затем старообрядцами.

В ходе нашего исследования были изучены действующие старообрядческие общины, которые имеются в Санкт-Петербурге. Было получено семь интервью от членов и председателей старообрядческих общин, в частности, от председателя Поморской (Невской) Древлеправославной общины, от священника Лиговской (Белокрыницкой) Старообрядческой общины и других. В ходе интервью задавались вопросы, связанные с поддержанием религиозной и организационной идентичности в городском пространстве, вопросы о том, как анонимность и подвижность влияют на сохранение целостности общины. Также были заданы вопросы, связанные с воспитанием молодых людей в рамках общины. Задавались вопросы о влиянии города, о том, какие факторы городской среды оказывают наиболее негативное или позитивное воздействие на жизнь общины. Наконец, спрашивалось о том, какие условия были бы наиболее благоприятными для существования современной старообрядческой общины, а также каковы дальнейшие перспективы развития старообрядчества в городской среде.

Представители старообрядческих общин Санкт-Петербурга высказали следующие мнения относительно проживания в городской среде. Практически все они отмечают, что город оказывает негативное влияние на жизнь общин. Это связано, во-первых, с повседневными ритмами городской жизни: собрания общины носят не постоянный, а ситуативный характер, так как у всех членов общины существует собственная частная жизнь (работа, семья, проведение досуга и т.д.). Так, председатель Поморской (Невской) Древлеправославной общины утверждает, что наиболее благоприятной средой для существования старообрядческих общин является сельская местность. Также он отметил, что в городской среде религиозную идентичность и прививание традиций лучше всего поддерживать в кругу семьи: *«Сельская местность, конечно, более пригодная среда для существования старообрядчества. Эту жизнедеятельность в сельской местности особенно поддерживают старожены часовенного согласия. Я считаю, что в наше время в деревню можно провести линии коммуникаций, а также обустроить комфорт для проживания. Таким образом, старообрядцы смогут жить в благоприятной для них среде, имея практически все городские условия. Находясь же в городе, старообрядчество лучше всего поддерживать в кругу семьи»*.

Многие респонденты отмечали, что молодежь старообрядческих общин сильнее подвержена влиянию таких негативных факторов городской жизни, как высокоскоростной интернет, телевидение, мобильная связь и многое другое. Для того чтобы сплотить молодых людей, каждая община организует занятия в воскресных школах для всех возрастных категорий, а также летний христианский лагерь, в котором на время воссоздается жизнь старообрядческой общины на селе. Помимо того, еще одна цель лагеря – это более тесное общение девушек и молодых людей. В лагерной среде молодые люди имеют возможность лучше узнать друг друга и впоследствии создать семью, в которой будут воспроизводиться будущие члены старообрядческой общины.

*«У нас существует молодежный лагерь в Псковской области, в селе Усть-Дольссы (Невельский район), где молодые люди живут в сельской местности. Там мы проводим молитву четыре раза в сутки, на мой взгляд, это помогает дисциплинировать молодежь. Также проводим религиозные беседы вокруг костра по вечерам, поем духовные стихи. Деревенская непринужденная жизнь способствует обособленной жизнедеятельности старообрядцев. В городских же условиях проводится каждодневное обучение молодежи духовным наукам по часу в день. Одной из целей лагеря является сплочение молодых людей и девушек для воспроизводства новых членов общины»,* – сообщает представитель Поморской (Невской) общины.

Несколько иную позицию занимают священнослужители поповского толка (Лиговская и Новозыбковская община). По их мнению, спасение можно найти где угодно, если строго соблюдать веру и религиозные обряды. Конечно, пространство города является не самой благоприятной средой для существования старообрядческой общины, действительно, существуют помехи для поддержания религиозной и организационной идентичности. Однако священнослужитель Лиговской общины сообщил, что соблазны городской жизни только укрепляют веру истинную, если человек им не поддается, значит, он на правильном духовном пути – пути к спасению: *«Спаستись можно, где угодно, главное верить. Ведь первая заповедь – возлюби Господа Бога. Поэтому можно жить, где угодно, а главное – верить, быть неразрывным с Богом. Конечно, теоретически в городе больше соблазнов, если человек живет в городе, то он постоянно подвергается им. Везде есть свои соблазны. Есть такая притча о монахе, который, ведя аскетическую жизнь, как-то задался вопросом: “А чего я достиг?”»*

*Его наставник посоветовал ему пойти в город, к мирянам, где он встретил двух женщин, которых избивали мужа, и на которых была вся домашняя работа и дети. Он понял, что его отвратило от мирской жизни, и он находится на верном пути – пути смирения. А то, что староверы должны жить где-то отдельно – это абсолютно утопическая идея. Ведь церковь всегда существовала и развивалась среди язычников. Нельзя проникаться этим утопическим миром и жить в нем. Нужно помнить о Божьем суде, правосверии, в конце концов, нужно помнить о смертном часе. Но ради своего собственного развития в вере нужно потратить хотя бы малую часть своей сознательной жизни ради понимания и изучения этой веры. Так и непрофессионализм в каком-либо деле ведет за собой брак, все таким же образом происходит и в религиозном деле».*

Обобщая результаты, полученные в ходе исследования, следует в целом охарактеризовать современное положение старообрядческих общин в городе, а также дать возможный прогноз на дальнейшее развитие старообрядчества в городской среде.

Большинство информантов считает, что городская жизнь оказывает негативное влияние на религиозную идентичность. Это проявляется в том, что город обезличивает человека, община теряет свое единство из-за невозможности регулярно собираться. Кроме того, постоянно убывают молодые члены общины. Немаловажно то, что не все члены общины поддерживают религиозную идентичность в плане создания семьи: в качестве супругов не всегда выбирают представителей старообрядчества. Большой город – это большие расстояния, которые отнимают у человека немало сил и времени, следовательно, не способствуют его пребыванию в общине. Также наличие разного рода благ оказывает разрушающее влияние на общину: телефон, интернет и другие коммуникационные каналы заменяют личное общение.

Однако пространство города может оказывать и положительное влияние. Как подчеркивали некоторые респонденты, город со всеми своими соблазнами является лишь испытанием для настоящей веры и дух истинных «ревнителей древнего благочестия» только крепнет. Город предоставляет множество возможностей для разного рода деятельности: во-первых, наличие СМИ позволяет старообрядческим общинам заниматься полноценной миссионерской деятельностью и распространением старообрядческой литературы (наличие собственного сайта, молодежного лагеря, воскресных школ). Во-вторых, живя в го-

роде, старообрядцы становятся менее закрытыми и более понятными для окружающих, наконец, наличие СМИ позволяет постоянно общаться с другими общинами, находящимися в других городах или даже других странах. Конечно, сельская местность во многом предпочтительнее для старообрядцев, но, тем не менее, держит общину в относительной изоляции. Интернет и прочие линии коммуникации трудно провести в деревню. И как уже отмечалась, община не сможет поддерживать связь с другими общинами, что в итоге приведет к еще большей разобщенности старообрядческих общин.

Каковы дальнейшие перспективы современных старообрядческих общин, находящихся в больших городах? Это довольно сложный вопрос, потому что неизвестно, как изменится численность старообрядцев, насколько молодежь будет активна в поддержании религиозной идентичности. Во всяком случае, у старообрядцев есть два пути дальнейшего развития: 1) при наличии необходимых средств, они имеют возможность поддерживать общинный образ жизни в сельской местности, но тогда есть угроза частичной изоляции общины от внешнего мира; 2) старообрядческие общины могут существовать в городской среде, но тогда их члены должны самостоятельно заботиться о поддержании религиозной и организационной идентичности.

## Примечания

- <sup>1</sup> Фланер – по Болдеру, новый тип столичного символического человека 1840-х годов из городской толпы, перед глазами которого разворачивается галерея жизни в столице. Беньямин упоминает данное понятие в работе «Аркады», где обозначает город как лабиринт или многослойную социальную вселенную. Беньямин играет на неоднозначности понятия, чтобы передать смысл фигуры странника-наблюдателя городских форм, а также детектива или дешифровщика кодов. URL: <http://enc-dic.com/sociology/Flaner-9892.html> (Дата обращения: 18.12.2013).
- <sup>2</sup> *Вирт Л.* Урбанизм как образ жизни / пер. В.В. Вагина по изданию: *L. Wirt. Urbanism, as way of life. In. R. Sennet // Classical essays in urban culture. Appleton Century Grofts. New York, 2009. P. 196.* URL: <http://www.urbanclub.ru/?p=99> (Дата обращения: 06.12.2013).
- <sup>3</sup> *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- <sup>4</sup> *Философский энциклопедический словарь.* М., 1989. С. 676.
- <sup>5</sup> *Кокс Х.* Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. О. Боровой и К. Гуровской М., 1995.



## Реконструированная символика как фактор субкультурной идентичности (на примере движения родноверов)

Движение родноверов, распространенное в современной России, является одной из многочисленных ветвей так называемого неоязычества – течения, зародившегося в Европе в 1970-х годах, имеющего своего рода пограничный, религиозно-субкультурный характер и опирающегося в своей образной составляющей на реконструкцию предположительно существовавшей, а впоследствии утраченной в силу исторических причин религиозной традиции. Поэтому краткий обзор неоязыческих организаций и их истории в начале статьи представляется нам уместным.

На сегодняшний день предпринято множество попыток реконструкции дохристианских верований древних славянских и скандинавских народов. В их числе такие зарубежные организации, как *Ásatrúarfélagið*, или «Братство веры Асов», которая была основана Свейнбьёрном Бейнтейнссоном в Рейкьявике в 1972 г. и зарегистрирована как религиозная организация в 1973 г., выделившийся из нее Трот (ранее именовавшийся Кольцом Трота, основан в 1987 г. Эдредом Торсоном и Джеймсом Крисхолмом), Форн Сидр (основан в Дании в 1997 г. и зарегистрирован в 2003 г.), Обряд Одина (*Odinic Rite*, основан в 1973 г. в Англии как Комитет по восстановлению обряда Одина, преобразован в Обряд Одина в 1979 г.). Эти и другие организации объединяет реконструируемый объект: религия, называемая ее последователями Асатру, которая, по их мнению, исповедовалась их предками. Например, американская Народная Ассамблея Асатру (*Asatru Folk Assembly*) определяет свою цель как «практику, продвижение, развитие и распространение религии Асатру»<sup>1</sup>. Необходимо отметить, что религия Асатру у себя на родине в Исландии получила государственное признание<sup>2</sup>. Относятся к неоязычникам также викканы.

В России на сегодняшний день наиболее популярной неоязыческой религией является *родноверие*. Как и Асатру, единой организационной структуры оно не имеет и исповедуется в основном свободно. Крупнейшими российскими организациями родноверческого толка являются:

– Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры (ССО СРВ), в 1997 г. объединивший пять неоязыческих общин. Своей целью они

видят восстановление, исповедание и распространение «древней исконной веры славян»<sup>3</sup>;

– Круг Языческой Традиции (КЯТ), организованный в Москве в 2002 г. Данное объединение в перечне своих целей, указанных на официальном сайте, ставит возрождение и распространение исконных народных верований и признание их государством<sup>4</sup>;

– Инглизм (полное название: Древнерусская инглистическая церковь православных староверов-инглингов). Зарегистрирована в Омске в 1992 г. Александром Хиневичем и официально сформирована к 1998 г. В 2004 г. была закрыта в связи с подозрением в экстремизме; в 2011 г. судимость с организатора была снята.

Общим для всех этих объединений является реконструкторский подход к определению собственной идентичности. ССО СПб, например, понимает ее следующим образом: «...к Родной Славянской Вере относятся те, кто:

- генетически принадлежат к славянским народам;
- уважают традиционные славянские обычаи;
- придерживаются родноверческого мировоззрения;
- славят древних славянских Богов»<sup>5</sup>.

Общим для всех этих объединений является уже упомянутый реконструкторский подход к определению собственного содержания.

Для исследователя представляют интерес несколько аспектов. В первую очередь – любопытный и своеобразный характер неоязыческой идентичности как таковой. Она находится на стыке религиозной и субкультурной, хотя ни к одной из них полностью не сводится. Это накладывает определенный отпечаток на то, каким образом используемая родноверами символика – т.е. идентичность – отражает, демонстрирует и конструирует. Тот факт, что родноверие представляет собой реконструктивное в своей основе религиозное движение, определяет область символов, которые могут быть им использованы. Такими являются, например, свастики, представленные в используемой родноверами символике огромным количеством вариантов. При этом, в силу своего близкого к субкультурам характера выражения, используемые для идентификации знаки отличаются разнообразием и творческим подходом к их изготовлению, а также определенной свободой интерпретации. Таким образом, отличительным знаком для неоязычника-родновера может быть практически любая разновидность носимого свастического символа. Если говорить об их религиозном, а не

идентичностном значении, то применяются они в основном в качестве оберегов, при этом «защищать» они могут все, что угодно – оберег может быть магнитом на холодильник, украшением приборной панели автомобиля и т.д.

Несколько особняком среди других вариаций свастики стоит символ Рода, о котором стоит сказать отдельно. Божество это, почитаемое неоязычниками-родноверами, интерпретируется ими как своего рода космическая всеобщая сущность, остальные же боги (Сварог, Дажьбог, Перун, Велес, Жива, Коляда, Купала, Лада, Макошь, Марена, Святovit, Семаргл, Стрибог, Белобог, Чернобог, Ярило, Хорс) являются его воплощениями с определенными функциями. У А.И. Асова в «Русских Ведах»<sup>6</sup>, например, божества представлены как эманации Рода-отца всех богов. В общем и целом, такая его трактовка восходит к реконструкции славянского пантеона за авторством Б.А. Рыбакова, а именно к отмеченной в его «Язычестве древних славян» всеобъемлющей роли Рода как всеотца<sup>7</sup>. Также здесь можно усмотреть влияние воспринятой и творчески интерпретированной теории праиндоевропейской религии. Это свойство Рода – его всеохватность – отражено и в его символе. Он представляет собой своеобразное выражение общего принципа построения свастики. Четыре его луча закруглены по часовой стрелке; встречаются также его изображения в виде фрактала – очевидно, такая выразительная форма призвана подчеркнуть этот упомянутый выше «онтологизм» фигуры божества.

Для инглингов характерна более самостоятельная в плане соответствия «традиционной» символика. Вот, например, описание амулета «Меч в Инглии»: «Меч, обращенный острием вниз, означает сохранение Древней Мудрости, а помещенный внутрь Звезды Инглии означает сохранение внутреннего Огня Человека, Огня Творения. А также является символом Совести. Оберег “Меч в Инглии” используется как мужской натальный оберег. Оберег воина и защитника древней мудрости. Девятиконечная звезда Инглии – это три треугольника, сплетенные в звезду Инглии и обрамленные солнечным кругом. Они символизируют божественное начало одного из великих Триглавов, который покровительствует божьему миру – Яви, Нави и Прави»<sup>8</sup>. Некоторые варианты инглинских символов включают вписанные в упомянутую выше «девятиконечную звезду Инглии» скандинавские руны: как видим, здесь уже нет даже собственно славянской символики, и тем не менее, все изображенное – результат именно реконструктивного подхода, кото-

рый может давать вот такие результаты. Интересно также то, что знак, изображающий меч в Англии, намеренно или нет, оказался крайне похож на нагрудный знак отличия за Первый Кубанский (Ледяной) поход – награду, учрежденную в 1918 г. П.А. Деникиным, одну из самых почитаемых и уважаемых в истории Белого движения.

Другие популярные атрибуты – это скандинавские руны, используемые также в качестве оберегов. Как и свастики, они наносятся на украшения – серьги, кольца и перстни, кулоны. Руны могут быть скомбинированы в *рунескрипты* – составленные по особым правилам рунические надписи-заклинания, усиливающие приписываемые им магические защитные свойства, а также так называемые рунические вязи, то есть сочетания, полученные путем «наложения», слияния рун друг с другом, служащие для той же цели. Вот некоторые из них, используемые в различных оберегах и украшениях достаточно часто:

– Одал: ŷ. Данная руна, занимающая двадцать четвертое место в древнегерманском и двадцать третье – в англосаксонском руническом алфавитах, обозначает наследие;

– Соулу: Ƿ. Это – шестнадцатая руна старшего футарка (германского рунического алфавита), обозначающая солнце;

– Тейваз: ƿ. В отличие от двух предыдущих, в древности она была соотнесена с Тюрор – скандинавским богом войны, что немаловажно – справедливой войны и честной битвы. Именно поэтому неоязычники считают ее знаком борьбы, битвы за справедливость, силы и победы;

– Ансуз: ʀ. Ансуз – четвертая руна футарка, обозначающая бога и порядок, мага, провидца, знание;

– Турисаз: ʁ. До сих пор сохраняющаяся в исландском алфавите в виде буквы ʀ («торн»), эта руна обозначает врата, а также – шип, что связано с ее соотнесенностью с великанами – противниками богов в скандинавской мифологии, а также мировым змеем Йормунгандом, чье имя расшифровывалось как «живой прут» или «великанский посох».

Адаптации к «новой старой традиции» через нанесение соответствующих ей символов подвергается даже такой, казалось бы, несвойственный и непригодный к нагрузке неоязыческим осмыслением (при наличии устоявшейся ассоциации с христианством и исламом) предмет, как четки. Вот какое описание сопутствует четкам, продающимся в «славянском интернет-магазине»: «Четки – отличный инструмент для работы со своими мыслями и размышлениями. При грамотном обра-

щении с ними можно научиться правильно концентрировать свою энергетику и направлять ее в нужное русло. Количество звеньев сорок. Сорок – сакральное число в славянской ведической традиции. Четки:

- способствуют концентрации внимания на предмете медитации;
- задают ритм в медитативных практиках;
- служат напоминанием о структуре молитвы или иного обряда;
- чтение заговоров (прежде всего таких, которые включают в себя многократные повторы или рифмованные строки);
- посылание благословений;
- использование четок в качестве талисманов;
- духовное целительство;
- эмоциональная поддержка в трудные периоды жизни;
- помощь в расслаблении;
- концентрация энергии и развитие памяти и осознанности;
- работа с символическими системами (при которой каждая бусина четок ставится в соответствие одному из элементов системы)<sup>9</sup>.

Вообще, в таком «захвате» несвойственной атрибутики проявляется специфически субкультурный аспект активно используемой родноверами символики как фактора идентичности, «причастности» к традиции: через присутствие необходимого символа даже совершенно несвойственный религии атрибут становится принадлежащим к ней.

Пример использования свастических символов, рун, а также «захвата» несвойственной домысливаемой при реконструкции традиции демонстрирует, пожалуй, наиболее вескую (за исключением, конечно же, времени появления) причину присутствия приставки «нео-» в названии неоязычества как явления – оно, несмотря на декларируемое восстановление утраченной традиции (ССО СПб, например, свою задачу формулирует как «восстановление, исповедование и распространение древней исконной веры славян»<sup>10</sup>), преуспевает по большей части в формировании собственной традиции – или, во всяком случае, собственного образа традиции, а значит, и собственной идентичности. Разорванная цепочка преемственности (это, впрочем, необходимый элемент реконструкторских течений) у российских родноверов усугубляется отсутствием записанного мифологического свода, подобного, например, «Старшей Эдде». Реконструирование традиции при этом происходит исходя из того, что сами себя неоязычники воспринимают именно как религию (хотя именно этот термин – «религия» – отвергается многими в пользу употребления слов «вера» или «ведание», как,

например, в «Изведнике русского язычества»<sup>11</sup> – своего рода FAQ<sup>12</sup>, составленного представителями Круга Языческой Традиции, священнослужителями от разных общин). Представление же о том, как должна выглядеть, вести себя и восприниматься (или в целом – чем должна быть) религия, было сформировано преимущественно в условиях постсоветского общества, и впитало в себя присущие ему представления о характере религии и религиозности как явлений: как-то уверенность в необходимости присутствия в ней сакрального текста.

Но тем не менее, в силу децентрализованного характера и многообразия возможных значений символики, в том числе отсутствия жестко заданных рамок, а также эклектичности символики, мы можем рассматривать неоязычников как пример религиозно-ориентированной субкультуры. В обозначении принадлежности к ней носимая символика играет крайне важную роль в силу нагруженности религиозным и магическим содержанием – то есть является не только и не столько идентификатором, но и оберегом, амулетом или талисманом. Что же касается взаимоотношений вновь сконструированной традиции и неоязыческой идентичности, то, на наш взгляд, лучшим их выражением будет фраза, брошенная в социальной сети одним из представителей родноверческого движения: «Никто точно не знает уже, что у нас было. Какое прошлое сделаем, то и будет. Все меняется».

## Примечания

<sup>1</sup> Practice, promotion, development and dissemination of religion of Asatru / Asatru Folk Assembly. Declaration of Purpose. URL: <http://runestone.org/about-the-afa/declaration-of-purpose.html> (Дата обращения: 07.04.2014).

<sup>2</sup> *Наговицын А.Е., Гаврилов Д.А.* О современных тенденциях возрождения традиционных политеистических верований // SCHOLA – 2004. Сборник научных статей философского факультета МГУ / под ред. И.Н. Яблокова, П.Н. Костылева. М., 2004. С. 179.

<sup>3</sup> Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры // О нас и нашей вере; URL: <http://rodnovery.ru/ru.php?id=9> (Дата обращения: 07.04.2014).

<sup>4</sup> Дом Сварога. Русский языческий проект / Самоопределение Круга Языческой Традиции. Устройство Круга. URL: <http://pagan.ru/forum/index.php?/topic/45-самоопределение-круга-языческой-традиции-уст> – Самоопределение Круга Языческой Традиции. Устройство Круга. (Дата обращения: 07.04.2014).

<sup>5</sup> Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры / О нас и нашей вере; URL: <http://rodnovery.ru/ru.php?id=9> (Дата обращения: 07.04.2014).

- <sup>6</sup> Асов А.И. Русские Веды: Песни птицы Гамаюн, Велесова книга. М., 1992.
- <sup>7</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
- <sup>8</sup> Руническая мастерская / Меч в Инглии. URL: <http://www.oberegiruni.ru/10150413342511> (Дата обращения: 07.04.2014).
- <sup>9</sup> Славянский интернет-магазин «Зареница» / Четки «Семаргл». URL: <http://zarenica.net/products/chyotki-semargl> (Дата обращения: 07.04.2014).
- <sup>10</sup> Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры / О нас и нашей вере. URL: <http://rodnovery.ru/ru.php?id=9> (Дата обращения: 07.04.2014).
- <sup>11</sup> См.: Изведник // Вестник Традиционной Культуры / под ред. докт. филос. наук А.Е. Наговицына. М., 2003. № 1.
- <sup>12</sup> FAQ – акроним от англ. Frequently Asked Question(s) – часто задаваемые вопросы, собрание часто задаваемых вопросов по какой-либо теме и ответов на них.

## **Адаптация сельской духовной традиции к городской среде. Марийская вера в Республике Марий Эл**

Система марийских народных верований, сложившаяся на основе этнического мировоззрения и традиционной мифологии, имеет статус этнической религии в наши дни. Марийское сельское общество сохранило народную духовную традицию в условиях близкого соседства с мусульманской и христианской культурой. В период атеистической пропаганды советского времени церемонии поклонений природным силам проводились тайно<sup>1</sup>, так как антирелигиозная кампания была направлена и на искоренение сельских культов. По мнению Сергея Штыркова, именно с антирелигиозной кампанией связано уравнивание сельских народных традиций и отдельных культов поклонения с понятием официальной религии<sup>2</sup>. Сегодня одним из этапов развития марийских верований, представленных как Марийская Традиционная Религия (МТР), является ее попытка вписаться в городское пространство. Мы рассмотрим процессы адаптации МТР к городу на основе внутренних изменений в структуре религиозной организации и изменений в области традиционного ритуального пространства – мест проведения молебных церемоний.

Марийская вера (мар. *Марий йўла*) включает в себя сезонные церемонии поклонения богам, отличающиеся по времени проведения (весенние, летние, осенние, зимние) и по количеству участников (семейные, деревенские, окружные, всемарийские). Традиция религиозных ритуалов, проводимых в молебных рощах и других почитаемых местах в сельской местности на территории проживания марийцев, не имела официального статуса. Проведением ритуала руководили старейшины – наиболее уважаемые представители старшего поколения, знающие порядок обрядов и молебные тексты, передававшиеся в то время лишь в устной форме. С принятием закона «О свободе вероисповеданий» в 1990 г., в период наступившего религиозного ренессанса, официальный статус марийских языческих (анимистических) верований укрепился. Новый закон давал право на участие в жизни общества религиозным организациям (но не «религиозным группам»), по-



этому для легализации проведения традиционных молений возникла необходимость официальной регистрации. В 1991 г. в Москве была зарегистрирована первая религиозная организация языческих верований «Ошмарий-Чимарий» (лит. «белый мариец – чистый мариец»). Получение официального статуса *Марий йўла* способствовало появлению в этнической сельской традиции черт централизованной структуры. Юридическая регистрация религиозной организации предполагала, как минимум, наличие юридического адреса и руководителя структуры. В данном случае официальный лидер «Ошмарий-Чимарий» был провозглашен верховным жрецом (*картом*) марийской этнической веры. С этого момента можно говорить о начале взаимодействия сельской религиозной традиции с городской средой. Верховный жрец, наряду с архиепископом Марийским и местным муллоу, принимал участие в официальных мероприятиях на уровне марийского правительства, представляя традиционную религию *Марий йўла*. Процесс формирования структуры жрецов и создание религиозного института, для соответствия другим официальным конфессиям, функционирующим как в городской, так и в сельской местности, прослеживается в организации «Марийская Традиционная Религия», которая будет рассмотрена ниже.

Проведение религиозных ритуалов на природе не предполагает наличия богослужебных зданий в марийской религии. Это затрудняет адаптацию *Марий йўла* к городу и уменьшает возможность функционирования в городском пространстве, наряду с «более городскими» традиционными конфессиями Республики Марий Эл<sup>3</sup>. Тем не менее, зарегистрированная организация по своему юридическому статусу легализовала молельные церемонии, проводимые в Марий Эл и за ее пределами. Также «Ошмарий-Чимарий» официально представляла систему сельской духовной традиции на поликультурном многоконфессиональном пространстве республики и государства в целом<sup>4</sup>. По юридическим документам в качестве главного места «Ошмарий-Чимарий» предоставлялась Дубовая Роща в пригороде Йошкар-Олы. В то же время, некоторые активисты – сторонники организации – начали поднимать вопрос о возможности построения святилища, или главного молельного дома в Йошкар-Оле<sup>5</sup>, но дальше идеи эта инициатива не пошла.

Принятие нового закона о религии и религиозных организациях 1997 года вызвало необходимость перерегистрации организации «Ошмарий-Чимарий» в связи с утратой юридического статуса. Сотрудник Кестонской службы новостей Джералдин Фейган в статье 2002 г. отмечала, что «несмотря на признанное “уважение” по российскому закону 1997 года, язычество в Республике Марий Эл вынуждено сражаться за получение легального статуса». Главная причина этого, по мнению марийского антрополога Никандра Попова, «заключается в недостатке организационных способностей у самих язычников. Закон 1997 года отдает предпочтение тем, у кого есть давно установившиеся религиозные структуры и ресурсы»<sup>6</sup>. В период с 1998 по начало 2000-х годов произошли изменения в составе лидеров движения этнической религии<sup>7</sup>, хотя это не сильно повлияло на группы приверженцев марийской веры в районах Марий Эл. С начала 2000-х годов марийская этническая религия получила название «Марийская Традиционная Религия». Организация Марийской Традиционной Религии (МТР) представлена религиозными общинами МТР «Марий кумалтыш» в нескольких районах республики и «Централизованной религиозной организацией РМЭ в Республике Марий Эл» в Йошкар-Оле. Ее возглавляют руководители местных религиозных общин и главный лидер организации МТР Александр Таныгин, который включен в состав Совета по взаимодействию с религиозными организациями, наряду с представителями православия и мусульманства<sup>8</sup>. Все жрецы, относящиеся к организации МТР, проживают на селе. В Йошкар-Оле в качестве представительства религиозной организации Марийской Традиционной Религии функционирует «марийский религиозный центр», где работает секретарь организации. В частной собственности организация ничего не имеет, центр размещается в арендуемом помещении, иногда меняя свое место расположения.

Как уже отмечалось выше, согласно марийской религиозной традиции освоение городского пространства не предусматривается. По обычаям проведения коллективного моления в селении заранее выбирается «главный молельный дом» одного из местных жителей, где собираются все необходимые вещи, готовятся главные ритуальные блюда, перед выходом на поклонение в священном месте на природе. Обряды зимних языческих поклонений проводятся в семейном кругу, либо совместно с ближайшими родственниками дома. Таким образом, основные трудности перенесения традиции общественных молений в

городскую среду без явных изменений и нововведений, состоят именно в технической стороне вопроса, поскольку при использовании городского здания для общественного поклонения изменяется и пространство, и характер проводимого ритуала. Индивидуальные и семейные обряды марийской веры, с исключением из ритуала некоторых элементов (преподношение домашних животных, приготовление традиционных блюд), в какой-то степени могут прижиться и в городских квартирах. На примере Йошкар-Олы процесс активного освоения городского пространства МТР не просматривается. Трансформации среды проведения молений происходят на уровне села.

Вопрос об адаптации МТР к городской среде на современном этапе можно рассмотреть на примере Религиозной общины Марийской Традиционной религии Советского района. Основная роль в адаптации к городу и конкурентоспособности развиваемой этнической религии возложена на членов религиозной общины. В религиозной общине состоят несколько старейшин – жрецов, проводящих моленные обряды во время сезонных коллективных поклонений, а также семейные ритуалы – по приглашению жителей. В обязанность жрецов входит определение даты молений и подготовка к церемонии, которая включает приготовление необходимой утвари, распределение ролей жрецов при исполнении обряда и т.д. В связи с проживанием старейшин в деревнях, собрания членов религиозной общины проходят в поселке, являющимся районным центром. В качестве помещения для собраний, а также для предоставления официального адреса при оформлении юридической регистрации организации был использован местный музей. По сведениям одного из членов организации, районная община МТР была «как бы при музее». Несколько лет назад община получила один из пустующих классов в местной школе, расположенный около школьного музея, и оформила его в качестве Центра Марийской Традиционной религии. На стенах класса вывешены стенды с изображениями моленных обрядов в местных рощах, фотографии местных жрецов – предшественников современных религиозных служителей этнической религии, таблицы с датами и схемами проведения молений в районе. В кабинете оформлен уголок, репрезентирующий часть моленной рощи с главным моленным деревом и расположенной поблизости необходимой утварью. Имеется также манекен, изображающий жреца, обращающегося к высшим силам. Здесь же хранится постоянно пополняющийся архив документов о деятельности районной

общины МТР и в целом по теме марийской веры. Материалы в основном представлены статьями районных, республиканских газет и некоторых российских изданий.

По рассказам представителя местной религиозной общины Германа Милютина, помещение иногда используется и в качестве молеельного дома. К примеру, моления на Кугече (*Великий день*, в некоторых районах совпадающий с православной Пасхой) в 2013 г. были проведены в стенах помещения общины МТР. Домашние семейные моления состоялись с утра в своих домах в деревнях. Общий ритуал для пришедших последователей этнической религиозной традиции жрецы провели в «кабинете» МТР. Необходимо заметить, что общественный кабинет не совсем подходит для использования его в качестве молеельного дома для обращения к богам. Поскольку в доме перед выходом на коллективное моление принято обращаться к божествам – хранителям дома, домашнего очага, то в данном случае, с отличием функции общественного помещения от дома-жилья, меняется и содержание молитв, и детали исполняемого обряда. Например, ритуальный хлеб для молений не может быть испечен хозяйкой данного «дома», а принесен из другого дома, либо куплен в магазине. Таким образом, проведение молеельных обрядов сельской религиозной традиции в «городских условиях» практикуется с привносимыми изменениями в ритуал.

В заключение можно предположить, что основные этапы трансформации функционального пространства сельской традиции связаны с изменениями, произошедшими в обществе. Марийское население, представлявшее до начала XX века, прежде всего, сельское общество, в настоящее время занимает и городское пространство. Среди городских жителей всегда имелись последователи этнической веры, которые участвовали в сельских обрядах, приезжая для проведения ритуалов обратно в деревню. При условии наступившей религиозной свободы и с получением официального статуса марийская традиционная вера стала популярна среди населения республики, являясь уже не только традицией, передаваемой из поколения в поколение в деревнях, но и одной из трех официальных религий Марий Эл. Однако стоит заметить, что для городских жителей – последователей марийской этнической веры – духовная традиция остается связанной с сельской местностью. Приезд к родственникам в летний период у них часто сопровождается посещением деревенской рожи, либо ритуал молений про-

водится в связи со специальным приездом «по случаю»<sup>9</sup>. Люди находят возможность собраться в доме старшего поколения для проведения моленного обряда ежегодно, либо (минимум) раз в три года. Когда связь с деревней через родственников теряется, городские марийцы, оказываясь в маргинальной среде, теряют религиозную традицию семьи, иногда посещают региональные общественные моления. В то же время, относящиеся к «более формальным» обрядам моления в «пригородской среде», к примеру – моления в роще у г. Йошкар-Ола перед празднованием национального светского праздника Пеледыш пайрем<sup>10</sup> – носят больше ознакомительный (этнографически-познавательный) характер, собирая марийских гостей из других регионов, которые наблюдают за проведением ритуала молений. Ритуал марийской религии, определяемый иногда как «природная вера», в городском пространстве теряет свой сакральный характер. Основным условием существования и развития традиции марийских молений остается сельская местность, где обряды молений не теряют своего значения и остаются в процессе живой традиции. Этот аспект отделяет одну из особенностей сельских этнических верований от официальных институциональных конфессий. В отличие от мировых религий, которые являются своего рода «городскими религиями», система марийских верований более прагматична, она направлена на взаимодействие человека с окружающей средой и построение гармоничных отношений с реальным и потусторонним миром в настоящем времени. Дальнейшее преобразование традиционного пространства религиозной практики может полностью изменить смысловую составляющую обрядов, либо допустить переход последователей марийской этнической религии в другие религиозные общины, действующие в городе.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу: Joensuu yliopiston. 1997; Luehrmann S. Secularism Soviet style: teaching atheism and religion in a Volga republic. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

<sup>2</sup> «С самого начала новой атаки на религию объектом государственного внимания стали практики, которые сложно воспринимать в рамках институализированной деятельности. И в этой связи важно отметить, что в ходе антирелигиозной кампании конца 1950-х – начала 1960-х годов произошло резкое расширение сферы применения термина “религия”. Многое из того, что

- до этого воспринималось скорее в терминах местной и/или этнической традиции, обычая, стало “религиозным” и, следовательно, подлежащим искоренению». См.: *Штырков С.* Обличительная этнография эпохи Хрущева: большая идеология и народный обычай (на примере Северо-Осетинской АССР // *Неприкосновенный запас.* 2009. № 1 (63). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2009/1/sh12.html> (Дата обращения: 26.01.2014).
- <sup>3</sup> «В Марий Эл соотношение между религией и этничностью трудно сосуществует с исторической реальностью. Правительство республики признает три “традиционных религии” – Русское Православие, Марийское язычество и Суннитский Ислам». См.: *Luehrmann S.* *Secularism Soviet style ...* P. 19.
- <sup>4</sup> *Taylor B.R., Kaplan J.* *Encyclopedia of religion and nature.* Vol. 2. L.; N.-Y.: Continuum. 2008. P. 1184, 1152.
- <sup>5</sup> *Флатов С., Щипков А.* Сотая епархия. Последний языческий народ Европы // Пробуждение финно-угорского Севера. Опыт Марий Эл. Т. 1. М., 1996. С. 172.
- <sup>6</sup> Марийское язычество – историческая конфессия без привилегий // Кестонская Служба Новостей, 2002. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=109> (Дата обращения: 26.01.2014).
- <sup>7</sup> При перерегистрации главный вопрос был связан с юридическим адресом организации, так как «Ошмарий-Чимарий» первоначально была зарегистрирована в Москве. Нынешние представители религиозной организации все являются сельскими жителями в Марий Эл. Организация МТР зарегистрирована в Йошкар-Оле как в городе, где чаще всего требуется представление официального статуса марийской религии. Марийский религиозный центр с постоянным секретарем располагается в арендуемых помещениях при домах культуры или других государственных учреждениях. Секретарь занимается организацией выездов на крупные республиканские моления, и помогает верховному жрецу – лидеру МТР, когда он приезжает в город по каким-либо делам. Также имеют место организуемые время от времени «курсы» и собрания для жрецов по решению организационных вопросов при подготовке к «общемирским» молениям.
- <sup>8</sup> *Кнорре Б., Константинова Е.* Марийская народная вера и борьба за национальные интересы в последнее 10-летие. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2793> (Дата обращения: 26.01.2014)
- <sup>9</sup> Об этом можно судить по собранным полевым материалам. ПМА. 2012. Моркинский, Сернурский р-ны Марий Эл; 2013. Малмыжский р-н Кировской области.
- <sup>10</sup> ПМА. 2012. Йошкар-Ола, Марий Эл.

## Символы статуса и идентичности в вещном мире *неме билер улус* Алтая\*

Рубеж XX–XXI вв. характеризуется исследованиями этнических культур Республики Алтай как время «национального возрождения», активных религиозных поисков в городских и сельских сообществах коренных тюркских народов (алтай-кижи, теленгиты, тубалары, челканцы, кумандинцы). С конца 1980-х годов актуализируется и получает различные интерпретации весь спектр традиционных для этого региона верований и религиозных практик. Современный алтайский (нео)шаманизм и (нео)бурханизм<sup>1</sup> представлены не как религиозные институты с четкой социальной структурой, вероучительными границами и устоявшейся ритуально-обрядовой частью, но как множество отличающихся друг от друга этнотерриториальных версий.

Традиционно все разновидности «алтайской веры» были деревенскими, город как средоточие денежного и человеческого ресурса не имел значения для бурханистского жреца-*jarлыкчъ*<sup>2</sup> или шамана с его общинно-родовой клиентурой. Городское пространство (с. Улала, с 1928 г. – г. Улала / Ойрот-Тура / Горно-Алтайск) было закрыто для шаманизма и манифестаций (этно)религиозной идентичности коренных народов: до революции это определяла христианская идеология Алтайской духовной миссии<sup>3</sup>, после революции – светская коммунистическая идеология.

Вот почему с конца советского периода, *неме билер улус* (алт. нечто знающие люди), то есть шаманы, целители и другие магические и мантические специалисты осваивают новые социальные и географические локусы своей деятельности.

Согласно материалам наших экспедиций 2003, 2011–2012 гг., денежный заработок не является основной причиной «прописки» шаманов в городе, проживание в удаленных (руральных, «диких») локусах зачастую экономически и статусно более выгодно для них. Социаль-

---

\* Исследование осуществлено по Программе фундаментальных исследований Президиума РАН № 33 «Традиции и инновации в истории и культуре» в рамках проекта «Влияние модернизационных процессов на традиции коренных малочисленных народов Севера и Сибири РФ (XX – нач. XXI вв.)».

ный престиж столичного пространства как узла социальных и культурных ресурсов является более значимым фактором появления «городских шаманов» на Алтае.

### **Шаманы города: создание жилого и ритуального пространства**

По нашим наблюдениям, *неме билер улус*, проживающие в городе, используют разные стратегии организации своего жилого и ритуального / рабочего пространства, в соответствии с которыми можно выделить следующие типы:

**Городской тип организации пространства.** Яркий пример – приемная Надежды Моисеевны Югушевой: комплекс из двух белокирпичных домов, один из которых обшит сайдингом и по планировке напоминает частную клинику. Вход оборудован видеокамерой, тут же прикреплено расписание приема специалиста. После железной двери посетитель попадает в идущий через все здание коридор, в двух стенах которого расположены двери кабинетов. Жилое и рабочее пространство специалиста разделены: сама шаманка живет в отдельном доме, примыкающем ко двору «клиники».

**Сельский тип.** Приемная Юрия Самаевича Мегедекова – четырехстенный *айыл* с печкой (алт. срубное жилище, традиционно шестистенное, с дымовым отверстием в конической крыше), 4x5 м, жилое и рабочее пространство совмещены. Центр, традиционно являющийся очагом, маркирован здесь низким круглым столиком, ритуальный центр – домашний алтарь с изображением божеств, ритуальными предметами и *топшуром* (алт. двухструнный инструмент), соответствует *төрү* (алт. почетное, священное место против входа в *айыл* / юрту, за очагом)<sup>4</sup>. Традиционно на мужской стороне, в углу слева от *төрә* расположено *көжөгө* (алт. занавес), светлая занавеска, скрывающая костюм и бубен шамана. Шаман проживает в поясе сельской застройки, кольцами расходящейся по периметру города.

**«Городские технологии» в создании жилого / рабочего пространства сельского типа.** Характерный пример: приемная Ольги Владимировны Ваулиной, представляет собой традиционно шестистенный *айыл*, но построенный из современных стройматериалов, по



модному проекту. Утепленные стены снаружи выполнены из металлического профиля, шестискатная крыша тоже модернизирована: покрыта рубероидом; оснащена дополнительным двускатным козырьком над входом; с двух сторон, до половины ее высоты, в крышу включены большие треугольные застекленные окна. Жилое пространство отделено от рабочего и находится в деревянном доме русского типа.

**Городской тип организации пространства с традиционными сельскими сакральными маркерами шаманизма.** Пример: двухкомнатная квартира в панельном доме в центре города, место жительства и приемная Тамары Дмитриевны Мендиной. Перешагнув порог с лестничной клетки в квартиру, гость заметит: на правой стене прихожей, в метре от двери вывешен двухметровый, сложенный пополам отрез черной материи. Это *Караш / Карас*<sup>5</sup>, божество шаманистского пантеона, один из сыновей *Эрлика*, хранитель дверей *айыла*.

Здесь же в прихожей, на тумбочке напротив *Караша* лежит длинная (около 30 см) с обитым латунью мундштуком *канза*<sup>6</sup> и большой кожаный кисет с табаком-самосадам. Трубка и кисет специально положены на видном месте, у левой (мужской) стены прихожей. Это мужская трубка, *канза* хозяина. Зайдя на кухню, в женское пространство алтайской городской квартиры, также на видном месте мы увидим еще один комплект из кисета и трубки, это вещи хозяйки.

### **«Алтайские вещи»: маркеры идентичности**

В типовой городской квартире вещи алтайского национального быта и сакральной сферы в большей степени, чем в сельском доме, выполняют функцию маркеров идентичности. Алтайские трубки и грубый зеленый самосад, привезенный, скорее всего, из Монголии, сообщают нам, что мы находимся в квартире сторонников *Эне Ыйык кама*<sup>7</sup> из рода *Ак Кобёк Сыйны* (Зинаиды Танышеевны) Тырысовой. Обязательное курение женщинами и мужчинами традиционных трубок – один из внешних признаков ее последователей, простое нахождение этих предметов, подобно распятию в доме католика, преобразует типовую «брежневку» в жилище современных шаманистов.

Как средство манифестации этничности городская квартира менее пластична, чем сельское жилище: здесь нельзя установить *айыл* или

коновязь-чакал (которые сами по себе является яркими визуальным маркерами «алтайскости»<sup>8</sup>, источниками родовой и статусной информации о хозяине дома). Но можно использовать более мелкие предметы: коготь медведя над дверью, ветку *арчына*<sup>9</sup>, алтайскую шапку на вешалке, висащие на стене (скорее всего в мужской комнате) светлые ленты / отрезки материала *Jaýýka*<sup>10</sup>, *ширдек*<sup>11</sup>, уже упомянутые плетель-камчы, *топшур*, *кõжõгõ* со скрытыми за ним ритуальными принадлежностями и / или *чалу* духов и божеств. У газовой плиты, на кухнях городских квартир, среди посуды мне приходилось видеть чашеобразную курительницу для *арчына*. Неоднократно я наблюдал жертвоприношение молоком, маслом и *арчыном* к *От-Эне* (алт. Мать-Огонь, дух-хозяин домашнего очага) через зажженный огонь газовой конфорки.

Современные технологии создают новые «алтайские вещи», устное знание становится не столько письменным, сколько визуальным и предметным маркером. Так, чрезвычайно распространенным символом «алтайскости» в городском и сельском жилье является алтайский лунный календарь, выпускаемый каждый год Горно-Алтайской типографией в полноцветном формате на мелованной бумаге. Производство виниловых баннеров создало еще одну «алтайскую вещь»: растяжки с подробными генеалогическими древами *сõõков* (алт. род). Коллективное составление родовых схем началось на первом Празднике *сõõка*<sup>12</sup>, но баннерное производство создало возможность печатного тиража родовых схем, т.е. предпосылку к массовому производству новой «алтайской вещи». Подобные полотна я наблюдал в нескольких городских квартирах, где они занимали большую часть стены комнаты хозяина. Третий пример тиражирования предметов «алтайскости» – пошив алтайской одежды (шапок, национальных шуб и сапог, жилетов, *чегедеков*<sup>13</sup>), начавшийся с конца 1980-х годов в городских ателье и сельскими мастерицами. Как известно, в 1950–60-е годы ношение алтайской одежды могло привести к обвинению в национализме<sup>14</sup>.

Часть из вещей-символов идентичности по-прежнему, как и века назад, маркируют этнотерриториальную и профессиональную идентичность магического специалиста. Наиболее ярким примером является шаманский бубен. Так, в 2012 г. *неме билер улус* Кош-Агачского р-на в разговоре со мной осуждали поступок молодого шамана из с. Ортолык Вячеслава Челтуева: с их точки зрения, он совершил серьезную, граничащую с отступничеством от духов Чуйской степи, са-

кральную ошибку, получив бубен у тувинских шаманов. Мне подробно объяснили, что теленгитские и тувинские бубны и внешне, и по духам различны, теленгитский шаман не должен камлать «с чужим бубном».

Сильным профессиональным маркером шамана является водка: повсеместно на Алтае распространено мнение, что водка является ритуальным посредником, необходимым для связи с Нижним миром, ею кормят *кõрмõсов* – духов мертвых и слуг *Эрлика*. Молоко в ритуальных акциях часто ассоциируется с Белой верой и профессиональной деятельностью *jarлыкчы*, оно используется для связи / жертвы с духами и божествами Среднего и Верхнего миров. Однако молоко как компонент ритуального дара магическому специалисту обладает и другой функцией – символа статуса человека, которому оно преподносится. В наши дни молоко может подноситься и шаману, и *jarлыкчы*.

Если публичные, выставляемые на обозрение «алтайские вещи» чаще всего несут функцию маркера идентичности, то другой класс «алтайских вещей», хранимых, иногда тайно, связан с функцией маркера статуса и престижа. Традиционно к ним относятся семейные реликвии и предметы-обереги (например, *эрјине* из тела животных, бронзовые ножи из курганов), а также дары шаманам и др. *неме билер улус*, например, ритуальные ленты-*жалама* на колотушке шамана Тимофея Павловича Крачнакова (каждая лента – вылечившийся пациент). Яркий пример таких символических статусных даров – бусы (из пластика, жемчуга, камней), в изобилии висящие в доме Клары Михайловны Кыпчаковой, шаманки из с. Кырлык (благодарность от бывших бездетных женщин). Среди вещей-символов статуса можно указать также: ценные подарки клиентов (украшения, деньги, аудио- и бытовая техника и пр.), статусная национальная одежда, фотографии с политиками, письма от статусных людей, сертификаты и грамоты, книги и вырезки из газет (свои публикации и о себе). В одной из бесед городская шаманка Лариса Комоноковна Челчушева вынесла из дома нечто, бережно завернутое в белую материю, что свидетельствовало о высоком статусе хранимой так вещи. Когда ткань была снята, я с удивлением увидел книгу корейских антропологов об алтайских шаманах, в том числе с фотографиями Ларисы Комоноковны.

В целом можно констатировать, что предметы статуса более изменчивы и восприимчивы к новым технологиям, чем предметы идентичности в вещном мире современных магических специалистов.

## Примечания

- <sup>1</sup> Бурханизм / *Ак жанг* – Белая вера (*алт.*). Алтайское национальное религиозное движение с элементами мессианских и эсхатологических ожиданий, оформившееся к 1904 г. как антитеза «Черной вере» (шаманизму) с ее кровавыми жертвоприношениями и русским христианским и административным порядком на Алтае. Экспертами НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова под бурханизмом понимается «религиозно-синкретическая система, включающая в себя традиции центрально-азиатского буддизма, древнетюркские “тенгрианские” и шаманские обряды и культы». См.: Словарь этнографических терминов // История Республики Алтай. Т. II: Горный Алтай в составе Российского государства. 1756–1916 годы. Горно-Алтайск, 2010. С. 427.  
В первые годы распространения бурханизма его сторонники открыто враждебно относились к шаманам и шаманистам, физически преследуя первых (избивая, заставляя отрекаться, уничтожая их бубны), обращая в Белую веру или отселяя от себя на отдельные поселения вторых. Формант (нео) в нашем случае обозначает современные версии Белой веры, в которых жесткое противостояние шаманизму практически не встречается.
- <sup>2</sup> *Жарлыкчы* – вестник (*алт.*), священнослужитель и проповедник в алтайском бурханизме начала XX в. и в *Ак Жанг* – Белой вере (*алт.*), неорелигиозном течении в Республике Алтай, возникшем во второй половине 1990-х годов и восходящем, в разных своих версиях к традиционным алтайским верованиям, шаманизму, бурханизму и буддизму.
- <sup>3</sup> Миссия Русской православной церкви в Южной Сибири, открытая в 1828 г., по инициативе архиепископа Тобольского Евгения (Казанцева), с центром в *Улале* (Горно-Алтайске). Среди организаторов и священнослужителей Миссии – известные этнографы и лингвисты-тюркологи, такие как Макарий Глухарев, Стефан Ландышев, Василий Вербицкий, Михаил Чевалков, Иоанн Штыгашев. Миссия была закрыта в 1919 г. в связи с установлением Советской власти, но юридически не была упразднена и возобновила свою работу с 1992 г.
- <sup>4</sup> Анализ подобных трансформаций жилого пространства, но на примере казахов-оралманов, дан в статье: *Архипова А.С., Грязев Д.В.* // Урало-алтайские исследования. Научный журнал. 2014. № 2.
- <sup>5</sup> См.: об этом: *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 годы по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1924. Т. 4. Вып. 2. С. 7–8.  
Согласно этой работе и исследованиям В.П. Дьяконовой, *чалу* (алт. ритуальное изображение) *Караша* в виде черной ткани вешается с левой стороны от двери, что символически связано с Нижним миром. В наблюдаемой нами городской квартире с левой стороны в прихожей располагались шкаф

и вешалки для одежды. Вероятно, поэтому *Караш* был перенесен на правую сторону. Вывешивание *Караша* на левой стороне от двери я наблюдал в Кош-Агачском р-не и в с. Яконур Усть-Канского р-на. См.: *Дьяконова В.П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. Горно-Алтайск, 2001. С. 186–187.

<sup>6</sup> Алтайская курительная трубка.

<sup>7</sup> *Эне Ыйык кам* – Мать Священная шаман (алт.). З.Т. Тырысова, автор книг, шаман, религиозный лидер и общественный деятель, развивает современную версию национального религиозного течения *Алтай Жан*.

<sup>8</sup> Этот термин см., например: *Тюхтенева С.П.* Современное самосознание алтайцев (1987–1996) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М., 1996. С. 146.

<sup>9</sup> Можжевельник ложноказацкий (лат. *Juniperus pseudosabina*) и близкие ему виды.

<sup>10</sup> Ритуальное изображение одного из божеств, хранителя дома и посредника между Верхним миром и людьми.

<sup>11</sup> Алтайский ритуальный коврик с символической аппликацией на нем, используется в ритуалах последователей Ак-Жан – Белой веры (алт.), современной версии бурханизма. См.: *Арзютов Д.В.* Алтайский ритуальный ковер и создание гетеротопии // Антропологический форум – Online. 2013. № 18. С. 85–133.

<sup>12</sup> Это был праздник алтайских Майманов. См.: *Кыдыева В.Я.* О празднике алтайских сеоков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 1. М., 1994. С. 53.

<sup>13</sup> Верхняя одежда замужней алтайки, халат без рукавов.

<sup>14</sup> *Тюхтенева С.П.* Современное самосознание алтайцев ... С. 146.

## **Конструирование образа ведьмы в современных российских мифологических представлениях и магических практиках (городской аспект)\***

*«И вообще раньше все были ведьмами»* – часто постулируют горожане, обсуждая демонологический персонаж, остающийся одним из самых популярных и сегодня. Такое предположение подразумевает некоторую ностальгию по «золотому веку», когда каждый человек был близок к природе, и, одновременно, позитивный, созидательный образ ведьмы. Это иллюстрирует также современную тенденцию представлять ведьму не демоническим существом, а обычным человеком (как правило, женщиной), лишь несколько расширившим круг своих знаний и возможностей. Несмотря на отрицание демонического начала, вредительской сущности ведьм и, часто, их существования на уровне устных представлений, бытующих в городской среде, – в рамках конкретных практических действий, как правило, апотропейных, функции персонажа проявляются, напротив, как вредительские – сглаз, порча, гипноз с целью обокрасть или навредить и некоторые другие мотивы. Так, по результатам исследования городских мифологических представлений в г. Тюмень получилось, что около 14% опрошенных верят в существование самих ведьм и 51% – в сглаз или какие-либо другие сверхъестественные негативные способности людей (табл. 1).

Превалирование в современных представлениях о ведовстве мотива сглаза или порчи, а также их лечения ведьмами отмечается исследователями и для российского городского пространства в целом<sup>1</sup>. Проблема также заключается в разной трактовке понятия «ведьма» и ситуациях его использования, что частично соотносится с бытованием в городе нескольких вариантов мифологических представлений о ведьме. Они отличаются именно по способу конструирования мифологического персонажа или выбору конкретной стратегии как мифологи-

---

\* Работа выполнена в рамках исследовательской программы «Тексты–традиции–практики в устной культуре: структурно-семиотический, функциональный, коммуникативный аспекты» Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС.

зации образа ведьмы, так и осмысления маркирующих этот персонаж явлений, происшествий или же характеристик людей и животных в обыденной, повседневной жизни. Например, неожиданные болезни, особенно те, которые не может определить медицина, сплошные неудачи, ссоры и отсутствие взаимопонимания часто объясняются сглазом, порчей; иногда обвиняется конкретный человек, опознанный по особым чертам внешности и поведения как колдун или ведьма, иногда гадалка определяет человека, насылающего порчу. *«...Ну ходила я вот к одной гадалке, а она мне говорит, что у вас есть пожилая женщина, после которой у вас склоки и ссоры. Ну у меня одна пожилая женщина такая – мать моего мужа <...> Вот как придет она, дак у нас разлад и ссоры и начинаются. Тоже она обладает там чем-то...»*<sup>2</sup>. Значит, свекровь, о которой шла речь в интервью – также ведьма. А можно объяснить схожую ситуацию (ссоры с мужем, его непонятное поведение – *«то ли разводится, то ли нет»*) тем, что *«другие рассказывают... на нем “кармический долг” висит, вот его, значит надо его убрать, “почистить карму”, убрать с помощью нехитрого ритуала»*<sup>3</sup>. Другие информанты отмечают, что в этом случае, *«у нас просто энергетика разная, не подходим друг другу – надо отпустить, либо как-то подправить энергию, в нужное русло»*<sup>4</sup>. В большинстве приведенных случаев «лечением», т.е. исправлением ситуации, должен заняться специалист – человек с особыми, сверхъестественными способностями или же знаниями. Его могут назвать ведьмой или гадалкой, но образ одноименного персонажа будет иметь различия в каждом приведенном случае, что зависит от присущего конкретному человеку способа мифологизации подобных обыденных событий. Такой способ мы условно назовем *стратегией или вариантом конструирования образа ведьмы* информантами, как посетителями ведьм, так и самими людьми, так себя называющими.

Стоит подчеркнуть, что в городском пространстве использование понятия «ведьма» характерно для наиболее обобщенных и абстрактных представлений о колдовстве и ведьмах. При описании же конкретной ситуации или действия наиболее частотное объединение этого персонажа с прочими ему близкими и использование таких понятий, как «целитель», «бабушка», «гадалка», «экстрасенсы», «женщина», «медиум», «маг», «чародей», «специалист». Часто данных персонажей сложно разделить и отделить от образа ведьмы как демонического существа, поэтому на данном этапе исследования мы рас-

смотрим все перечисленные персонажи в рамках комплекса представлений о людях, обладающих сверхъестественными способностями и знанием.

Таким образом, будут рассмотрены, во-первых, современные варианты мифологических представлений о людях со сверхъестественными способностями, бытующие в современном городском пространстве; во-вторых, некоторые стратегии конструирования облика современной ведьмы; а также то, какие социальные и психологические функции исполняют данные убеждения, продолжая составлять часть актуальной демонологии.

Исследование опирается на такие материалы, как интервью, интернет-ресурсы и данные наблюдений. В основном, респондентами выступали посетители ведьм или, что чаще, люди, имеющие представление о феномене ведовства или порче, часто не подкрепленное собственным опытом. Последние артикулируют какие-либо предписания, экспликации, свои мысли о том, что надо и что не надо делать при встрече с ними, есть ли они, стоит ли к ним обращаться, какова природа их и их способностей. Впрочем, мы немного остановимся и на мнениях самих ведьм о себе.

В городском демонологическом поле следует выделить несколько вариантов современного конструирования образа ведьмы.

1. Демоническое существо, полудемон. Ведьма как человек, тесно связанный с нечистой силой каким-либо соглашением; она сама находится на службе у Зла или же умеет заставить работать на себя нечистую силу. Такой человек свои сверхъестественные, демонические свойства использует, главным образом, во вред, чаще всего, чтобы насыпать порчу, и представляется наиболее демоническим существом из ряда ведьмы–знахари–экстрасенсы. В случае современного осмысления демоничность может выражаться в том, что именно ведьма может позволить себе вредить, т.е. в осознанном выборе ее действий, морали, а не в природе сущности или дара. Такая черта еще более делает ведьму человеком, мастером, нежели демоном или полудемоном. *«Ну, вот, согласно литературе, у них же есть категории. Вот, есть категория, занимающаяся целительством, например, бабушки травками печат, молитвы эти все, грьжи, там, заговаривают – они себя называют целители. Есть, которые называют себя белыми магами, которые только лишь какие-то боли снимают, предсказывают, снятие порчи, вроде, тоже делают, но приворожить, там,*



*этим уже не занимаются, считают, что это уже черное. А ведьмы – это те, кто занимается всем. Заплатишь им, у них там прайс таковой, они тебе пообещают, что заживо кого-то похоронят, болезнь нашьют, черную полосу или что еще хуже <...>»<sup>5</sup>.*

2. Современные ведьмы и ведьмаки как субкультура, как правило, связанная с неоязыческими сообществами. Могут быть определены как люди, которые имеют силу (врожденную или, что чаще, приобретенную и развитую) управлять природной энергией. В этом случае заметно влияние возникшего на Западе современного течения ведовства – Викки, современной религиозно-магической системы, основанной на почитании природы<sup>6</sup>. Однако это не подразумевает приверженность именно этому течению всегда, когда ведьмы ассоциируются с природной магией. В неоязыческой среде в целом такие представления, безусловно, наиболее популярны, хотя и не связываются с западноевропейским ведовством, а апеллируют к тому, что ведут начало от «древних славянских верований».

3. «Профессиональные» ведьмы (экстрасенсы, гадалки, целители), т.е. те, которые используют свои способности для получения денег, часто организуя свою деятельность согласно режиму работы и прейскуранту оплаты услуг.

*«В принципе, на тех, которые сидят и с тобой за 500 руб. разговаривают, я на них не в обиде, они отработывают свои деньги, сидят и 30–40 мин. с тобой беседуют. Психолог стоит дороже»<sup>7</sup>.*

4. «Ведьмы-любители». Не объединенные в реальное сообщество люди, в основном, женщины, практикующие разного рода магию. Как правило, поодиночке и случайно – под воздействием переживания негативных жизненных ситуаций. Либо – это женщины, которые объединяются на форумах в виртуальные сообщества и практикуют разрешение сложных проблем совместно, а также колдуют «ради удовольствия».

*«Я верю, что существуют [ведьмы], да. Все женщины, наверное, на такое способны. У меня жена подобными вещами занимается. В интернете есть специальные форумы. Там они друг другу придумывают задания (что-то или кого-то найти, предсказать) и выполняют. Даже получается <...>»<sup>8</sup>.*

5. Женщина как ведьма (любая женщина по своей природе ведьма и может развивать соответствующие способности; данный вариант часто дополняет типы 2 или 4).

Стоит заметить, что типы 1 и 3 понимания ведьмы характерны для основной массы горожан. При этом, первый тип – для не вовлеченных лично в область знаний о ведовстве и не заинтересованных им, иначе говоря, не являющихся активными участниками колдовского дискурса<sup>9</sup>, по крайней мере, не являющихся таковыми постоянно и намеренно. Их рассказы и представления строятся согласно наиболее традиционным мифологическим сюжетам и мотивам, иначе говоря, построение таких вариантов облика ведьмы и целителей происходит в русле условно **восточнославянской** традиционной модели.

Варианты 2 и 4 восприятия образа ведьмы характерны для людей, считающих себя таковыми или желающих такими стать, либо среди заинтересованных в этом явлении лиц. Во многом такие представления строятся под влиянием массовой культуры и современных, равно как и традиционных, но западных стратегий создания образа ведьмы, воспринимаемых опять же через призму массовой культуры и специфики общения на специализированных форумах, сайтах, в социальных сетях и лично на организуемых определенными локальными обществами встречах и праздниках. Здесь мы можем выделить такие модели мифологизации явлений, связанные с ведовством, как **западная традиционная, массово-культурная** и соединяющая описанные выше модели – **смешанная**, или **неоязыческая**, поскольку именно в рамках неоязыческих сообществ происходит апелляция к традиционности, часто без разделения на этносы или культуры, а в целом – дохристианской, языческой демонологии, но смысловое содержание подбирается опосредованно из средств массовой культуры и стереотипов восприятия традиционной культуры и мифологии различных стран и культур. Также стоит отметить и **христианскую модель** восприятия колдовства. Христианская демонология как учение о демонах, нечистой силе в большей степени развита в западной схеме осмысления данного феномена в силу исторических обстоятельств – борьбы с ведовством в католической Европе. Восприятие низших мифологических персонажей как нечисти, оппозиции божественным силам можно проследить и в русской и восточнославянской традиции, но упор на жестокую борьбу с ведьмами и их сильную чуждость христианскому обществу будет слабее.

Стоит отметить также и то, что создание образа ведьмы по принципу конструирования облика «чужого»<sup>10</sup>, на которого надо списать ответственность за социальные проблемы и внутригрупповую напряжен-

ность<sup>11</sup>, в современной городской среде отходит на второй план и остается актуальным, главным образом, для демонизации иноэтничных групп населения, например, цыган и арабов. Образ же городской ведьмы предстает менее inferнальным, а в его создании преобладает стремление, наоборот, включить ведьм, колдуний, гадалок, целительниц в современное сообщество, как на уровне «профессионалов», так и обычных людей, женщин, для которых ведовство становится современным хобби, мода и актуальность которого продуцируется в сфере медиа.

Таблица 1

**Процентное распределение  
бытования демонологических  
представлений в городской среде<sup>12</sup>**

		Домовой	Контакт с домовым	Связь домового с кошками	Ведьма	Сглаз	Души умерших (д.у.)	Контакт с д.у.	«чёртик»	Духи мест	Энергия мест	Цыгане как демоны
Пол	жен.	55	25	15	<b>14</b>	<b>51</b>	53	11	14	26	27	11
	муж.	9	3	1	<b>1</b>	<b>7</b>	12	3		11	7	2
Возраст	дети (6–15 лет)	2	1				1		1	1		
	молодежь (16–25)	50	20	8	<b>8</b>	<b>46</b>	49	5	11	28	28	3
	«средний возраст» (26–59)	12	7	6	<b>5</b>	<b>11</b>	21	6	3	5	6	7
	пенсионеры (более 60 лет)	1	1	1	<b>1</b>	<b>2</b>	3	3	1	2		3

Род занятия	учащиеся	46	7	7	8	43	44	5	2	24	26	3
	служащие	16	7	7	7	15	21	8	4	10	8	10
	рабочие											
Специальность	технические	10	5	5	4	9	10	4	2	6	5	3
	гуманитарные	53	9	9	12	49	56	9	13	29	29	10

## Примечания

- <sup>1</sup> Петров Н.В. Дурной глаз: традиция, современность, Интернет // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. С. 317–355.
- <sup>2</sup> ПМА. А.В., русская, 1969 г.р., род. в г. Минеральные Воды, прожив. в г. Тюмень, образование высшее.
- <sup>3</sup> ПМА. А.В., русская, 1969 г.р., род. в г. Минеральные Воды, прожив. в г. Тюмень, образование высшее.
- <sup>4</sup> ПМА. М.О., русская, 1987 г.р., род. и прожив. в г. Тюмень, образование высшее, научный сотрудник.
- <sup>5</sup> ПМА. А.В., русская, 1969 г.р., род. в г. Минеральные Воды, прожив. в г. Тюмень, образование высшее.
- <sup>6</sup> См., например, ключевую книгу, во многом, заложившую основы викканства: *Гарднер Дж.* Водовство сегодня. Гарднерианская Книга Теней. М.: Ганга, 2010.
- <sup>7</sup> ПМА. А.В., русская, 1969 г.р., род. в г. Минеральные Воды, прожив. в г. Тюмень, образование высшее.
- <sup>8</sup> ПМА. В.Н., русский, 1974 г.р., муж., род. и прожив. в г. Тюмень, образование высшее.
- <sup>9</sup> Термин О.Б. Христофоровой, который она использует в своей монографии: «стоит разделить два понятия <...> веру в колдовство как символический язык, на котором говорят о своих проблемах и отношениях с другими людьми, и колдовской дискурса как говорение на этом языке». См.: *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. С. 12.
- <sup>10</sup> См.: Frankfurter D. *Evil Incarnate: rumors of demonic conspiracy and ritual abuse in history.* Princeton, 2006.
- <sup>11</sup> См.: *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы ...
- <sup>12</sup> Данные были получены в результате первичного исследования городских мифологических представлений в г. Тюмень в 2009–2011 гг., результаты ко-

торого были представлены на конференции и опубликованы. См.: Бай-  
дуж *М.И.* Городская демонология в постсоветский период // Актуальные про-  
блемы исторических исследований: взгляд молодых ученых: Сборник мате-  
риалов I Всероссийской молодежной научной конференции. Новосибирск,  
2011. С. 269–277.

## Мифология российских столиц в годы Великой Отечественной войны: основные фольклорные сюжеты

Е.А. Костюхин связывает историю современного русского фольклора с отменой крепостного права и процессом разрушения патриархального строя. «Последовавший после 1917 г. разгром русской деревни (коллективизация, гибель мужиков на Второй мировой войне, массовое бегство крестьян из деревни после войны) привел к тому, что доминировавший прежде крестьянский фольклор в наше время занимает место очень скромное. Современный русский фольклор – прежде всего городской»<sup>1</sup>.

В устных рассказах и мемуарах о Великой Отечественной войне среди большого количества текстов о событиях, связанных с сельской местностью, значительными являются записи о войне в городах, прежде всего, двух российских столицах.

Многие мифы и фольклорные сюжеты, связанные с блокадным Ленинградом, представлены в книгах Н.А. Синдаловского. Прежде всего, они объединены темами героизма и безмерного мужества; чудесного спасения, выживания в тяжелейших условиях и собственно фольклорными мотивами и сюжетами (это предсказания начала и конца войны, гадания, знамения, приметы).

Начало войны связано со **слухами, поверьями, знаками, предсказаниями** грядущей трагедии. Блаженная Матрона Дмитриевна Никонова в 1939–1940 гг. говорила: *«Ну что, вот сейчас вы все ругаетесь, делите, а ведь война накануне. Конечно, много народу погибнет, но наш русский народ победит»*<sup>2</sup>. Образ Матроны неотделим от Москвы. Звучали предсказания и в Ленинграде. *«Верующие старушки рассказывали, что на старинном кладбище Александро-Невской лавры появился старичок с крыльями. “Ходит между могилами, сам собой светится, а слова не говорит”. Как только появилась милиция, старичок взлетел на склеп и оттуда произнес: “Руками не возьмете, пулей не собьете, когда схочу – сам слечу. Делаю вам последнее предупреждение: идет к вам черный с черным крестом, десять недель вам сидеть постом, как станет у врат – начнется глад, доедайте бобы – запасайте гробы. Амины!” Сказал так старичок с*

*крыльями и улетел, только его и видели»*<sup>3</sup>. Этот бродячий сюжет связан с образом женщины в белом или голой женщины (в т.ч. ее гендерных модификациях). Незнакомка незадолго до начала войны (в более ранних записях – и другого бедствия) являлась путникам с предметом, значение которого было символично: ведро крови, колос, платок. Или же голая женщина просила купить ей ткани, объясняя это тем, что все отобрали враги.

Существуют и более реалистические объяснения предчувствия трагедии, особенно у живших вблизи государственной границы людей. *«Немцы на новеньких велосипедах в советской форме перед войной ездили в Бресте, а никто не бил тревогу»*<sup>4</sup>. Объясняет рассказчица это предательством. В то же время даже видевшие грозные знамения люди объявление войны сравнивают с громом среди ясного неба. Предчувствие войны было и у жителей российских столиц. *«Сохранилось предание о том, что в самом конце 30-х годов сотрудники НКВД изо дня в день ходили по старым ленинградским квартирам и, как рассказывали старожилы, с завидным служебным рвением выискивали старые адресные книги и вырывали из них страницы с картами и планами Кронштадта»*<sup>5</sup>.

Приметами войны стало появление большого количества волков, крыс в различных регионах страны. Также отмечалось **перемещение животных** из мест, которые впоследствии будут охвачены войной. Это связано с традиционным представлением о том, что леший гонит зверей при лесном пожаре. *«Это было в начале блокады. Я ехала на трамвае (еще ходили трамваи). Вдруг остановка. Ждем отправления – вагон стоит. Вагоновожатая постучала пальцем в окно кабины, показывая на какую-то помеху на пути. Пассажиры, и я в том числе, вышли наружу и увидели жуткое зрелище: полчище крыс направлялось из города. Количество их не поддавалось исчислению, оно было огромно. Впереди шел вожак – седая, исполинская, жирная и страшная крыса. Она выводила своих сородичей из осажденного города, где даже этим всеядным и мелким зверькам не выжить»*<sup>6</sup>. Согласно преданию, в подземных лабиринтах Александро-Невской лавры жили крысы. *«В XIX и даже в начале XX века местные жители порой могли наблюдать жуткую картину: в поздние часы полчища крыс двигались со стороны кладбища на кормежку к мучным складам и на водопой к Неве, пересекая Шлиссельбургский тракт (ныне проспект Обуховской обороны). Горе тому, кто попадался им на пути. Был*

случай, когда эти твари ночью напали на извозчика, возвращавшегося домой. Утром потрясенные прохожие обнаружили на месте происшествия обглоданные скелеты несчастного и его лошади...»<sup>7</sup>. Из-за того, что все кошки и собаки были съедены, в городе развелось много крыс. И уже после войны в Ленинград вагонами завозили кошек, многие из которых погибли от зубов грызунов. На Севере появились сюжеты о волках с гривой (сбежавших из зоопарка львах).

В разных регионах России записаны **легенды и предания о неизвестных героях** (как правило, истории получают названия по профессии героя: «Легенда о неизвестном танкисте», «Предание о неизвестном летчике» и т.п.). Зачастую совершивший подвиг человек, имя которого осталось для истории тайной, стал ассоциироваться у местных жителей с представителями данной профессии, шире – Красной Армии. Он после смерти мог наделяться способностью оказывать помощь. К нему обращались как к духу предков, святому заблудившиеся в лесу или оказавшиеся в тяжелой жизненной ситуации люди.

В годы Великой Отечественной войны люди совершали **подвиги**, имена многих из них знало начальство, но не все получили награды, тем более лишь некоторые образы стали символами (Зоя Космодемьянская, Александр Матросов, Николай Гастелло и др.). «С одной стороны, символы – порождение пропагандистской машины, с другой, – феномен массового сознания, в котором находят отражение процессы, происходящие в обществе, в том числе и “культовые” настроения масс»<sup>8</sup>. В Ленинграде была известна легенда о неизвестном водителе. «В один из январских дней 1942 года на ледовой Дороге жизни, посреди Ладожского озера заглох насквозь промерзший двигатель военной полупорки. Водитель с трудом оторвал руки от баранки и понял, что они безнадежно обморожены. Тогда он облил их бензином, зажег спичку... и двумя живыми факелами стал отогревать двигатель в надежде донести несколько мешков муки голодающим ленинградцам»<sup>9</sup>. В блокадном Ленинграде люди, обреченные на гибель от голода и холода, продолжали творить. Об этом подробно поведал в числе свидетелей тех лет Д.С. Лихачев<sup>10</sup>. Д.Д. Шостакович написал свою знаменитую Седьмую симфонию. Художник Л. Чупятов писал картины, умирая от голода. Д.С. Лихачев считает, что его «Покров Богоматери над осажденным городом» отражает «душу блокады». В статье «Как мы остались живы» ученый сделал вывод: «Все было настоящее, разверзлись небеса, и в небесах был виден Бог. Его ясно видели хоро-



шие. Совершались чудеса»<sup>11</sup>. О.Ф. Берггольц описывала увиденное в блокадном городе в стихах. Известна легенда о неизвестном художнике, в квартире которого нашли восковую модель медали с надписью «Жил в блокадном Ленинграде в 1941–1942 годах»<sup>12</sup>. И.Г. Дворищин, секретарь и друг Ф.И. Шалапина, сохранил квартиру певца, не продав ни одной вещи, хотя это могло его спасти в голодные годы. Он умер зимой 1942 г.

Но рядом с героизмом и готовностью к самопожертвованию существовали **эгоизм и самодурство**. В ряде текстов есть упоминание о том, что остававшуюся после обедов высокопоставленных чиновников еду выбрасывали или закапывали, дабы голодные жители не подозревали о существовании такого изобилия. *«Однажды в 1942 году саперы нашли в подвале одного из разрушенных домов несколько бочек французского вина. В то время, когда город умирал от голода, калории и витамины, заключенные в этом напитке, могли бы спасти жизнь многим ленинградцам. Однако Жданов, согласно преданию, сказал, “что вино надо сохранить до победы и выпить в ее честь вместе с товарищем Сталиным”. Вино стало неприкосновенным запасом, но когда в день Победы его доставили в Москву, выяснилось, что оно прокисло»*<sup>13</sup>. Тема еды – особая для Ленинграда. В ряде рассказов люди лишь после войны узнают, что в сундуке или шкафу рядом с ними во время блокады лежали сухари или иной паек, то, что могло спасти их родных от голодной смерти. Также имеют место сюжеты о людоедстве.

Спасение Москвы и Ленинграда связано с **преданиями о крестных ходах**. Данные сюжеты широко представлены в православной литературе (как правило, это перепечатки историй, размещенные в календарях в рубрике «Непридуманные рассказы», чаще всего без указания на источник). В осажденном Ленинграде, согласно преданиям, пронесли крестным ходом Казанскую икону Божией Матери<sup>14</sup>. Аналогично, чтобы снять магическое заклятье с Кенигсберга<sup>15</sup>, Сталин велел привезти из музея Владимирскую Икону Божией Матери. «По приказу Сталина вокруг Москвы облетел самолет с Тихвинской иконой Божьей Матери на борту. Таким образом, как бы защищая Москву от неприятеля. А вокруг Ленинграда прошел крестный ход с Казанской иконой. Ни тот, ни другой город не был взят»<sup>16</sup>. Икона Казанской Божией Матери оградила от врага Ленинград, а затем Сталинград<sup>17</sup>. В Москве был отслужен молебен перед иконой Казанской Божией Мате-

ри, а икона Тихвинской Божией Матери, как отмечено выше, на самолете облетела вокруг Москвы<sup>18</sup> и возле линии фронта<sup>19</sup>. В наши дни популярна легенда о том, что начало войны связано с пробуждением бога войны (открыванием ящика Пандоры) – вывезенной с места захоронения мумией Тамерлана. Лишь после того, как самолет с мумией сделал круг над Советским Союзом, а затем тело завоевателя вернули в Самарканд, наши войска стали одерживать победы.

Функциями защитников города наделены **статуи прославленных военачальников**. «В блокадном Ленинграде существовала суеверная примета: город не будет сдан до тех пор, пока в монументы великих русских полководцев Суворова, Кутузова и Барклая де Толли не попадет хотя бы один снаряд. Памятники действительно на протяжении всей войны стояли незащищенные и даже во время страшных артобстрелов города они оставались невредимыми»<sup>20</sup>. «Вроде как кто-то сказал, что если оставить “Медного всадника” на месте, то немцы и финны не возьмут Ленинград. Тогда по легенде, опять же, по личному приказу Сталина, памятник обложили защитой от снарядов, но оставили на месте, хотя многие другие памятники убрали с пьедесталов, зарывали в землю»<sup>21</sup>. Здесь сказалось представление о том, что город обречен на гибель в случае уничтожения символического изображения его покровителя. Так, в наши дни среди слухов о мистическом облике Москвы существует предсказание о том, что город провалится в пустоты, как только из Мавзолея вынесут Ленина.

От соблюдения запрета на вынос сакрального символа (равнозначно выезду главы государства) зависела участь города. По легенде, Сталин приезжал в Царицыно в октябре 1941 г. к Матроне. «Блаженная сказала ему: “Победа будет за тобой. Из начальства один ты не выедешь из Москвы”»<sup>22</sup>. Аналогичные сюжеты о выполнении требований святых известны и во время других войн – например, о молитве во время русско-японской войны в 1904 г. Здесь встречаются и характерные для фольклора (прежде всего сказок) преодоление препятствия, наказание за ослушание. «*Богородица поведала матросу, что вскоре Россию ожидает очень тяжелая и трудная война, приказала изготовить увиденный им ее образ и отправить икону в крепость Порт-Артур, обещая помощь в сражениях, если ее образ будет в указанном месте*»<sup>23</sup>. При появлении иконы японцы стали нести необъяснимые потери, но в осажденный Порт-Артур она не была доставлена, чем объясняется исход войны.

Чудесную помощь в легендах оказывает **любимый народный герой**. Он ободряет бойцов, вселяет уверенность в победе, ведет в атаку, помогает разгромить врага. Для людей, воспитанных в вере в то, что «исполинский гений Ленина осеняет нашу жизнь»<sup>24</sup>, таким героем был вождь, умерший и в то же время живой, к мумии которого в советские годы выстраивалась огромная очередь в Мавзолей. В блокадном Ленинграде бытовало представление о том, что броневик, на котором в 1917 г. выступал Ленин, сражается на самых тяжелых участках фронта<sup>25</sup>. Аналогичные сюжеты о помощи Чапаева<sup>26</sup>, погибших местных героев<sup>27</sup> записаны в разных регионах страны. Фронтовые корреспонденты также обращаются к образам людей, способных повести за собой: *«Киров снова ведет в бой на берегах Невы. Повторяются его слова, сказанные когда-то на берегу Волги. <...> Во дворе завода, у самых проходных ворот, Фадеев сразу обратил внимание на памятник Кирову. “Смотри, – сказал он, – Киров как будто идет в бой, ведет в атаку бойцов”»*<sup>28</sup>. На плакатах военных лет в атаку красноармейцев ведут тени Чапаева, Суворова и Александра Невского, любимых и уважаемых народом. Они приобретают функции не только чудесных помощников, но и покровителей русского воинства. Лозунгом становятся слова, подчеркивающие передачу богатырской силы от предков, преемственность традиций: «Бьемся мы здорово, колем отчаянно – внуки Суворова, дети Чапаева».

«Ожили места исторических поединков. В пламени битвы снова прошли недавно Бородинское поле, Куликово поле, отгремела вторая осада Севастополя, снова геройски защищалась Одесса, опять повторилась бессмертная эпопея Сталинграда, Ленинград продолжил свои исторические традиции, умножив славу прошлого новыми, неповторимыми боевыми делами»<sup>29</sup>.

**Чудесное спасение** могло быть связано и со **стечением обстоятельств**: человек оказывался не в том месте, где должен был находиться, в результате чего избегал гибели. *«Мама моя с бабушкой опоздали на катера, когда проходила эвакуация из Ленинграда – это спасло им жизнь, катера на их глазах разбомбили, мама рассказывала про плывущие по воде панамки»*<sup>30</sup>.

Таким образом, в сюжетах легенд и преданий, а также меморатов, связанных с Москвой и Ленинградом военных лет, есть немало схожего, что объясняется, прежде всего, общностью судьбы народа. Наиболее известные фольклорные сюжеты связаны с предсказаниями, зна-

менениями войны (слова незнакомца, появление крыс), попытками с помощью определенных действий остановить войну (крестный ход), избеганием гибели благодаря помощи предков (родственников, известных личностей, народных героев), соблюдению запретов (не покидать город, не вывозить статуи), стечению обстоятельств (опоздание на катер). В то же время в воспоминаниях жителей блокадного Ленинграда превалирует тема голода и мученичества.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Костюхин Е.А.* Лекции по русскому фольклору: учеб. пособие для вузов. М., 2004. С. 268.
- <sup>2</sup> *Фомин С.* Россия перед вторым пришествием. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2001. С. 249.
- <sup>3</sup> *Синдаловский Н.А.* История Санкт-Петербурга в преданиях и легендах. СПб., 1997. С. 317.
- <sup>4</sup> ПМА. Силецкая Галина Петровна. Дежурная 7-го этажа студенческого общежития ДСВ. Личный архив автора.
- <sup>5</sup> *Синдаловский Н.А.* История Санкт-Петербурга... С. 318.
- <sup>6</sup> *Михалевич С.* Год на сельском приходе. М., 2004. URL: [www.pobeda.ru/](http://www.pobeda.ru/) (Дата обращения: 16.02.2014)
- <sup>7</sup> *Туйск Ю.* В лабиринтах лавры // Чудеса и приключения. 2013. № 4. С. 41.
- <sup>8</sup> *Сенявская Е.С.* Психология войны в XX веке: исторический опыт России. М., 1999. С. 223.
- <sup>9</sup> *Синдаловский Н.А.* История Санкт-Петербурга ... С. 321.
- <sup>10</sup> *Лихачев Д.С.* Как мы остались живы // Нева. 1991. № 1. С. 5–31.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> *Синдаловский Н.А.* История Санкт-Петербурга ... С. 321.
- <sup>13</sup> Там же. С. 324–325.
- <sup>14</sup> *Скоробогатько Н.* Чудеса Божии на фронтах Отечественной войны. Свидетельства очевидцев. М., 2007. С. 8–9; С кем был бог в годы ВОВ? URL: <http://kuzhist.narod.ru/Religia/Religia2.html> (Дата обращения: 25.02.2014)
- <sup>15</sup> Филадельф. Заступница Усердная. Слово о деяниях Пресвятой Богородицы. М.: Русский Духовный Центр, 1992. С. 196.
- <sup>16</sup> *Синдаловский Н.А.* История Санкт-Петербурга ... С. 325: ПМА. Павлова Екатерина Викторовна, экскурсовод московского туристического агентства «Never sleep». Личный архив автора.
- <sup>17</sup> *Мельников Л.* Икона в Великую Отечественную войну // Природа и человек. XXI век. 2012. № 5. С. 71.
- <sup>18</sup> С кем был бог ...

- <sup>19</sup> Мельников Л. Икона в Великую Отечественную войну. Природа и человек. XXI век. 2012. № 5. С. 70.
- <sup>20</sup> Синдаловский Н.А. История Санкт-Петербурга ... С. 318–319.
- <sup>21</sup> С кем был бог ...
- <sup>22</sup> Фомин С. Россия перед вторым пришествием ... С. 294.
- <sup>23</sup> Зелов Д. Порт-Артурская икона Божией Матери // Чудеса и приключения. 2010. № 8. С. 34–35.
- <sup>24</sup> Образ Ленина вдохновляет нас на отечественную войну // Известия. 1943. № 17. С. 1.
- <sup>25</sup> Синдаловский Н.А. История Санкт-Петербурга ... С. 322.
- <sup>26</sup> Русский фольклор Великой Отечественной войны. М.; Л.: Наука, 1964. С. 204.
- <sup>27</sup> Там же. С. 233.
- <sup>28</sup> Тихонов Н. В дни ленинградской осады // Война. Народ. Победа. 1941 – 1945. (Статьи, очерки, воспоминания) Кн. 1. М., 1976. С. 134.
- <sup>29</sup> Тихонов Н. Голоса славы // Известия. № 1. 1 января 1943. С. 4.
- <sup>30</sup> Кузьмицкая И. Памяти нашей Победы // Истории вернувшихся с фронтов ВОВ. URL: <http://vkontakte.ru/club68489> (Дата обращения: 17.01.2014).

## **Раздел II**

# **Город и современные тенденции развития его пространства**

*А.Ю. Илюхина, Н.А. Антропова*

### **Улица Покровка: исследование общественных пространств**

Целью статьи является представление результатов исследования одной московской улицы, основной задачей которого являлось описание повседневной жизни, общественных пространств и скрытых за фасадами и припаркованными автомобилями социальных отношений. Объект исследования – московская улица Покровка\*. Для изучения этого не вполне типичного для антропологии объекта был применен комплексный междисциплинарный подход. Использованы и классическое включенное наблюдение с интервью, и метод ментальных карт, и оценка физических характеристик.

Основой исследования стала методика изучения общественных пространств, предложенная некоммерческой организацией Project for Public Spaces (PPS)<sup>1</sup>. Эта образовательная, проектная и научная организация занимается созданием и поддержанием атмосферы публичных пространств.

PPS предлагает метод, согласно которому общественное пространство оценивается по четырем критериям: доступность, комфорт и имидж, виды активности и социальность. Эти критерии хорошо структурируют все аспекты и нюансы, которые необходимо учитывать при изучении общественного пространства.

Однако этот метод, как и в любом прикладном исследовании, рассчитан на конкретный локус (в данном случае американские города) и не совсем соответствует реалиям российских городов, поэтому целесообразно адаптировать методику для нашего исследования. Все предложенные критерии были разделены на две катего-

---

\* Исследование проводилось в 2013 г. до осуществления проекта модернизации ул. Покровка (а также ул. Маросейка) и создания там т.н. пешеходной зоны – примеч. ред.

рии: физические характеристики пространства и социокультурные характеристики.

Приходя в какое-то место, каждый человек оценивает его за несколько секунд и составляет о нем положительное, отрицательное или любое иное мнение. Однако, лишь исследовательский взгляд, опирающийся на опыт и методологию, позволяет определить составляющие образа того или иного места. Предложенный перечень предлагает опорные точки для наблюдения. Ответив на все, или на несколько интересующих исследователя вопросов, можно заложить базу, необходимую для объяснения причин формирования благоприятной или неблагоприятной атмосферы места, наличия или отсутствия социальных отношений между посетителями, характера и насыщенности этих отношений.

К физическим характеристикам пространства авторы отнесли следующие критерии:

1. Визуальная открытость, просматриваемость территории извне.
2. Доступность места. Легко ли в него попасть? Существуют ли препятствия на пути к этому месту?
3. Наличие тротуаров вокруг и внутри места.
4. Препятствия для использования людьми с ограниченными возможностями.
5. Место транзитно или представляет собой конечную цель?
6. Количество и качество мест для сидения (удобство, расположение по отношению к солнцу и тени, возможность использования группами и одиночками).
7. Наличие мусора, общая чистота места.
8. Соотношение людей и машин, создают ли машины физическое препятствие нахождению людей в этом месте.
9. Освещенность в вечернее время.
10. Уровень шума.
11. Пользуются ли этим местом для прогулок с детьми.

К социокультурным характеристикам, которые можно проанализировать при помощи включенного наблюдения, авторы отнесли:

1. Гендерный баланс посетителей этой территории (кого больше, мужчин или женщин).
2. Безопасность места.

3. Популярность у туристов.
4. Используется ли место для фотографирования?
5. Используется ли место или пусто?
6. Преобладание среди посетителей одиночек или групп.
7. Использование места людьми разных возрастов и социальных групп. Присутствие специфических групп. Наличие доминирующей группы.
8. Количество типов активности в этом месте. Наличие выбора в том, что можно делать в этом месте.
9. Управление местом. Кто за него отвечает?
10. Использование места для встречи с друзьями.
11. Наличие контакта глазами людей между собой. Возникновение коротких коммуникаций.
12. Информационно-коммуникационные характеристики места: есть ли в этом месте тексты или знаки, напоминающие об истории места, отражающие его текущее положение или представляющие проекты, связанные с этим местом? Кто является источником информации, и кто – ее реципиентом?

Важным дополнением при составлении образа улицы служат ментальные карты. Это качественный метод, призванный сообщить о жизни общественного пространства те мелочи и нюансы, которые не сразу приходят на ум в беседе с исследователем и, скорее всего, останутся не названными. Авторы просили респондентов при желании прикладывать к карте комментарии или какие-то особенные замечания. Приведем пример подобных заметок: *«Моей маме 59, она учительница физики, но сейчас – пенсионерка. Когда мама была студенткой, у нее была подруга, которая жила на Чистых Прудах, и они тут вместе гуляли (сама мама жила на дальних окраинах). Потом, уже не так давно, она часто ездила в Петроверигский переулок лечиться. А сейчас вот, когда мы тут с Кириллом поселились, иногда приходит в гости. Восклицательные знаки обозначают любимые места мамы. Но не географически. Скорее можно сказать, что те названия, рядом с которыми восклицательные знаки – это названия любимых мест. Еще у мамы в голове, как видно, ужасно причудливо развернулась вся Старая площадь, то есть нижний и верхний выходы из Китай-города встали в одну линию с Маросейкой. И переулки за нижним выходом переехали*



*тоже куда-то вбок. Папа ужасно возражал, и прямо расстраивался от такой географии, но я настояла, чтобы она все зарисовала, как уж помнится»<sup>2</sup>.*

## Улица Покровка

Внешний облик улицы Покровка, соответствует историческому центру Москвы. Доходные дома и городские усадьбы конца XIX – начала XX века формируют особую атмосферу, привнося нотку ностальгии по давно ушедшему времени. Но на улице нет ощущения законсервированной музейной экспозиции. Покровка наполнена магазинчиками, ресторанами, кафе, машинами и людьми.

Однако общий вид Покровки выглядит неряшливым и запущенным. Магазины, кафе и рестораны занимают преимущественно первые этажи зданий, поэтому заботясь о внешнем виде и репутации заведений, их владельцы ремонтируют только близлежащие квадратные метры. На Покровке можно увидеть облупившиеся фасады, грязные окна, провисшие провода и даже заброшенные, пустые помещения, уродливые рекламные вывески. Уже несколько лет завешенное декорациями полуразваленное здание у поворота на Лялин переулок, закрытый на капитальный ремонт в 2012 г. Театр на Покровке, котлован за домом № 18, в котором уже выросли деревья – так долго он существует, арки с разбитым асфальтом и несколько глухих дверей – все это «позволяет» прохожим бросать мусор, рисовать граффити, клеить объявления, чувствовать себя более раскованно. Согласно теории разбитых окон<sup>3</sup> беспорядок и неопрятность обстановки провоцируют людей на снижение уровня контроля и вандализм, что можно наблюдать на Покровке.

Кафе и рестораны, расположенные на Покровке, рассчитаны на разные аудитории. Средний счет варьируется от 150 («Суши Тайм») до 2500 («Ю-МЭ») рублей. Это создает предпосылки для использования улицы представителями разных социальных слоев.

Улицы Покровка очень узкие тротуары, что делает все передвижения по ней неудобными, иногда приходится выходить на проезжую часть, чтобы обогнать впереди идущих людей, так как в некоторых местах нельзя разойтись и двум людям<sup>4</sup>.

---

\* Этот и другие недостатки, перечисленные выше, уже устранены в ходе создания «пешеходной зоны» в 2014 г. – примеч. ред.

Особенно оживленной улица становится, когда ее наполняют люди, работающие в зданиях на Покровке и близлежащих переулках и улицах. Это бывает в короткий промежуток до рабочего дня и в перерывах на обед, последний пик активности – 18.00 часов. Также, на протяжении всей улицы можно найти всего три места на открытом воздухе, где можно было бы присесть.

Все это задает ярко выраженный транзитный характер улицы. Кроме ресторанов и магазинов, которые впуская людей, изымают их из общественного пространства улицы Покровка (хотя эти места также общественные, доступны они далеко не всем), на улице нет причин для того, чтобы остановиться. Нет причин для возникновения коммуникации между прохожими<sup>4</sup>.

Для того чтобы оценить социальность улицы Покровка, авторы также выявили и рассмотрели возможные влияния на это место. Бизнес, уже сложившиеся социальные группы, бюджетные учреждения культуры и образования – при активной позиции именно этих факторов в изучаемом месте может сформироваться локальное сообщество. Муниципальная администрация также может влиять на состояние общественных пространств, однако в ее компетенции находятся только физические характеристики, поскольку невозможно указом сверху наполнить место жизнью и людьми.

На улице Покровка такие возможные «агенты влияния» условно делятся на: сетевые магазины и рестораны, культурные центры, бюджетные учреждения и специфический малый бизнес.

Сетевые магазины и рестораны, это, как правило, наиболее доступные публичные места. В них чаще всего можно встретить представителей различных социальных групп, местных жителей. На Покровке расположены такие сети, как Coffee Bean, «Кофемания», «Глобус Гурмэ», чайный магазин «Унция». Практически каждая организация имеет постоянных посетителей. Так, в кофейню Coffee Bean, которую авторы не раз использовали как исследовательское поле, несколько раз в неделю приходит женщина 60 лет, бывшая учительница английского языка, выпить чашку кофе и почитать иностранную газету. Молодой человек 27 лет проводит здесь свои деловые и дружеские встречи. Наличие таких постоянных посетителей очень важно для существования общественного пространства. Они следят за переменами на улице, испытывают чувство сопричастности и ответственности за

это место и, при случае, могут стать активными участниками происходящих на ней процессов.

В культурных центрах и бюджетных учреждениях можно найти уже сложившиеся сообщества, которые зачастую используют пространство вокруг себя для проведения различных мероприятий. На Покровке это Культурный центр «Покровские ворота», Центр личностного преобразования «Заговори», Центр Развития и Творческой Самореализации на Покровке «Навстречу Себе», Культурно-просветительский журнал «Дельфис», Центральный дом предпринимателя, Музей уникальных кукол, Музей современного христианского искусства, Совет ветеранов.

Владельцы специфичного малого бизнеса – та группа обитателей улицы, которая заинтересована в поддержании общественного пространства в привлекательном состоянии. Не обладая значительными ресурсами, такие магазинчики стремятся помогать друг другу. Так, на Покровке владельцы Sisters Café общаются с книжным магазином «Ходасевич», цветочный магазин «Городской букет» с «Ходасевич» и «Укулелешной» – небольшой магазин, в котором продается укулеле – четырехструнный щипковый музыкальный инструмент. Школа английского языка Kinolanguage, которая применяет методику обучения через фильмы, проводит свои встречи в магазине и культурном центре «Белые облака», «Ходасевич» дружит с анти-кафе «Циферблат». Такими социальными связями опутано все пространство улицы Покровка.

Сквер у памятника Чернышевскому – одно из тех мест, где формируется социальность Покровки. Он находится на углу двух пересекающихся дорог (улицы Покровка и Покровского бульвара) и надежно укрыт от глаз проходящих мимо людей за деревьями, кустарниками (кроме зимнего времени), машинами и печатным киоском с одной стороны, и зданиями в Лепёхинском тупике, с другой. Если не знать о существовании сквера, можно легко пройти мимо него.

Центром сквера является памятник Н.Г. Чернышевскому. Расположенные по кругу лавки у памятника позволяют выбирать любое место – в тени или на солнце, с любой точки просматривается вся территория. Хотя это довольно закрытая и тихая зона, здесь не скучно. Место пересекают две дорожки, которые активно используются пешеходами и иногда велосипедистами. Они, сами того не подозревая, дарят отдыхающим на лавках людям чувство безопасности. Это подтверждает и тот факт, что в сквере можно увидеть гуляющих с родителями детей, которые придумывают игры везде – на постаменте, навесных кругах на

памятнике. При этом в сквере часто можно увидеть выпивающих, шумных, плохо пахнущих людей. Совершенно спокойно в этом пространстве сосуществуют спящий на лавке бездомный и целующаяся парочка молодых людей. Однако, ближе к вечеру, когда поток проходящих мимо людей прекращается, понижая, таким образом, видимую безопасность и чувство защищенности, маргинальные группы «вытесняют» все другое. Безопасность и комфортность места резко понижаются.

Сквер кажется несколько грязным из-за постоянно переполненных мусорных баков, большого количества окурков в брусчатке и пятен на ней же (вероятно, от пролитого вина или пива). Респонденты отмечали, что именно это послужило причиной, по которой они не задержались в сквере и сочли невозможным для себя присесть на лавочку.

В вечернее время участок освещен фонарями, что не мешает некоторым использовать его как туалет. В этом сквере обычно мужчин больше, чем женщин, что также является характерным показателем чистоты места, поскольку женщины более придирчивы и брезгливы.

Хотя доминантой этого пространства является памятник, фотографироваться на его фоне не принято. Место не популярно у туристов и сюда не приезжают специально из других районов города.

Несмотря на все недостатки, сквер у памятника Чернышевскому служит некоторыми оазисом спокойствия и относительной тишины в будний день посреди шумного мегаполиса. Это подтверждается тем, что люди, находясь в нем, разговаривают тихо, не кричат.

Этот сквер, хотя и не популярен среди туристов, пользуется спросом у каждодневных обитателей улицы. Это пространство позволяет горожанам, которые ценят публичное уединение (согласно Дж. Джейкобс их большинство)<sup>5</sup>, расслабиться и комфортно себя чувствовать. В этом месте существуют несколько видов активности: просто отдых на лавочке, наблюдение за людьми. Часто здесь курят, едят, пьют, разговаривают по телефону, кормят голубей, как случайно зашедшие для отдыха люди, так и местные жители. Иногда сюда специально приходят посидеть – поговорить. Этот сквер используют как место встречи, благодаря яркому опознавательному признаку – памятнику. Живущие в этом районе пенсионерки встречаются у памятника, чтобы обсудить свежие новости. Популярный вид активности – чтение, просмотр газет. Место не используется целенаправленно как площадка для прогулок и игр с детьми, но часто, проходя мимо, родители здесь задерживаются, так как дети начинают играть у памятника – залезать и слезать с по-

стамента, прятаться, двигать «причалные» кольца и др. После полудня место используется для встреч парами и компаниями, которые распивают алкогольные напитки.

При подробном рассмотрении видов активности и форм использования пространства у памятника Чернышевскому видно, что пространство обжито людьми, есть возможность выбирать вид деятельности. Все формы использования сложились самостийно, здесь не проходят специально организованные мероприятия, нет навязанных, искусственно привнесенных форм активности.

Место используется людьми разных возрастов и социальных групп. Есть случайные прохожие, которые чаще всего просто отдыхают. Есть и постоянные посетители, у которых сложилась привычка использовать это место для других форм активности. Это преимущественно маргинальные группы, работники сферы услуг и работники офисов.

Короткие коммуникации практически не происходят между людьми, находящимися в сквере. Одна из причин заключается в том, что даже при большом числе прохожих днем в этом месте всегда слишком мало людей для того, чтобы можно было безбоязненно осуществлять краткие коммуникации. Существует большая вероятность того, что, попросив сигареты или спросив, сколько времени, незнакомый человек воспримет это как личную заинтересованность и продолжит общение. В атомизированном мегаполисе это, скорее, отрицательная черта. Также можно отметить, что в этом месте посетители предпочитают избегать визуальных контактов.

Знакомства и социальные связи присутствуют только у маргинальных групп, обитающих в этом пространстве. Остальные участники общественных отношений не знакомы и не стремятся познакомиться.

Применение подобного комплексного подхода при исследовании территориального локуса помогает при сложной работе по созданию насыщенного описания. Этой статьей авторы хотели показать, как при помощи этнографического метода можно исследовать и описывать сложные городские пространства не только в их материальном воплощении, но и с точки зрения тех социальных отношений, которые формируют и формируются в конкретном месте.

Кроме того, такой взгляд позволяет участникам описываемых процессов системно и по-новому посмотреть на привычные отношения и повседневные практики.

## Примечания

- <sup>1</sup> PPS. Project for public spaces // 25.02.2014. URL: <http://www.pps.org/> (Дата обращения: 11.03.2014).
- <sup>2</sup> ПМА. Март 2013, Москва. Приложение к ментальной карте Валентины Бауман.
- <sup>3</sup> James Q., Wilson and George L. Kelling. The police and neighborhood safety. Broken Windows // The Atlantic Online. MARCH 1982. URL: [http://www.forestry.gov.uk/pdf/BrokenWindowTheory.pdf/\\$FILE/BrokenWindowTheory.pdf](http://www.forestry.gov.uk/pdf/BrokenWindowTheory.pdf/$FILE/BrokenWindowTheory.pdf) (Дата обращения: 01.12.2013).
- <sup>4</sup> Желнина А. Малая Садовая улица в Санкт-Петербурге: опыт становления публичного пространства // *Communitas / Сообщество*. 2006. № 1. С. 53–71.
- <sup>5</sup> Джейкобс Д. Смерть и жизнь больших американских городов / пер. с англ. М., 2011.

## **Визуальный образ современной Вологды: новые формы организации городского пространства**

В настоящем материале рассматриваются визуальные составляющие образа современной Вологды и то, как они влияют на общее впечатление о городе. Особое внимание уделено современным формам организации городского пространства – открытым «третьим» пространствам и зонам для отдыха и общения, новым арт-проектам. Учитывая тот факт, что реконструкцией города занимается городская администрация, городские объекты и элементы благоустройства рассматриваются на пересечении идеальной необходимости и реальной организации.

В конце XIX века облик Вологды складывался на основе утвержденного еще в 1781 г. генерального плана, который предусматривал застройку с сеткой прямых улиц и трехчастное деление города<sup>1</sup>. Уже в начале XX столетия территория города начинает активно расширяться. К концу XX века складываются границы современных районов города и его пригородов, но городская среда продолжает меняться. Активное строительство жилых районов, а также изменение внешнего облика старых территорий позволяют говорить о трансформации привычного облика города. Изменения внешней стороны городского пространства включают строительство и застройку новых районов. Содержательный аспект изменения территории города касается преобразования старых районов, улучшения облика городской среды.

**Кремлевская площадь и набережная реки Вологды.** Кремлевская площадь – это исторический и культурный центр Вологды. Вологодские краеведы называют это место «сердцем» города<sup>2</sup>. Вологодский кремль\* включает в себя ряд гражданских построек и храмовых зданий, доступных для посещения туристами. Стены Кремля и башни построены в 1670-х годах. Доминантами ансамбля являются Софийский собор и его колокольня. В обрамлении площади находятся Вос-

---

\* Название «Вологодский кремль» закрепилось за комплексом зданий резиденции вологодского архиепископа – «Архиерейского дома» – примеч. ред.

кресенский собор (сейчас здесь расположен центральный выставочный зал Вологодской областной картинной галереи), Музей кружева, церковь Александра Невского. Кремлевская площадь – одно из основных мест для городских праздников, здесь организуют ярмарки, зимой располагается каток<sup>3</sup>. Исторический центр Вологды городские власти благоустраивают как единый комплекс набережной реки от улицы С. Орлова до улицы Ударников и памятника 800-летия Вологды. По улице Бурмагиных в 2009 г. была восстановлена булыжная мостовая<sup>4</sup>. В 2010–2011 гг. благоустройство территории продолжалось: был введен в порядок расположенный поблизости парк Вологодского вагоноремонтного завода (ВРЗ)<sup>5</sup>. Реконструкция набережной включена в городскую целевую программу «“Парки, сады, скверы и набережные города Вологды” на 2009–2013 годы»<sup>6</sup>. В программе особое внимание уделено благоустройству территории вдоль реки Вологды: «Особую ценность для городского озеленения представляют территории, прилегающие к водным объектам-рекам, поскольку набережные имеют особое экологическое значение для природного комплекса города, как элементы экологического каркаса, выполняющие функции водозащиты и водоочистки. Кроме этого, необходимо развивать ландшафтно-рекреационный потенциал этих территорий»<sup>7</sup>.

Набережная украшается тематическими цветочными клумбами<sup>8</sup> и позиционируется как «зона, свободная от курения и алкоголя»<sup>9</sup>. Нововведение появилось в 2011 г., когда вдоль всей набережной были поставлены таблички с надписью «Территория свободная от курения и алкоголя», указывающие на то, что здесь не приветствуется курение и распитие алкогольных напитков. Пропаганда здорового образа жизни сопровождается положительными отзывами самих вологжан, которые «с пониманием относятся к запрету на курение и распитие спиртных напитков на этой территории»<sup>10</sup>. Вдоль реки устанавливают скамейки, затем скамейки зачастую исчезают, вологжане помогают эти скамейки найти<sup>11</sup>. Так отремонтированная зона вдоль реки становится местом самых разных событий. Не так давно произошел случай из истории благоустройства территории. В 2009 г. во время ремонта набережной глава города предложил установить небольшой фонтан. Ко дню города в 2010 г. фонтан был установлен<sup>12</sup>, но, спустя всего несколько недель, был кем-то разрушен: «Новый фонтан на набережной сломали неизвестные вандалы, – сообщил сегодня журналистам Глава города Евгений Шулепов»<sup>13</sup>. Следом за этим сообщением появляются и другие,



информирующие вологжан о негативных проявлениях местных нравов: «За последнее время только с набережной реки Вологды украдено 5 скамеек и столько же урн. Регулярно с вологодских улиц пропадают вазоны, цветы с клумб и дорожек»<sup>14</sup>. Фонтан восстановили в сентябре 2010 г., но случаи вандализма не прекращаются.

В 2012 г. на набережной реки Вологды была установлена скульптура преподобного Герасима<sup>15</sup>. Автор памятника – скульптор Олег Уваров (Москва). Установка памятника сопровождалась, помимо ознакомления с легендой, связанной с преподобным Герасимом, и такими актуальными для Вологды комментариями: «Надеюсь, у нас сознательные люди, и никто сразу же ничего не испортит. И эта скульптура еще долгие годы будет украшать наш город»<sup>16</sup>. Фигура преподобного Герасима увековечивает память о легендарном основателе Вологды и гармонично вписывается в культурный ландшафт исторической части города. Летом 2012 г. было установлено сразу два памятника. Если первый, о котором рассказано выше, был воспринят положительно, то мнения о втором памятнике были различны. «Два памятника, подчеркивающих духовные особенности вологодского края, появились в Вологде в канун Дня города» – сообщается в газете «Наша Вологда»<sup>17</sup>. Второй новый памятный знак – это памятник букве «О». Установка памятника букве «О» активно рекламировалась в местных СМИ и была приурочена ко Дню города в 2012 г.<sup>18</sup> Еще задолго до этой даты в публичном доступе были размещена информация о возможности выбрать дизайн памятника – свои эскизы могли представить все желающие, а также проголосовать за представленные на сайте варианты. Проект «Памятник букве “О”» выиграл грант в размере 250 тыс. рублей<sup>19</sup>. Авторы – студенты Вологодского института бизнеса – предложили не только идею создания памятника, но и представили проект информационного портала «О», посвященного памятнику и городу<sup>20</sup>. Торжественное открытие памятника, многочисленные сообщения в СМИ, упоминание памятника в связи с различными мероприятиями, проводимыми на этой территории, все-таки не решили проблему информированности вологжан и туристов. Кроме того, не всегда удается узнать в памятнике букву «О», как это произошло во время программы «Что? Где? Когда?»<sup>21</sup>. Участники игры не смогли узнать в памятнике букву «О» и предположили, что это памятник самовару. Также находим в записках «путешественников», опубликованных на сайте harpo.ru такие комментарии: «У кремля находится странное сооружение, кото-

рое с первого взгляда напоминает оправу для зеркала. Как выяснилось – это памятник букве О»<sup>22</sup>.

В опросе, проведенном нами среди вологжан в начале 2013 г., была предпринята попытка определить отношение к этому памятнику. В анкетировании приняло участие 200 вологжан в возрасте от 18 лет. Учитывая тот факт, что спорным мог оказаться как сам памятник, так и его место расположения, были предложены следующие формулировки, выражающие отношение к памятнику букве «О»:

- 1) памятник нравится, но установить его нужно было в другом месте;
- 2) место для установки памятника удачно, но сам памятник не нравится;
- 3) памятник нравится и, на мой взгляд, гармонично вписывается в окружающую среду;
- 4) не нравится ни памятник, ни место его установки;
- 5) я не видел этого памятника.

В результате было выяснено, что 38% опрошенных вологжан не видели памятника букве «О», 33% нравится и памятник, и место его установки, 16% не нравится ни памятник, ни место его установки, 7% не нравится сам памятник, но место установки кажется удачным и 6% опрошенных жителей считают, что установить памятник букве «О» нужно было в другом месте. Таким образом, несмотря на активную рекламу в средствах массовой информации, привлечение к обсуждению проекта памятника населения города, объект остается неизвестным 38% жителей (по данным проведенного опроса).

**«Третьи пространства» в Вологде.** Публичное городское пространство Вологды значительно преобразилось после появления в Вологде проекта «Активация». Его участники смогли преобразовать несколько публичных пространств города за счет открытых площадок общения или, как принято называть такие площадки, «третьих пространств». Проект «Активация» – часть фестиваля «Дни архитектуры в Вологде», в нем участвуют молодые вологодские архитекторы<sup>23</sup>. Сам фестиваль, однако, не вологодская идея, а часть российского проекта «Дни архитектуры России», который реализуется в нескольких городах страны (Москва, Екатеринбург, Ростов-на-Дону, Нижний Новгород), в том числе в Вологде (с 2011 г.) при поддержке муниципальных властей<sup>24</sup>. Благодаря работе инициативной группы «Активация» в Вологде были преобразованы пять публичных территорий центральной части

города: Каменный мост, бетонные клумбы у Дома Книги, южные парапеты у Драмтеатра и спуск у Красного моста<sup>25</sup>. Пять проектов получили свои названия и описание<sup>26</sup>: 1) «Бульвар раскладушек». Это модульные деревянные лавочки на Каменном мосту, создающие островки отдыха и общения на мощном транзите; 2) «Треугольный сад». Это новый деревянный ландшафт у Вологодского государственного технического университета для отдыха, встреч, открытых лекций, семинаров и презентаций; 3) «Новый пейджер». Это возрожденное место встреч и свиданий на новом деревянном амфитеатре с зелеными террасами на улице Мира; 4) «Городские подмости». Это «новая сцена» театра уличной жизни на модных деревянных парапетах под елями, много прогулок и отдыха; 5) «Красный пляж». Это самое романтическое место на берегу реки с деревянными ступенями, уходящими в воду. Так в городе появляются общественные пространства, где вологжане могут «себя активно проявлять» и просто «жить в городе»<sup>27</sup>.

Насыщенность центральной части Вологды достопримечательностями и культурными объектами позволяет сосредоточить туристическое движение в центре города. За пределы центральной части туристы, как правило, не попадают, а туристические маршруты оказываются локализованы в пределах пешеходной доступности 20–30 минут от исторического центра. Однако существенные изменения городской среды происходят и в других районах города. Эти изменения большей частью затрагивают интересы вологжан, нежели туристов и гостей города, но, в то же время, облик районов существенно влияет на восприятие городского пространства в целом. Во-первых, микрорайоны обустроиваются, заполняются всей необходимой инфраструктурой и могут существовать самостоятельно. Наиболее крупных и полнофункциональных торговых центров в городе, как минимум, семь. Часть из них расположена на окраине – улицах Окружное шоссе, Пошехонское шоссе, другая часть – в центре города (ул. Мира), а также на ул. Ленинградской и в районе Заречье. Торговые центры, равномерно расположенные по всему городу, в какой-то мере определяют самостоятельность каждого микрорайона. Несмотря на то, что торговые центры по своей сути, одинаковы и предоставляют примерно одинаковый набор услуг и товаров, жителей города это не останавливает и передвижение от одного торгового центра к другому в последние годы стало своеобразным времяпровождением. По городу курсирует специальный автобус, доставляющий пассажиров на бесплатной ос-

нове до наиболее отдаленного ТЦ с остановками у других торговых центров<sup>28</sup>.

Закрытость микрорайонов города – это отличительная черта, присущая территориям за пределами центра. Локальность и удаленность микрорайонов позволяет им «заботиться» о самих себе. Управляющие компании, занимающиеся благоустройством дворовых территорий микрорайонов, не зависят от необходимости создавать определенный идеализированный облик, их задача – содержать микрорайон и конкретные территории в порядке. Таким образом, центральная часть города несет на себе всю смысловую нагрузку, снимая ее с других районов.

**Виадук в Лукьяново.** Еще один проект – это строительство виадука через железнодорожные пути в район Лукьяново. Мост в Лукьяново для Вологды в сфере транспорта и дорог – потребность номер один. В 2010 г. глава города заявляет: «планируется завершить строительство первой очереди виадука по Белозерскому шоссе»<sup>29</sup>, в марте 2011 г. на встрече в торгово-промышленной палате города глава также вскользь упоминает: «Будет достроен виадук, мост через реку Вологду в створе улицы Некрасова»<sup>30</sup>, а уже в мае комментирует: «Оживет строительство виадука в створе Белозерского шоссе»<sup>31</sup>. В октябре 2011 г. тема поднимается неоднократно как самостоятельно, так и в комплексе проблем района Лукьяново: «Главной проблемой здесь до сих пор остаются дороги. Вологжан больше всего волнует строительство виадука»<sup>32</sup>, «планируем, что в декабре все вологжане увидят работу на виадуке»<sup>33</sup>, «Мы начинаем форсировать события»<sup>34</sup>. С ноября 2011 г. планомерно появляются сообщения такого рода: «Путепровод в Лукьяново: работа продолжается»<sup>35</sup>, «Строительство путепровода в Лукьяново продолжается»<sup>36</sup>, где заверяется, что будут использованы все возможности, чтобы завершить работы как можно скорее. 2012 г. начинается с того, что строительство моста в Лукьяново «выходит на новый этап»<sup>37</sup>, «Продолжение строительства виадука в Лукьяново идет полным ходом»<sup>38</sup>. В марте 2012 г. появляются очередные и долгожданные даты окончания работ – конец 2013 года: «Вологжан также интересуется строительством виадука в Лукьяново. По этому поводу принято твердое решение. На продолжение работ выделено 600 миллионов рублей, и объект должен быть сдан к концу следующего года»<sup>39</sup>. Строительство виадука постоянно упоминается наряду с другими со-

циально значимыми объектами, строительство которых велось в городе: «в Вологде продолжается строительство социально значимых объектов: виадук, ледовый комплекс, ледовая дорожка, муниципальные жилые дома»<sup>40</sup>, «Четыре крупных проекта по благоустройству города реализуется в областной столице: строительство новой дороги в Лосту, ремонт дороги от улицы Рыбной до улицы Вологодской, благоустройство площади Федулова и строительство дорожной развязки в микрорайон Лукьяново»<sup>41</sup>. В апреле 2012 г. продолжается информационная поддержка строительства моста – сообщается, какое количество средств выделено для строительства, выполняется ли план и другие текущие новости. За ходом строительства следят главные лица города – губернатор области и глава города: «18 апреля Губернатор Олег Кувшинников и Глава города Евгений Шулепов побывали на месте будущего виадука, обсудили перспективы и сроки завершения этого масштабного проекта»<sup>42</sup>. В мае 2012 г. появляется сообщение, в котором говорится о запуске моста уже в ноябре 2013 г. Летом 2012 г. вектор информации отклоняется и появляются интересные статьи, в которых речь идет о качестве жизни в Лукьяново, куда и откроет доступ виадук, о повышении цен на недвижимость в этом районе в связи со скорейшим запуском дороги. В июле 2012 г. начинаются работы по надвижению массивного пролета моста: «металлическая конструкция будет установлена на приемную опору на противоположной стороне путепровода и соединит его в единое целое»<sup>43</sup>, в августе надвижение закончено, а СМИ муссируют информацию о каждодневных работах без перерывов: «Работа на путепроводе не останавливается даже на день. Все действия – под строгим контролем и в соответствии с графиком»<sup>44</sup>. Осенью 2012 г. продолжается информирование населения о строительстве виадука, но ничего нового СМИ не сообщают, а работы ведутся по плану. В январе 2013 г. начинается строительство дорожного полотна: «Сейчас самое главное – подготовить земляное полотно к подъезду транспорта и строительству дороги»<sup>45</sup>. Также в начале года сообщаются детали строительства: «В данный момент рабочие усиливают дорожное полотно, для того чтобы в будущем избежать размыва и разрушения автомагистрали»<sup>46</sup>. Лето 2013 г. оказывается уже финальным этапом строительства: «На сегодняшний день строительство моста через железную дорогу ведется с опережением графика. Путепровод готов на 95%»<sup>47</sup>. В сентябре 2013 г. строительство моста должно было практически закончиться и начаться движение, что позволило

бы водителям избежать многочасовых пробок, которые возникали из-за железнодорожного движения. Отношение населения к окончанию строительства также уже более положительно: «Злая и благодарная одновременно. Долго делают, но все-таки делают»<sup>48</sup>, «переезды – это наше местное зло. Но когда думаю, что скоро запустят виадук, даже они не так раздражают»<sup>49</sup>. В сентябре 2013 г. мост был частично открыт для проезда<sup>50</sup>, однако, сформированное за много лет устойчивое напряжение вологжан продолжает сохраняться. Для городской среды новый мост является важным компонентом, обеспечивающим свободный доступ к микрорайону.

Таким образом, с одной стороны, облик города складывается из общего впечатления о районах, центральных и удаленных, их состояния, внешнего вида и репутации, о наличии ключевых и знаковых мест – торговых центров, кинотеатров, театров, клубов и т.п. С другой стороны, образ города конструируется на основе восприятия внешнего облика центральной части, куда направлены основные туристические потоки, где сосредоточена культурная жизнь города. Составляющие процесса благоустройства находятся в центре внимания не только вологжан, но и местных средств массовой информации, освещающих главные городские события. Каждый крупный проект, даже если он не завершен или завершен плохо, вписывается в облик города, становится его частью.

## Примечания

<sup>1</sup> Камкин А.В. Вологда губернская // Вологда в минувшем тысячелетии: очерки истории города. Вологда: Древности Севера, 2004. С. 77.

<sup>2</sup> Сазонов А.И. Моя Вологда: Город нашей памяти. Вологда: Древности Севера, 2007. С. 110.

<sup>3</sup> Каток на Кремлевской площади пользуется большой популярностью у вологжан // Новости Вологодской области. 01.01.2012. URL: <http://newsvo.ru/rubrics/obschestvo/2012/01/01/15:53:55.html> (Дата обращения: 23.07.2013).

<sup>4</sup> 20 млн. рублей было потрачено на реконструкцию набережной реки Вологда // СеверИнформ. Информационное агентство. 08.10.2009. URL: <http://www.severinform.ru/?page=newsfull&date=08-10-2009&newsid=100708> (Дата обращения: 13.10.2013).

<sup>5</sup> По набережной реки Вологды стало гулять больше людей // СеверИнформ. Информационное агентство. 16.09.2011. URL: <http://www.severinform.ru/?page=newsfull&date=16-09-2011&newsid=138413> (Дата обращения: 13.10.2013).

- <sup>6</sup> Постановление Главы города Вологды от 23 сентября 2009 года «Об утверждении городской целевой программы “Парки, сады, скверы и набережные города Вологды” на 2009–2013 годы» // Официальные документы. Постановление Главы города Вологды от 23 сентября 2009 года №4990. URL: [http://vologda-portal.ru/oficialnaya\\_vologda/index.php?ID=17663&SECTION\\_ID=173](http://vologda-portal.ru/oficialnaya_vologda/index.php?ID=17663&SECTION_ID=173) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>7</sup> Там же. С. 3.
- <sup>8</sup> Поздеева М. Оригинальная клумба в виде герба Вологды появилась на Набережной VI Армии // Город Вологда. Сайт Администрации города Вологды. 22.06.2013. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=220331&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=220331&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>9</sup> Пушников А. В Вологде появятся три зоны, свободные от алкоголя и курения // Город Вологда. Сайт Администрации города Вологды. 30.07.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=183746&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=183746&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>10</sup> Закатаева А. Евгений Шулепов: Запрет на курение и распитие спиртных напитков на территориях здорового образа жизни эффективен // Город Вологда. Сайт Администрации города Вологды. 17.06.2013. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=219923&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=219923&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>11</sup> Шевелева А. Вологжане помогли найти украденные с набережной реки Вологды скамейки // Город Вологда. Сайт Администрации города Вологды. 12.08.2010. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=88745&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=88745&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>12</sup> Отчет о деятельности Главы города Вологды и Администрации города Вологды за 2010 год // Город Вологда. Официальный сайт администрации города Вологды. URL: [http://vologda-portal.ru/oficialnaya\\_vologda/index.php?ID=134517&SECTION\\_ID=266](http://vologda-portal.ru/oficialnaya_vologda/index.php?ID=134517&SECTION_ID=266). С. 65. (Дата обращения: 19.10.2013).
- <sup>13</sup> Байков М. В Вологде хулиганы сломали новый фонтан // Комсомольская правда. Вологда. 12.07.2010. URL: <http://www.vologda.kp.ru/online/news/700498/> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>14</sup> Федотова Л. Городские власти озабочены актами вандализма в местах отдыха вологжан // Город Вологда. Сайт Администрации города Вологды. 12.07.2010. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=82808&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=82808&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>15</sup> Салата Л. Памятник преподобному Герасиму установили на набережной реки Вологды // Город Вологда. Сайт Администрации города Вологды. 28.06.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=180590&SECTION\\_ID=158](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=180590&SECTION_ID=158) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>16</sup> Памятник Герасиму Вологодскому открыли в областной столице // СеверИнформ. Информационное агентство. 28.06.2012. URL: <http://www.severinform.ru/>

- index.php?page=newsfull&date=28-06-2012&newsid=164466 (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>17</sup> Мухин П. О, Герасим! // Наша Вологда. 05 июля 2012. № 26 (323). URL: <http://nvologda.ru/?p=3172> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>18</sup> В Вологде открыли памятник букве «О» // СеверИнформ. Информационное агентство. 29.06.2012. URL: <http://www.severinform.ru/?page=newsfull&date=29-06-2012&newsid=164570> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>19</sup> Проект памятника букве «О» в Вологде получил сертификат в 250 тысяч рублей // СеверИнформ. Информационное агентство. 20.04.2012. URL: <http://www.severinform.ru/index.php?page=newsfull&date=20-04-2012&newsid=159909> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>20</sup> Памятник букве «О» в Вологде построят в сквере на Соборной горке // СеверИнформ. Информационное агентство. 05.04.2012. URL: <http://www.severinform.ru/index.php?page=newsfull&date=05-04-2012&newsid=158876> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>21</sup> Вологжанка обыграла знатоков в программе «Что? Где? Когда?» // Новости Вологодской области. 21.04.2013. URL: <http://newsvo.ru/rubrics/obshchestvo/2013/04/21/12:12:32.html> (Дата обращения: 22.10.2013).
- <sup>22</sup> Вологда // Путешествуй самостоятельно! Блог о самостоятельных путешествиях. URL: <http://happo.ru/vologda/> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>23</sup> Начинающие вологодские архитекторы «активировали» свое творчество // Новости Вологодской области. 15.05.2012. URL: <http://newsvo.ru/plots/385/2012/05/15/17:01:15.html> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>24</sup> Дни архитектуры в Вологде // Дни архитектуры в России. URL: [http://archidays.ru/?page\\_id=3101](http://archidays.ru/?page_id=3101) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>25</sup> Проект «Активация» пресс-релиз (март 2012) // Архитектурно-средовой проект «Активация». URL: <http://vk.com/avoproject> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>26</sup> Буклет «Дни архитектуры» + «Активация» // Архитектурно-средовой проект «Активация». URL: <http://vk.com/avoproject> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>27</sup> Валеева К. Новые герои: Организаторы «Дней архитектуры в Вологде» и проекта «Активация» // Электронный журнал UrbanUrban. Идеи, люди и технологии, меняющие городское пространство. 17.10.2012. URL: <http://urbanurban.ru/2012/10/17/new-heroes-vologda/> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>28</sup> Мы едем в «РиО»! // Премьер. Вологда. № 49 (792) от 11 декабря 2012 г.
- <sup>29</sup> Ход ремонта городских улиц проинспектировал 27 сентября Глава Вологды Евгений Шулепов // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 27.09.2010. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=89976&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=89976&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>30</sup> Сергеева М. За чашкой чая – о серьезном // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 31.03.2011. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=117564&SECTION\\_ID=149](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=117564&SECTION_ID=149) (Дата обращения: 13.10.2013).



- <sup>31</sup> *Шевелева А.* Губернатор и Глава города проинспектировали ремонт дворов в Лукьяново // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 25.05.2011. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=128304&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=128304&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>32</sup> *Василенко Е.* Депутат от Лукьяново встретился с жителями микрорайона // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 11.10.2011. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=142235&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=142235&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>33</sup> *Семакова М.* Виадук в Лукьяново. Работа продолжается // Город Вологда. Сайт Администрации города Вологды. 18.10.2011. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=145492&SECTION\\_ID=158](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=145492&SECTION_ID=158) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>34</sup> *Мухин П.* Тысяча дней Евгения Шулепова на посту Главы Вологды (интервью газете «Наша Вологда» 11–17 августа 2011 года) // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. URL: [http://vologda-portal.ru/oficialnaya\\_vologda/index.php?ID=150860&SECTION\\_ID=208](http://vologda-portal.ru/oficialnaya_vologda/index.php?ID=150860&SECTION_ID=208) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>35</sup> *Семакова М.* Путепровод в Лукьяново: работа продолжается // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 25.11.2011. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=157184&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=157184&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>36</sup> *Шевелева А.* Строительство путепровода в Лукьяново продолжается // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 10.11.2011. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=152178&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=152178&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>37</sup> *Шевелева А.* Строительство путепровода в Лукьяново выходит на новый этап // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды 06.01.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=161556&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=161556&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>38</sup> *Волков И.* Строительство путепроводной развязки в Лукьяново продолжается // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 24.01.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=162751&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=162751&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>39</sup> *Поздеева М.* Первые итоги акции «Вологодчина глазами вологжан» подвёл Губернатор Олег Кувшинников // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 16.03.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=168315&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=168315&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>40</sup> Главные события марта (12.03.2012 – 18.03.2012) // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 20.03.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/city\\_diary/index.php?ID=168914](http://vologda-portal.ru/novosti/city_diary/index.php?ID=168914) (Дата обращения: 13.10.2013).

- <sup>41</sup> Волков И. Четыре крупных проекта по благоустройству города реализуются в областной столице // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 05.04.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=170944&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=170944&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>42</sup> Василенко Е. Ход строительства транспортной развязки через Белозерское шоссе проверили первые лица области и города // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города. 18.04.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=172103&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=172103&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>43</sup> Пушников А. В Вологде начались работы по надвижению 200-тонного пролёта Белозерского путепровода // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 25.07.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=183322&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=183322&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>44</sup> Пушников А. Работа на путепроводе не останавливается даже на день // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 15.08.2012. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=190681&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=190681&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>45</sup> Волков И. Дорожники приступили к первому этапу строительства дорожного полотна к путепроводу по Белозерскому шоссе // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 22.01.2013. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=206306&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=206306&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>46</sup> Закатаева А. Работы по укреплению дорожного грунта ведутся на виадуке // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 14.02.2013. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=207951&SECTION\\_ID=158](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=207951&SECTION_ID=158) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>47</sup> Волков И. На строительстве путепровода полным ходом идёт подготовка к асфальтированию // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 10.06.2013. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=219678&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=219678&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>48</sup> Русанова Т. О путепроводе в Лукьяново // Комментарии. БлогоVO. URL: <http://newsvo.ru/blogovo/5037/> (дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>49</sup> Сапрыкина Е. О путепроводе в Лукьяново // Комментарии. БлогоVO. URL: <http://newsvo.ru/blogovo/5037/> (Дата обращения: 13.10.2013).
- <sup>50</sup> Олейникова Е. Движение по путепроводу, соединяющему центр города и микрорайон Лукьяново, открыли в Вологде 3 сентября // Город Вологда. Официальный сайт Администрации города Вологды. 03.09.2013. URL: [http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=225518&SECTION\\_ID=151](http://vologda-portal.ru/novosti/index.php?ID=225518&SECTION_ID=151) (Дата обращения: 04.11.2013).

## **Этноисторические аспекты формирования визуального образа г. Элисты\***

Элиста – политический, экономический и культурный центр Республики Калмыкия. Численность населения города составляет 104328 человек<sup>1</sup>.

В истории Элисты можно выделить несколько этапов, из которых каждый определялся особенностью конкретного исторического момента. Особый интерес для исследования вызывает возникновение Элисты как истории взаимодействия двух культур – земледельческой (русских) и кочевнической (калмыков). Элиста была основана в середине XIX века в связи с началом работ по лесоразведению в Ергенях. В 1853 г. первые посадки были высажены на юге Ергеней в балке Элиста, где часто останавливались кочевавшие калмыки, которые дали название полюбившемуся месту – «Элст» (песчаное). Первыми постоянными жителями Элисты стали члены семьи бывшего крепостного Степана Кийкова, который построил землянку в балке по совету своего друга калмыка Болы. В 1865 г. Элиста впервые упоминается в официальных документах Астраханской губернии. Этот год принято считать датой основания г. Элисты. Село Элиста быстро расширялось благодаря своему выгодному местоположению, в центре степи на перекрестке торговых дорог. Здесь проводились самые крупные ярмарки скота в Калмыцкой степи<sup>2</sup>.

В 1907 г. Элиста стала центром Манычского улуса. Социальные преобразования Элисты в XX в. тесно связаны с историческими событиями. После установления советской власти Элиста стала центром Калмыцкой автономной области в 1920 г. В 1930 г. ей был присвоен статус города, а в 1935 г. она стала столицей Калмыцкой АССР. В годы Великой Отечественной войны пять месяцев (с августа по декабрь 1942 г.) город находился в оккупации. После депортации калмыцкого народа Элиста была переименована в г. Степной (1944–1957).

---

\* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Нация и государство в мировой истории» (проект КИГИ РАН «Этнокультурная политика в мультиэтническом регионе Российской Федерации: конструирование этничности).

В советский период истории город мало чем отличался от других провинциальных городов. Главной была центральная площадь им. Ленина. Излюбленным местом отдыха был парк «Дружба», заложенный на месте бывшей Элистинской лесной плантации. В названии парка отразились исторические традиции дружбы двух народов – калмыцкого и русского. В парке расположены родник «Бортха», ставший памятным символом первого поселения, мемориальный комплекс «Вечный огонь», аллея Героев (1965, обновленная в 2005), скульптурный ансамбль «Джангарчи Ээлян Овла» (1967, реконструированный в 1990), посвященный сказителю эпоса «Джангар». К достопримечательностям того времени также относились памятники, посвященные освободителям Элисты, воинам 28-й армии и танкистам 6-й Гвардейской танковой бригады (1968), генералу О.И. Городовикову (1976). Жилые кварталы были представлены улицами с частными постройками и новыми микрорайонами, в основном с пятиэтажными домами.

Общественная жизнь затрагивала только центральную часть города, улицы им. Ленина, им. Ю. Клыкова, парк «Дружба» и площадь им. Ленина, где находились учреждения власти и многие организации. Общегосударственные праздники 1 мая и 7 ноября отмечались традиционными демонстрациями, после которых проводились массовые гуляния на площади им. Ленина или в парке «Дружба». 9 мая школьники несли Вахту Памяти у мемориального комплекса «Вечный огонь».

Ничем не отличающийся от других региональных центров образ г. Элисты был результатом процесса унификации в условиях советской идеологии, способствующей формированию советской идентичности поверх национальных и религиозных различий. Только вследствие демократических изменений, происшедших в стране в 1990-х годах, образ Элисты актуализируется в качестве национальной столицы. Новые объективные условия способствовали разработке нового имиджа для административного центра республики.

Главное направление в архитектурно-градостроительной деятельности местного руководства заключалось в создании особого колорита в визуальном образе столицы. Эта задача напрямую была связана с политикой первого Президента Калмыкии К.Н. Илюмжинова, направленной на расширение внешних связей республики. Региональное структурирование нового образа столицы республики было основано на формировании бренд-образов: Элиста – уголок Востока в Европе; Элиста – буддийский центр; Элиста – шахматная столица.

Существенные изменения в облике столицы произошли со второй половины 1990-х годов. В художественном убранстве основных публичных пространств города появились элементы восточной архитектуры. Элиста была украшена декоративными фонарями и ротондами, были установлены Золотые ворота («Алтн Босх») и Триумфальная арка, которые символически ограничили центральную площадь города. В оформлении зданий стали использовать ярусные крыши со слегка приподнятыми углами, круглые купола, напоминающие форму кибиток. Например, в шахматном городке Сити Чесс центральный вход во Дворец шахмат выполнен в виде зеркальной калмыцкой кибитки. Перед зданием мэрии установлена скульптурная композиция, состоящая из арки в форме кибитки, по обе стороны которой расположены львы.

Одним из первых объемных памятников, украсивших город, стала скульптура «Эхо» автора Н. Евсеевой (1996). Фигура сидящего мужчины, прижимающего к груди домбру, символизирует возрождение национальной культуры калмыков. В современной Элисте установлено много памятников, подчеркивающих этнорегиональные особенности. Например, «Верблюд – хозяин степи», «Танцующие журавли», «Хозяин Степи».

В городской скульптуре представлены также герои калмыцкого эпоса «Джангар»: «Золотой всадник» (2009), «Хонгор-Алый лев» (1999), «Джангар» (1998), «Три маленьких богатыря» (1997). В центре города находится этнокультурная композиция «Мальчик и дракон», выполненная по мотивам калмыцкой легенды. Улицы столицы также украшены скульптурами, созданными участниками международных конкурсов биеннале в 1997–1998 гг. в Элисте. Конкурсы были организованы по следующим темам: «Великий шелковый путь», «Человек и природа глазами Востока», «Мир Давида Кугультинова» и «Планета Каисса». Работы скульпторов были созданы на историческую («Джунгарские ворота»), буддийскую («Цам», «Гаруди-хранитель»), шахматную («Метаморфоза пешки», «Корона»; все скульптуры расположены на территории Сити Чесс) темы и по мотивам калмыцкого фольклора («Кееда», сказочный персонаж).

В 1998 г. в Элисте была проведена XXXIII всемирная шахматная олимпиада. В связи с данным событием столица республики стала известна мировой общественности. С этого периода г. Элиста позиционируется как шахматная столица, так как длительное время здесь была расположена штаб-квартира Международной шахматной федерации.

рации (ФИДЕ). В юго-восточной части Элисты был построен шахматный городок Сити Чесс, где главным зданием является пятиэтажный Дворец шахмат, в котором состоялся 69-й конгресс ФИДЕ. В настоящее время в этом здании регулярно проводятся шахматные соревнования различного уровня. Центральная площадь Сити Чесс названа в честь богини Каиссы, покровительницы шахмат. В этом районе расположено много уличных скульптур, выполненных во время конкурса биеннале «Планета Каисса». В период руководства республикой К.Н. Илюмжиновым (1993–2010) флаг ФИДЕ вывешивался вместе с российским и республиканским. На центральной площади и территории жилых микрорайонов были оборудованы гранитные шахматные площадки.

Современная Элиста привлекательна для туристов и как столица буддийского региона. Многие архитектурные сооружения буддизма являются объектами религиозного почитания. Первый хурул Сякусюме «Геден Шеддун Чойкорлинг» (Святая обитель теории и практики школы Гелуг), возведенный по всем буддийским канонам в 1996 г., находится в пригороде Элисты. Установленные на въезде, символические ворота напоминают о вступлении на особую сакральную территорию. В центре комплекса расположено двухэтажное здание хурула, построенное по канонам тибетских монастырей. На первом этаже храма расположен молельный зал, на втором этаже – библиотека, комната для медитаций, кабинеты для индивидуального приема посетителей. Помещение двухъярусной пагоды предназначено для утренних ритуалов. На обширной территории комплекса площадью в 49 га, помимо самого храма, расположены домик для монахов, летняя резиденция Далай-ламы XIV, ступы Просветления. Таким образом, пространственная структура хурульного комплекса сохранила традиционно сложившееся планирование буддийских храмов калмыков кочевой степи<sup>3</sup>.

Данный хурул был возведен в статус «Ламин киит» после открытия храма «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (2005) в центре столицы республики. Исторически титулом «киит» калмыки именовали монастыри, находящиеся в живописном и уединенном месте. Эти храмы являлись изолированными от общества и были местом духовного самосовершенствования священнослужителей. В настоящее время в этом хуруле проводятся ритриты с участием мирян, как жителей республики, так и приезжих из разных регионов страны.

Центральным хурулом Калмыкии является «Бурхн Багшин Алтн Сюме» (Золотая Обитель Будды Шакьямуни). Хурульный комплекс, признанный самим Далай-ламой XIV сакральным местом, привлекает буддистов не только России, но и зарубежных гостей.

Белоснежный многоуровневый храм высотой 63 метра возведен на искусственном возвышении, его золотая крыша виднеется из любой точки города. По нижнему кругу комплекса установлены четыре пагоды с большими молитвенными барабанами – «кюрде», поставлены ротонды со скульптурными изображениями семнадцати пандитов, буддийских учителей. На площади перед парадным входом в хурул находится скульптура Цаган Аав (Белый старец). Лестницы, ведущие к храму, украшены каскадными фонтанами. На верхней площадке хурула имеется галерея с маленькими «кюрде». Хурульный комплекс обнесен оградой с навершием из 108 субурганов (ступ) со 108 скульптурами Будд. По четырем сторонам света расположены ворота как символы четырех стихий: Земли, Огня, Воды и Ветра. По обеим сторонам парадного входа в здание хурула установлены фигуры снежных львов. По внешним углам храма находятся субурганы, с углов «парящей» крыши свисают колокольчики. Само здание храма украшено 8 символами буддийского учения (золотые рыбы, лотос, драгоценный сосуд, зонтик, штандарт, раковина, бесконечный узел счастья, колесо Учения с двумя ланями)<sup>4</sup>.

Центральный хурул функционирует не только как ритуальное здание, но и работает как национально-культурный центр. В хуруле действуют библиотека, музей, кабинет традиционной тибетской медицины. Здесь также проводятся для всех желающих занятия по изучению калмыцкого языка, йоги. В конференц-зале проводятся философские лекции, научные конференции, тематические кинопросмотры.

Объектом паломничества последователей школы Карма-Кагью из разных регионов страны является ступа Просветления, возведенная волонтерами из разных городов России, Украины, Калмыкии на территории 7-го микрорайона в 1999 г. Внутри ступы находится алтарная часть и молельный барабан. Здесь практикующие могут медитировать. Рядом со ступой возведен домик для статуи двурукого Махакалы, одного из главных божеств-защитников школы Кагью<sup>5</sup>.

Буддийские ступы школы Гелуг построены на территории Сякусн сюме и 4-го микрорайона. В числе буддийских объектов надо назвать и

другие сооружения. Например, вблизи от центральной площади находится ротонда со скульптурой Будды, скульптура «Цаган Аав».

Одной из главных достопримечательностей столицы является Пагода семи дней, возведенная на центральной площади им. Ленина. Необходимо отметить, что площадь им. Ленина подверглась коренной реконструкции. Памятник В.И. Ульянову (1970) из центра был перемещен вглубь площади. На его месте построили Пагоду семи дней (2005). Под ротондой пагоды установлен большой молитвенный барабан (кюрге). Рядом возведен светомузыкальный фонтан «Три лотоса».

Архитекторы В. Гиляндиков, В. Кокушева и скульптур В. Адыанов создали фонтан по мотивам мандалы «Калачакра» – буддийского святилища Боробудур на острове Ява, являющегося символом совершенного храма – гармонии Вселенной. Основу фонтана представляет собой первый круг – «Алмазный пояс» (просветление), второй круг – «Круг огня» (испеление невежества). В центре фонтана на боковых выпуклостях основного квадрата высвечиваются цвета, символизирующие четыре стороны света: север – синий цвет, священный символ – кабан; юг – желтый цвет, символ – слон; восток – белый цвет, символ – лев; запад – красный цвет, символ – лошадь<sup>6</sup>.

Важнейшими элементами новой композиции площади стали детская площадка с аттракционами и шахматная доска с фигурами. Обновленная площадь стала самым востребованным публичным пространством города. Здесь создана очень комфортная и интересная среда: обилие скамеек, наличие детских аттракционов и шахматной доски позволяет отдыхать всей семьей. Площадь стала объектом массового отдыха элестинцев, особенно молодежи, для которой это место встреч, свиданий, проведения различных флеш-мобов.

Благодаря сложившейся дружелюбной социальной атмосфере тут можно встретить представителей различных молодежных субкультурных групп, поклонников шахмат, туристов, которые фотографируются на фоне пагоды, фонтанов, шахмат. Можно отметить, что характер публичного места со временем изменился, вместо площади демонстраций и митингов она стала местом семейного и молодежного времяпровождения.

Формирование визуального образа города можно рассматривать и через сохранение знаний об общественных процессах прошлого и настоящего. Так, в столице республики сохранены памятники В.И. Ульянову (Ленину), С.М. Кирову и установлены новые – героям Великой Отече-



ственной войны генерал-лейтенанту Басан Бадьминовичу Городовикову, партизанке Тамаре Хохлыновой. В Элисте есть памятники, связанные с трагическими событиями истории калмыцкого народа. Это мемориальный комплекс «Исход и Возвращение» Эрнста Неизвестного, посвященный жертвам сталинских репрессий, и скульптура Убуши-хана, под предводительством которого часть калмыков покинула пределы России в 1771 г. При этом надо отметить увековечивание имен личностей, внесших вклад в развитие культуры калмыцкого народа. Например, установлены памятники Зая-Пандиту (ученому-создателю калмыцкой письменности «Тодо-бичиг» (ясное письмо), религиозному деятелю, просветителю и политику); Номто Очирову (ученому, записавшему песни эпоса «Джангара»), Петру Чонкушеву (первому профессиональному композитору Калмыкии).

Несмотря на обилие буддийских объектов, в столице республики имеются и православные сооружения. В Элисте построен новый Казанский кафедральный собор (1996), установлены православные Поклонные кресты (2000), возведены часовни преподобного Сергия Радонежского (2005) и святого великомученика Георгия Победоносца (1998). В сквере кафедрального собора установлен памятник Сергию Радонежскому (2007). Как видим, в осуществлении градостроительной концепции отражены интересы двух народов, русского и калмыцкого.

За последние два десятилетия активизировалась градостроительная деятельность, в результате которой внешний облик Элисты значительно изменился. С появлением новых архитектурных сооружений столица Калмыкии приобрела свой неповторимый колорит, чем стала привлекательной для многочисленных туристов из соседних областей. Через призму развития архитектуры города можно рассмотреть и процесс конструирования региональной этничности, поскольку в архитектуре г. Элисты транслируется, прежде всего, образ национальной столицы Калмыкии. Также можно отметить, что в современной картине города отражено осмысление исторического прошлого и настоящая действительность. Таким образом, несмотря на свой региональный статус, Элиста стала местом паломничества и туризма.

## Примечания

<sup>1</sup> Численность постоянного населения Республики Калмыкия на 01.01.2013 URL: [http://statrk.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_ts/statrk/resources/3c0a68804f2](http://statrk.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/statrk/resources/3c0a68804f2) (Дата обращения: 12.11.2013).

- <sup>2</sup> Немичев И.С. Краткий очерк истории Элисты (1865–1943) // Элиста, 100 лет. Прошлое, настоящее, будущее. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1965. С. 3–32.
- <sup>3</sup> Марзаева М.Б. Современные буддийские культовые объекты Калмыкии // Халимагийн монгол судлал. Улаанбаатар, 2011. С. 119–127.
- <sup>4</sup> Буддизм в Калмыкии. URL: [http://khurul.ru/?page\\_id=41](http://khurul.ru/?page_id=41) (Дата обращения: 02.02.2014).
- <sup>5</sup> Марзаева М.Б. «Красношапочный» буддизм в современной Калмыкии // Вестник КИГИ РАН. Элиста, 2008. № 2. С. 42–46.
- <sup>6</sup> Марзаева М.Б. О роли буддийской конфессии в развитии калмыцкой культуры // Научная мысль Кавказа. 2011. № 1. Ч. 2 (65). С. 126–130.

## **Музей на перекрестке режимов справедливости**

Существует статистика, которая утверждает, что люди доверяют музеям гораздо больше, чем газетам и журналам<sup>1</sup>. Хотя они могут в эти музеи и не ходить.

Стало общим мнением, что музеи не только выставляют вещи, но и создают новые реальности через них, потому что между реальностями, которые они пытаются репрезентировать и реальностями внутри музея существует дистанция<sup>2</sup>. Музейные экспозиции, которые стоят многие десятилетия, как бы являются дискурсионным якорем, на который могут опираться как исследователи, так и обычные люди в своем познании реальности, до которой они не могут дотянуться руками.

Однако реальность в музеях создается не сама собой и не приносится туда музейщиками, она там конструируется. В музеях, так же, как и в документальных фильмах, существует «инсценировка» некоторой реальности: то есть попытка создать аутентичность искусственными средствами<sup>3</sup>.

Однако хотелось бы обратить внимание на то, каким образом, кем и в каких условиях это происходит? Я думаю, это не лишний вопрос, когда дело касается нашей с вами реальности, с которой мы живем, и тех многих тысяч опрошенных людей, которые беззаветно верят музеям.

### **Социология критической способности Л. Болтански и Л. Тевено**

Социология музеев как дисциплина часто ассоциируется с докладами по опросу посетителей и вообще с исследованием посетителей. Классическую работу в этом жанре написал еще в 1960-е годы Пьер Бурдьё<sup>4</sup>.

Особенностью работы Бурдьё является то, что он стремится увидеть в музее институт социальной дискриминации, который отделяет средний и высший классы общества, умеющие дешифровать произведения искусства, от низших классов – рабочих – которые смущаются среди полотен и блеска декора Лувра или Эрмитажа. В то же время то,

каким образом создаются репрезентации внутри музея, и каковы ситуации такого создания – эти вопросы были им не затронуты.

После Бурдьё возникло несколько течений внутри французской социологии, которые отказались от наследия мэтра и представили свои собственные версии социальной теории: это, прежде всего, акторно-сетевая теория Б. Латура, М. Каллона и Д. Ло и социология критической способности Л. Болтански и Л. Тевено<sup>5</sup>.

Первый подход стал основой для ряда исследований по социологии музеев, например, работ К. Хезерингтона, Т. Беннета, Ш. Макдональд, А. Яневой<sup>6</sup>. Он позволяет различить то, каким образом музей очищает и превращает предметы реального мира в некоторые двухмерные абстракции, «неизменные мобильности», которыми можно легко манипулировать и соплагать вместе<sup>7</sup>. Здесь основная метафора – музей как лаборатория, которая производит новые связи, формирует новые «культурные объекты», и использует их для управления обществом<sup>8</sup>.

Второй подход менее очевиден для исследования музеев. Подход «социологии критической способности» Люка Болтански и Лорана Тевено или, как его еще называют, «социологии градов», акцентирует свое внимание на способности людей оспаривать сложившийся порядок вещей, апеллируя к разным мирам, и основывая свое доказательство на разных отношениях между людьми и вещами<sup>9</sup>. Главный вопрос, который задают авторы – это вопрос о *справедливости*, то есть о некотором легитимном положении вещей и месте человека в нем. Как это может касаться музея? Что позволяет различить этот подход внутри музея? Какая основная метафора здесь может быть использована? Какая проблема может быть решена?

Для того, чтобы ответить на эти вопросы, сначала дадим некоторое описание этому подходу. Для него важно понятие **критики**<sup>10</sup>, то есть способности индивидов оспаривать ситуацию, а также оправдывать данное положение вещей в ущерб другому.

Далее, также важно понятие **града**<sup>11</sup>, то есть некоторого абстрактного построения, «ценность» которого человек схватывает, и из которых он исходит. Например, ценность рынка или эффективности<sup>12</sup>.

Далее, важны понятия **диспозитива**<sup>13</sup> и **ситуации**<sup>14</sup>. Первый – это установленная и подготовленная сеть вещей и людей, опираясь на которую можно доказать свою правоту, либо же, столкнувшись с правотой другого, уйти от кардинального решения этой проблемы.

Второе понятие характеризует прагматический аспект: люди критикуют и вопрошают о справедливости не абстрактно, а в конкретных ситуациях, среди вещей и людей. Оправдываясь, люди прибегают к **испытанию**<sup>15</sup>, которое проверяет их привязанность к определенному миру.

Наконец, нужно отметить и понятие **инвестиции в форму**<sup>16</sup>, которое предполагает общую работу над созданием некоторой формы, с которой согласятся все в данной ситуации, и по отношению к которой произойдет квалификация того или иного человека и вещи. Когда человек соглашается с этой формой, он жертвует любой другой формой ради нее. С другой стороны, каждый человек в любой форме ощущает ее относительность: она что-то дает, но и чего-то лишает.

Наконец, важны и сами **вещи**<sup>17</sup>, поскольку они внутри определенной ситуации выступают якорем, на который может опереться критика или оправдание.

Кроме того, важно отметить, что помимо критики и апелляции к конкретным мирам, Болтански и Тевено также подчеркивают роль **компромиссов**<sup>18</sup> – то есть такого положения, когда каждая из сторон спора жертвует частью своих принципов ради общего мира.

Музей с самого своего возникновения находился на пересечении разных режимов, как сказали бы Болтански и Тевено. С одной стороны, как публичный институт музей получил развитие после Французской Революции, когда залы Лувра и других музеев стали открываться для всех сословий и классов<sup>19</sup>. То же самое было, с определенными купюрами, сделано и в России по отношению к Кунсткамере, и затем для музеев уже середины и конца XIX века<sup>20</sup>. Музей, таким образом, был странством общим, он воплощал общую волю определенного народа, который через музей производил образы других народов, своей истории и истории человечества. Музей должен был быть открытым, и наделять всех посетителей способностью судить о мире. С другой стороны, музейная работа уже с конца XVIII века высветила тот факт, что музей именно собирает вещи, а значит и определенным образом классифицирует их, упорядочивает и контролирует. Музей, таким образом, чуть ли не с самого начала выступал в роли бюрократа. Чтобы удостовериться в этом, достаточно и сейчас зайти в отдел научной документации любого музея. В-третьих, музей, так или иначе, вовлечен в рыночную деятельность: это касается и оценки стоимости предметов, которая производится согласно известным аукционам («Кристис» и «Сотбис»), и взаимодействия с частными коллекционерами, и компаниями, которым музей

представляет свои возможности для реализации их проектов. Как минимум, между этими тремя режимами, хотя я указал не все, существует некоторое напряжение: так, предметы, будучи общественным культурным достоянием (они являются собственностью государства, но, по сути, являются народной собственностью, то есть *res publica*<sup>21</sup>), тем не менее, интерпретируются и репрезентируются вполне определенным музеем, который делает на этом деньги, а также совершает работу классификации и управления этими экспонатами.

Что это нам дает? Это показывает напряжения в музее и позволяет понять, каким образом музей внутри, несмотря на разногласие режимов, приходит к согласию в общем. Было бы неверным считать, что музейщики не ощущают эти напряжения: это проскальзывает в их статьях, а также спорах на конференциях. Подход социологии критической способности позволяет проанализировать эти ситуации изнутри.

### **Режимы критики и оправдания в музее**

Несмотря на то, что музеи кажутся местами «тишины и покоя», где время останавливается и на Вас из витрин глядят манекены и пронумерованные экспонаты (Теодор Адорно даже называл музеи кладбищами вещей<sup>22</sup>), они на самом деле наполнены жизнью и борьбой. Любый музей является частью музейного мира с его особенностями. Более того, в любом музее работают люди, которые в реальных ситуациях сталкиваются с реальными проблемами и которые, конструируя ту или иную реальность (не нужно в данном случае воспринимать слово «конструкт» как призыв к разоблачению, но скорее как единственную возможность прикоснуться к этим мирам), критикуют действия друг друга и приходят к соглашению. Если послушать музейщиков, вовне существует масса вызовов, на которые им необходимо отвечать: новые технологии визуализации, встраиваемость в рыночные отношения, связь с обществом, привлечение посетителей, недостаток финансирования и оборудования и проч. Внутри музея, нужно отметить, существует не меньше проблемных ситуаций критики и оправдания<sup>23</sup>. Далее я приведу несколько обобщенных типичных примеров – «кейсов»<sup>24</sup>.

1. Художник и музейщик во время производства выставки высказываются по поводу ее формы.

**Художник:** Я критикую Ваши планы на выставку, я создаю выставочное пространство, исходя из мира вдохновения и эстетического чувства (**мир вдохновения**). Создание выставки – как игра ребенка в кубики, никогда не знаешь, что куда повернется.

**Музейщик:** Я критикую спонтанность строительства выставки, выставка должна предполагать определенные категории, на которых она основывается (**научно-технический мир**)... однако я знаю, что Вы хороший художник и мы с Вами давно работаем. Вот эта вещь все же должна быть вот с этой вещью, а так в целом все нормально (компромисс между научно-техническим миром и миром вдохновения разрешается через **мир патриархальный**).

2. Музейщики разговаривают между собой по поводу принятия привезенных из экспедиции вещей в музейный фонд.

**Музейщики в комиссии:** Вы привезли эти вещи, потому что они Вам понравились, а не потому что они нужны музею. Такие вещи не являются этнически окрашенными и традиционными (**мир гражданский, общее благо**). Нужно поместить их в научно-вспомогательный фонд.

**Музейщик, привезший вещи:** Все же эта вещь довольно редкая и имеет этнический окрас, она конечно, современная, но это – продолжение традиции, поэтому я действовал верно (в рамках гражданского мира). Вы пытаетесь просто раскритиковать меня, чтобы испортить мою репутацию (я долго вез эти вещи и в результате вы хотите направить их в дополнительный фонд) (критика через **мир репутации**).

**Музейщики в комиссии:** Нет, это не имеет какого-либо отношения к Вашей репутации, мы все Вас уважаем, но эта вещь незначительная и современная (критика мира репутации через обращение к самой вещи). (Обдумав) – Предлагаем эту вещь все же занести в основной фонд, а разные повязки и ремешки, которые были вместе с ней, – в дополнительный (компромисс между гражданским миром и миром репутации).

3. Музейщик и коллекционер (вдохновенный).

**Музейщик:** Несмотря на то, что Вы имеете у себя хорошие экспонаты (я ценю их и Вашу работу, научно-технический мир) тем не менее, Вы не ученый, Ваши книги – профанация, Вы употребляете не научные понятия, я не могу допустить Вас на конференцию (критика мира вдохновения с точки зрения **мира науки**).

4. Музейщики и служащие отдела учета (и хранители).

Здесь мир вдохновения, в котором пребывают музейщики как ученые, сталкивается с **миром планирования и необходимости** (техническим миром). Мир планирования выдвигает свои требования к тому, каким должен быть порядок в музее, например:

- а) необходимо проводить по 17 выставок в год;
- б) необходимо сдавать каждый год индивидуальные планы;
- в) необходимо отчитываться о пропусках и неявках на работу;
- г) необходимо отчитываться о поездках, составлять научные описания на привезенные вещи в краткие сроки;
- д) необходимо дважды в день обходить постоянные и временные выставки и отмечать сохранность экспонатов;
- е) необходимо носить специальные пропуска в музей и из музея и т.д.

Эти требования, поскольку они устанавливаются в Министерстве культуры, трудно критиковать напрямую, однако всегда находятся варианты, основанные на апелляции к самим вещам, так и компромиссные решения через другие миры (например, патриархальный мир):

- а) 17 выставок в год делать невозможно по причине того, что в музее только 2 выставочные площадки;
- б) за отгулы музейщики каждую субботу проверяют экспозиции «за всех»;
- в) здесь возможно продлить сроки сдачи паспортов (т.е. документов на привезенные вещи), сделать их поверхностно и т.д., применить разного вида тактики.

Таким образом, на основе рассмотрения этих кейсов мы видим, как в оправданиях и критике происходит обращение к определенным мирам, либо принимаются компромиссные решения. Споры происходят в определенных ситуациях (строительство выставки, комиссия по приему вещей, прием заявки любителя на конференцию, написание отчетов), среди определенных вещей, которые помогают или, наоборот, дезавуируют критику. Например, художник может отстоять свой мир вдохновения, указав на чудесно подобранное сочетание экспонатов на выставке, а музейщик в момент споров о том, принимать ли вещь в музейный фонд, может указать на ее орнамент как на показатель этничности. Стоит отметить, что наиболее распространенными мирами в музее в ситуации критики являются мир патриархальный, научно-технический и мир вдохновения. При этом стоит отметить, что можно говорить о том, что эти миры уже переплетаются друг с другом и су-



ществуют «проверенные» способы критики (основанные на выстроенных диспозициях) и оправдания, в силу того, что:

- многие музейщики работают в музее долгое время (от 20 до 40 лет);
- патриархального дискурса: «мы воспитали такого-то сотрудника» и т.д.

Налаженные личные отношения становятся основой для оправдания и принятия решений (хотя в определенных ситуациях, например, спора по поводу помещения привезенной вещи в основной или научно-вспомогательный фонд, где у вещи разные статусы и разные возможности ее использования, часто могут возникать критические ситуации, требующие споров и нахождения компромисса).

\* \* \*

Поскольку именно к этим мирам наиболее часто обращаются за критикой и оправданием, то именно они являются основанием деятельности музея.

Это значит, что другие миры: рыночный мир, мир известности и мир гражданский проявляются реже. Действительно, несмотря на то, что необходимо собирать комиссию для презентации вновь привезенных вещей, на нее приходят не столь охотно и диспутов там проводится не так много, скорее, из-за необходимости. Все переговоры происходят скорее на персональном, чем на коллективном уровне. Гражданский мир более всего проявляется в том, что там действует профсоюз, но в целом, есть лишь малая вероятность того, что музейщики вместе могут изменить условия своей работы, скорее, это происходит по инициативе «сверху».

Рыночный мир также не столь важен для музейщиков, хотя и существуют такие вещи, за которые идет «незримая» борьба – например, за выставочные площади, но в целом это скорее ресентимент, чем реальные возможности что-то изменить.

Отсюда можно сделать вывод и о путях критики и изменения: несмотря на то, что Болтански и Тевено говорят о том, что каждый человек потенциально способен обратиться к любому миру для критики и оправдания<sup>25</sup>, тем не менее, устоявшиеся отношения влекут за собой обращения к знакомым мирам. Поэтому можно предположить, что именно из этих миров будет исходить критика существующего порядка.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Тарантей Л.М.* Доверие к музеям в современных польских исследованиях в контексте образовательной функции // URL: <http://www.elib.grsu.by/katalog/175584-401161.pdf> (Дата обращения: 30.01.2014).
- <sup>2</sup> *Баранов Д.* Образ советского народа в репрезентативных практиках Государственного музея этнографии народов СССР во второй половине XX в. // Антропология социальных перемен: сб. ст.: к 70-летию Валерия Александровича Тишкова / Рос. акад. наук. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М., 2011.
- <sup>3</sup> *Вольф Н.* Настоящее прошлого // Гулаг в российской памяти. Пермь, 2011.
- <sup>4</sup> *Bourdieu P., Darbel A., Schnapperet D.* The love of art: European art museums and their public. Oxford, 1990.
- <sup>5</sup> Более подробно об этом см.: *Коркюф Ф.* Новые социологии. М.: Институт экспериментальной социологии. 2002.
- <sup>6</sup> *Hetherington K.* Museum topology and the will to connect // Journal of material Culture. 1997. V. 2. № 2. P. 199–218; *Bennett T.* The birth of the museum: history, theory, politics. Routledge. 1995; *Macdonald S.* Behind the scenes at the Science Museum. Berg. 2002; *Yaneva A.* When a bus met a museum: following artists, curators and workers in art installation // Museum and society. 2003. Т. 1. № 3. P. 116–131.
- <sup>7</sup> *Latour B.* Drawing things together // The Map Reader: Theories of Mapping Practice and Cartographic Representation. 1990. P. 65–72.
- <sup>8</sup> *Bennett T.* The political rationality of the museum // Continuum. 1990. V. 3. № 1. P. 35–55.
- <sup>9</sup> *Болтански Л., Тевено Л.* Критика и обоснование справедливости: очерки социологии градов. М., 2013.
- <sup>10</sup> Там же. С. 35.
- <sup>11</sup> Там же. С. 127.
- <sup>12</sup> *Хархордин О.В.* Прагматический поворот: социология Л. Болтански и Л. Тевено // Социологические исследования. 2007. Т. 1. С. 32–42.
- <sup>13</sup> *Болтански Л., Тевено Л.* Указ соч. С. 27.
- <sup>14</sup> Там же. С. 233–234.
- <sup>15</sup> Там же. С. 79.
- <sup>16</sup> Там же. С. 70.
- <sup>17</sup> Там же. С. 80.
- <sup>18</sup> Там же. С. 417.
- <sup>19</sup> См.: *Duncan C., Wallach A.* The universal survey museum // Museum studies: An anthology of contexts. 2004. P. 51–70.
- <sup>20</sup> *Станюкович Т.В., Рабинович М.Г.* Этнографическая наука и музеи. Л., 1978.
- <sup>21</sup> Точнее было бы сказать, что музейные вещи находятся на пересечении режимов *res publica* и *res divini iuris*. См. Статью: *Rose C.M.* Romans, roads,

and romantic creators: traditions of public property in the information age // *Law and Contemporary Problems*. 2003. V. 66. № 1/2. P. 89–110.

<sup>22</sup> *Adorno T.W. Valéry Proust Museum // Prisms: Cultural Criticism in Society*, Neville Spearman, L., 1967. P. 176.

<sup>23</sup> Хочется отметить, что речь идет об одном из крупнейших российских федеральных музеев этнографического профиля, в котором музейная работа переплетена с научной деятельностью.

<sup>24</sup> Фигуры главных действующих лиц нужно воспринимать абстрактно-конкретно, с одной стороны, они основаны на реальных событиях, с другой стороны, происходит попытка их типизации и абстрагирования от многих других сторон их деятельности.

<sup>25</sup> *Болтански Л., Тевено Л.* Указ соч. С. 127.

## **Образ города на Кавказе в дореволюционных путеводителях**

Появление путеводителей для Кавказа связано с развитием курортного дела и увеличением количества путешествующих по региону. Первые путеводители появились в начале XIX в. и были посвящены Кавказским минеральным водам<sup>1</sup>. Массовое их распространение началось в последней трети XIX – начале XX вв., когда Кавказ «открылся» для публики после Кавказской войны, на фоне строительства Владикавказской железной дороги, развития капиталистических отношений, государственных реформ, вовлекших Кавказ в административное, экономическое и культурное целое России. Путеводители были своего рода рекламными проектами всех тех, кого интересовало придание Кавказу статуса «Русской Ривьеры», «Всероссийской здравницы», рекламой, призванной показать общедоступность региона для посещения, а также его быстрые темпы развития и финансовую привлекательность. С другой стороны, путеводители с подробным описанием курортов, городов, достопримечательностей, расписанием поездов и пароходов, маршрутами горных походов и картами местностей явились порождением незримого общественного запроса: «путешественнический» бум на Кавказ был подготовлен Кавказской войной, русской литературой и будто всегда присутствующим в душе русского человека тяготением к этому южному краю.

Потребность человека в перемене мест, развитие туризма и курортного дела явились обратной стороной урбанизационных процессов в России конца XIX – начала XX вв. Парадокс в том, что путеводители, призванные помочь выйти человеку за границы городского образа жизни, попросту перемещали его в иное урбанизированное пространство, так как содержание их наполнено описанием городов. Но большинство образов городов Кавказа в путеводителях, особенно курортных городов – это образы идеального городского пространства, образы в урбанизационном плане нейтральные. А.В. Мальгин, исследуя курорт как закономерный продукт цивилизации, пишет о нем как о параллельном мире, «куда на некоторое время отправлялся человек для того, чтобы затем снова вернуться к привычным делам»<sup>2</sup>.

Хотя путеводители по курортным местностям, отдельным маршрутам и местам представлены значительной частью дореволюционных путеводителей Кавказа, есть и другие виды путеводителей, рассчитанные на тех, чей интерес обращен на Кавказ в целом. В своей работе я остановил внимание на нескольких таких общих путеводителях, наиболее широко бытовавших в свое время, и подразделил их на две группы – путеводители-справочники 1880-х и путеводители 1910-х годов<sup>3</sup>. Такое разделение объясняется тем, что именно на эти десятилетия пришелся выпуск большей части общих кавказских путеводителей, в целом незначительных по своему количеству в сравнении с остальными их видами. Также эти даты знаменуют собой два ключевых этапа в развитии туризма на Кавказе, перекликающиеся с периодизацией развития туризма в России в целом, представленной в диссертации К.В. Голоцван<sup>4</sup>.

Если вспомнить антропологический подход к пространству, распространенный в социальной географии, то становится понятно, почему в первые века знакомства русских с Кавказом основное внимание уделялось простому объективному описанию региона (конструирование объективного образа). Затем возникает сначала публицистический, а потом научный интерес к Кавказу и его истории (конструирование познаваемого (понимаемого) образа, «пространства идей о пространстве») и, наконец, Кавказ становится проживаемым пространством (происходит конструирование его практического образа)<sup>5</sup>. Последняя фаза и явила собой путеводители. Но не сразу в них закрепился практический образ Кавказа. Так, содержание путеводителей-справочников 1880-х годов выстроено соответственно жанру путеводителя, помаршрутно, от точки А в точку Б и далее, но информация практического назначения, в основе которой – описание городов и их достопримечательностей, перемежается со справочной информацией по истории, географии и этнографии края, характерной для использования военными и административными ведомствами середины века, а значит, свойственной познаваемому образу. Например, в путеводителе М.Н. Владыкина 1885 г. глава «Путь от Ростова до Владикавказа» содержит такие части, как: «Ростов-на-Дону», «Главные станции, цены и время переезда», «Линейные и гребенские казаки», «Генерал Кухаренко», «Армавир», «Станция Минеральные воды», «Кабарда и кабардинцы», «Панорама гор», «Приезд во Владикавказ»<sup>6</sup>. В справочной книге Г.М. Туманова, мотивом к написанию которой, по мнению самого авто-

ра, послужило то, что «до настоящего времени Кавказ не имеет даже сколько-нибудь полного путеводителя или календаря», описанию городов и их достопримечательностей отведено лишь 40 страниц из 400, остальные заполнены сведениями научного и справочного назначения (исторический, этнографический очерки, очерк природы и населения, литература о Кавказе, дороги, учреждения, местные законы, промышленность и торговля)<sup>7</sup>.

Кавказ последней трети XIX в. еще нес на себе груз прошлого, поэтому авторы первых путеводителей акцентировали внимание на истории, этнографии, географии края, справочных сведениях, а описанию городов – проживаемому пространству – отводили пока еще незначительное место. В путеводителе Е.Г. Вейденбаума 1888 г. описание Тифлиса встроено в исторический контекст: «Тифлис с древнейших времен разделялся на три части...»; «Нынешний Тифлис возник почти со времени присоединения Грузии к России...»; «Для характеристики городского быта Тифлиса необходимо упомянуть о цеховом устройстве здешних ремесленников, торговцев и рабочих. Устройство это ни есть самобытное создание тифлисцев: оно существует, по видимому, с древнейших времён в городах Персии и Турции...»; «Из числа общественных учреждений Тифлиса заслуживают особенного внимания Кавказский музей...»<sup>8</sup>.

На рубеже XIX–XX вв. это тяготение к прошлому в восприятии Кавказа было преодолено. Путеводители 1910-х годов, в отличие от путеводителей-справочников 1880-х годов, вырисовывают уже не «пространство идей о пространстве», а пространство практики, проживаемое пространство, показывают Кавказ с ориентацией в будущее, нацеленностью на прогресс. На рубеже веков вообще острее ощущается будущность, желание двигаться вперед. В некоторых случаях сведения о городах касаются чисто прогрессирующего в промышленном плане их облика. «Город принимает все более и более привлекательный вид, с хорошим освещением, хорошо вымощенными улицами, водопроводом, канализацией», – пишет о Тифлисе Г.Г. Москвич<sup>9</sup>. Он же характеризует Петровск (современная Махачкала) такими словами: «Еще недавно Петровск был небольшой городок, значительно отдававший Азией, но, благодаря своему географическому положению, быстро растет... Рост города объясняется тем коммерческим значением, которое он получил, благодаря железной дороге. Жизненный нерв Петровска – порт, а железнодорожный вокзал, где всегда царит ожив-

ление, – его биржа»<sup>10</sup>. А вот что пишет Н. Андреев о Сочи: «Сочи со своими окрестностями – благодатный край, представлявший еще так недавно малоизвестные дебри, а теперь быстро оживающий и обращающий на себя внимание и администрации, и частных колонизаторов»<sup>11</sup>.

В «новых» путеводителях 1910-х годов образы городов Кавказа наполняются путеводными описаниями происходящего в них здесь и сейчас, а также той информационно-символической составляющей, которая заменяет прежде первостепенную в образах городов историко-этнографическую составляющую, смещая ее на второй план. Вне конкуренции в это время оказываются путеводители санкт-петербургского издателя, уроженца Крыма, предпринимателя и краеведа Кавказа Г.Г. Москвича, выдержавшие большое количество переизданий и зарекомендовавшие себя у путешественников.

Его путеводители насыщены разнообразной информацией как практического, так и справочного назначения, но в основе их – образы городов. Помещение города в географический контекст более основательно, нежели в исторический. В основном автор начинает свое повествование с русского периода в истории города, не углубляясь в более древний период его прошлого. Описание окрестностей города дает конкретные сведения о природных достопримечательностях, которые следует посетить. Автор стремится показать город как можно более живописно, и описание природы – тому лучшее средство. Город на Кавказе вообще гармонично вписывался в природу края и составлял с ней особое пространственное единение, в котором ландшафт и архитектура как бы переливались одно в другое.

В описаниях городов, особенно некурортных, очень много статистических сведений, таких как: расстояние до близлежащих городов и селений, плата за трамвай, такса для извозчиков, стоимость обедов, телефонных разговоров, жилья, продуктов, сведения о бюджете города и количестве учащихся. Это также свидетельство ориентированности путеводителей Г.Г. Москвича на широкий круг людей, посещающих Кавказ с деловыми целями.

Наряду с подробным описанием достопримечательностей, климата, экскурсионных маршрутов, учреждений рекреационного назначения, гостиниц, показательно и желание автора подробно рассказать об архитектурных новинках, театрах, углубиться в описание обществен-

ных клубов и видов периодической печати: без сферы культуры образ города того времени был бы неполным.

Описание курортов, грязелечебниц, минеральных источников, видов отдыха и мест, предназначенных для посещения – вот основные характеристики городов Кавказа, расположенных в его курортной зоне – зоне Кавказских минеральных вод и черноморского побережья. Для городов, образы которых не формируются курортами, автор прилагает другие характеристики. Например, в описании Владикавказа Г.Г. Москвич делает акцент на хозяйственно-экономический, просветительский характер города: пишет о промышленности города, производящихся в нем товарах, о просветительских учреждениях. Также дается описание главных улиц, ресторанов, гостиниц, памятников, музеев, архитектурных достопримечательностей города, мест, откуда наиболее благоприятно можно любоваться видами гор<sup>12</sup>. Там же можно встретить интересный образ Владикавказа, оценить смысл которого туристу того времени было вряд ли возможно, если только он не этнограф, стремящийся обнаружить что-то уникальное и исчезающее: «Туристам следует обратить внимание на типы местных народностей. При въезде в Тифлис таких типов уже не встретится. Здесь, на севере, народ крупнее, энергичнее, почти в неприкосновенности сохранил свои бытовые особенности – в costume, характере...»<sup>13</sup>. В целом подобные экзотичные и нестандартные сведения о городах редки: индустриальная эпоха стандартизировала восприятие.

Во всех путеводителях описание выстроено в маршрутно-географическом плане, сообразно с дорожными маршрутами перемещения путешественников. Сначала идут описания городов и местностей по дороге от Ростова до Владикавказа, затем – по Военно-Грузинской дороге до Тифлиса, по Закавказской железной дороге, потом – по побережьям Черного и Каспийского морей. Города значимые имеют полноценное описание. Города, в которых путешественники могут оказаться проездом по пути из одного города в другой, имеют краткое описание.

Во всех описаниях присутствуют сведения о назначении того или иного города. «Самым важным торгово-промышленным пунктом Кавказа, как портом всего Закавказья, прилегающего к Каспийскому морю, и как столицей нефтяного царства» именуется Баку Г.М. Туманов<sup>14</sup>. «Один из лучших городов Российской Империи и самый крупный населенный пункт Кавказа. В нем помещаются все центральные учрежде-



ния кавказского управления, в нем же резиденция Главногоначальствующего гражданской частью на Кавказе», – пишет он же о Тифлисе<sup>15</sup>.

Заметна контрастность образного пространства Кавказа: выделяются важнейшие города (их позитивный облик связан с экономической активностью и доминированием европейского образа жизни), а есть города с нейтральным или очень низким информационным весом. «Вид Александрополя довольно уныл, с его коробочными постройками черного туфа. Распланирован город таким образом: от вокзала идет длинная Бутовская улица со спусками и подъемами, а от нее разветвляются в обе стороны, направо и налево, другие улицы, причем, по левую сторону расположена преимущественно “европейская”, по правую – “туземная” часть города», – пишет Г.Г. Москвич<sup>16</sup>. «Батум – город будущего... Посмотрите на старую, турецкую, и новую, европейскую, части города: первая – какой-то грязный, полуразвалившийся городишко, вторая – вполне европейский, хотя еще только строящийся город, с магазинами, отелями, с народными и европейскими базарами и прочим. И все это сделано в какие-нибудь 5 лет. Не забудьте также, что вы приехали сюда по железной дороге, тоже построенной чуть не после вчерашнего присоединения Батума», – пишет М.Н. Владыкин<sup>17</sup>.

Образы городов Кавказа в дореволюционных путеводителях можно классифицировать следующим образом.

1. По значимости для туристов:
  - города, имеющие популярность у путешественников;
  - города, в которых путешественники могут оказаться проездом.
2. По назначению:
  - города-курорты;
  - города – центры промышленности;
  - города – центры административной и общественно-культурной жизни;
  - города провинциальные (мелкие).
3. По развитости инфраструктуры, динамичности:
  - города активно развивающиеся;
  - города статичные, развитие которых – дело ближайшего будущего.
4. По вовлеченности в пространство русской жизни:
  - русские города Кавказа;

- города с двухполярным образом жизни – европейским и азиатским;
- города, присоединенные к России в недавнем прошлом.

Образ крупного города в «новых» путеводителях 1910-х годов формировался и планом-картой, содержащей сведения о названиях улиц, площадей, о парках и садах, о положении административных учреждений (почты, полиции, тюрьмы, лазарета, казарм), железной дороги, реки, а также – названия пригородов и слобод. Это основные визуальные элементы ментальной карты (в узком смысле слова – «ментального геоизображения») – «иконического отображения на плоскости познавательных или эмоциональных представлений людей об окружающем мире»<sup>18</sup>. Также на картах имеются указание масштаба, границы города и ориентация по северу-югу. Большая часть географического пространства города, которое зафиксировано ментальной картой, игнорируется авторами в тексте, как, например, пригороды и слободы, не насыщенные информационно-символическими составляющими.

Фотоиллюстрации – еще один компонент, формирующий представления о городах Кавказа. Если путеводители 1880-х годов могли не иметь иллюстраций, то путеводители 1910-х годов уже не могли без них обходиться: с массовым распространением фотографии образ Кавказа в общественном сознании становится «открыточным», визуальным.

Планы-карты и панорамные фотографии городов освещают пространство целиком, привлекают зрительное восприятие к формированию образов городского пространства Кавказа. Образы городов становятся зрительно ориентированными.

К. Линч, специалист по проблемам пространства в человеческом восприятии, «рассматривает город как воплощение в образах заключенного в нем смысла»<sup>19</sup>. В образах городов Кавказа воплощен смысл каждого из них и Кавказа в целом. Путеводители транслировали этот смысл обществу посредством образов, порой субъективных и стереотипных, но определяющих пространственное поведение людей, оказывающихся на Кавказе.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: Гааз Ф.П. Мое путешествие на Александровские воды. М., 1811; Нелюбин А.П. Описание Кавказских минеральных вод. СПб., 1825.

- <sup>2</sup> Мальгин А.В. Русская Ривьера. Симферополь, 2004. С. 5.
- <sup>3</sup> См.: Вейденбаум Е.Г. Путеводитель по Кавказу. Тифлис, 1888; Владыкин М.Н. Путеводитель и собеседник в путешествии по Кавказу. М., 1885; Туманов Г.М. Кавказ. Справочная книга, составленная старожилом. Тифлис, 1888; Москвич Г.Г. Иллюстрированный практический путеводитель по Кавказу. М., 1912; Андреев Н. Иллюстрированный путеводитель по Кавказу с видами местностей и достопримечательностей. М., 1912; Москвич Г.Г. Иллюстрированный практический путеводитель по Кавказским Минеральным Водам. Одесса, 1910; Он же. Путеводитель по курортам Кавказа. СПб., 1915.
- <sup>4</sup> См.: Голоцван К.В. Становление массового туризма в России в конце XIX – начале XX века: Крым, Кавказ, Волга: Дис... канд. истор. наук. М., 2009.
- <sup>5</sup> См.: Куприянов П.С. Старая Москва: что видно в окне (к изучению образов пространства) // Антропология социальных перемен. М., 2011. С. 445–463.
- <sup>6</sup> См.: Владыкин М.Н. Указ. соч.
- <sup>7</sup> Туманов Г.М. Указ. соч. С. 3.
- <sup>8</sup> Вейденбаум Е.Г. Указ. соч. С. 305, 313, 315–316, 320.
- <sup>9</sup> Москвич Г.Г. Иллюстрированный практический путеводитель по Кавказу ... С. 235.
- <sup>10</sup> Там же. С. 255.
- <sup>11</sup> Андреев Н. Указ. соч. С. 61.
- <sup>12</sup> См.: Москвич Г.Г. Иллюстрированный практический путеводитель по Кавказу ...
- <sup>13</sup> Там же. С. 190–191.
- <sup>14</sup> Туманов Г.М. Указ. соч. С. 27–28.
- <sup>15</sup> Там же. С. 58.
- <sup>16</sup> Москвич Г.Г. Иллюстрированный практический путеводитель по Кавказу ... С. 286.
- <sup>17</sup> Владыкин М.Н. Указ. соч. С. 335.
- <sup>18</sup> Сералинас Б.Б. Мысленные геообразы и ментальные геоизображения // Вестник МГУ. Сер. 5. География. 2007. № 1. С. 8.
- <sup>19</sup> Линч К. Образ города. М., 1982. С. 6.

## **Туризм в большом городе: стратегии и практики на рубеже XIX–XX веков**

Большие города на протяжении всей своей истории являлись центрами политической, торговой, промышленной, общественной жизни, что обуславливало их притяжение для огромного количества людей, прибывавших туда с определенными целями. Постепенно с развитием туризма, который во второй половине XIX в. в России был связан, прежде всего, с поездками русских поданных на побережье Крыма и Кавказа, города начали становиться туристическими объектами. На рубеже XIX–XX вв. уже можно говорить о столичных городах Российской империи – Санкт-Петербурге и Москве – как о признанных туристических центрах, притягивавших к себе посетителей со всех концов страны. В то же время туристические поездки становятся достаточно массовыми, что позволяет говорить о появлении определенных стратегий для их успешной реализации. В данной статье на примере Москвы и Петербурга предполагается проанализировать основные стратегии туризма и туристические практики, характерные для большого города того времени.

Основными источниками для изучения стратегий туризма в городах являются путеводители и воспоминания туристов, долгое время использовавшиеся исследователями в основном для воссоздания образа того или иного города в определенную эпоху. Однако потенциал этих источников гораздо шире и позволяет реконструировать не только образ города, но и стратегии туризма в нем, под которыми здесь понимается совокупность тех действий, которые турист должен был осуществить в каждом посещаемом им городе. В понятие «стратегии туризма» включается и то, как строилось пребывание туристов в городе во время туристической поездки; что именно входило в программу посещения города; какие достопримечательности и по какому принципу отбирались для осмотра, какие из них надо было посетить в первую очередь, а какими можно было пренебречь; а также, какие маршруты по городу были предпочтительны для туристов. При этом стратегии туризма должны рассматриваться не как стратегии отдельных акторов-туристов, а именно как совокупность и стратегий репрезентации города

как туристического центра, и стратегии туристов по познанию городского пространства.

Индустриализация, появление и строительство железных дорог, рост городов постепенно приводили к демократизации путешествий и тем самым способствовали появлению «нового класса путешественников» – туристов, отличавшихся по своему происхождению и составу от совершавших поездки в предыдущий период. Постепенно туристические поездки становились все более доступными в финансовом отношении, и круг лиц, имевших возможность путешествовать без какой-либо определенной цели, для собственного удовольствия, расширялся и включил в себя практически все слои русского среднего класса. Возможность путешествия определялась уже не только стоимостью поездки, но и самим желанием ее совершить. Все это привело к появлению новых акторов, участвовавших в туристической деятельности, важными характеристиками которых стали ограниченность во времени поездки и финансах, а также их подчиненное положение по отношению к путеводителям или руководителям поездки. Появление новых акторов привело к появлению и новых стратегий их поведения в посещаемых ими городах, а значит, и к новым стратегиям туризма в целом.

Почему же большой город был привлекательным для туриста рубежа XIX–XX веков? По наблюдению социолога туризма Дж. Урри, одной из самых важных характеристик привлекательности туристического места является его уникальность<sup>1</sup>. Русские путеводители также стремились подчеркнуть уникальность столичных городов, прибегая для этого к различным приемам. Немаловажное значение играл столичный статус и Санкт-Петербурга, и Москвы, делавший эти города уникальными в пределах Российской империи. Кроме того, авторы туристических изданий подчеркивали самобытность каждой из русских столиц, их уникальный характер. Так, по мнению авторов путеводителей, Москва была «одним из самых интересных городов в мире: физиономия ее резко самобытна, дух жизни необычайно целостен, формы красивы и стабильны»<sup>2</sup>. При этом сравнение проводилось не только с русскими, но и с европейскими городами, так, Петербург часто определялся как «один из замечательных городов всего света»<sup>3</sup>, и даже как «лучшая из европейских столиц»<sup>4</sup>. Наконец, в каждом городе выделялась некая особенная, присущая только ему достопримечательность, которой для Москвы стал Кремль, а для Петербурга – Нева и ее набережные<sup>5</sup>.

Несмотря на то, что каждый город обладал уникальным характером, благодаря которому становился привлекательным для посетителя, помимо этого можно предположить существование неких общих характеристик, необходимых для превращения города в туристический центр. Путеводители, уже в первых строках давая описания городам, которым они посвящены, обращались к двум основным характеристикам, которые раскрывались в дальнейшем тексте: это история города и его современность. Например, Москва определялась ими как «первопрестольная столица России и торгово-промышленный ее центр с населением свыше 1 миллиона человек»<sup>6</sup>, подобное же определение, сочетающее в себе историческое и современное значение города, было характерно и для Санкт-Петербурга. Затем, практически во всех путеводителях присутствовал исторический очерк, главенствующую роль в котором играла не просто история города, а ее связь с историей государства. При этом интересно, что, несмотря на то, что Москва была основана значительно раньше Петербурга, историческое описание занимало в путеводителях практически одинаковый объем текста, что свидетельствует о значимости этого элемента для определения туристической привлекательности города.

Современное значение же города проявлялось двояко: с одной стороны, указывалось на современное значение городов в жизни страны (так, подчеркивались функции Петербурга как политического центра и резиденции императора, «окна в Европу», а также его торговое значение; Москва же изображалась как самый крупный промышленный и торговый центр страны, и как его культурный центр), с другой – чрезвычайно значимой была городская повседневность, описанию которой уделялось много внимания. Город был символом прогресса, средоточием достижений современной цивилизации, что делало его особенно привлекательным для «новых» русских туристов. Особенно ярко это проявлялось в заметках экскурсантов, которые обращали внимание на городское движение, электрическое освещение, устройство его дорог, домов, квартир и т.д. «Все здесь ново и интересно, все восхищало и удивляло нас. Здесь на каждом шагу дают себя чувствовать современная культура и цивилизация. Электричество, газ, телефон, водопровод, необходимые в каждом доме, прекрасные мостовые, удобные тротуары, грандиозные мосты, гранитные набережные, громадные здания, поражающие стройной архитектурой и роскошью отделки, – все это ласкает взор»<sup>7</sup>, – писали посетившие Петербург ученицы Ка-

лужской гимназии. Точно такое же впечатление производила на провинциальных туристов и экскурсантов и первопрестольная столица. Таким образом, необходимо подчеркнуть, что, несмотря на характерную оппозицию Москва – древняя историческая столица, Санкт-Петербург – современный политический административный центр, две этих характеристики – история и современность – в равной степени присутствовали в описаниях городов, что позволяет говорить о необходимости их сочетания для того, чтобы город стал туристическим центром.

Для анализа собственно туристического пространства города, состоящего из достопримечательностей и их связей между собой, кажется необходимым применение метода ментальных карт, введенных в широкий научный оборот урбанистом Кевином Линчем в его ставшем классическим труде «Образ города»<sup>8</sup>. Метод ментальных карт, предложенный К. Линчем, позволяет воссоздать общественный образ города, в данном случае – город туриста. Следуя гипотезе о том, что наиболее часто встречающиеся в текстах объекты являются наиболее значимыми в городском пространстве, необходимо провести подсчет всех упомянутых в текстах путеводителей городских объектов, который позволяет выявить самые привлекательные для туриста и определить круг мест, обязательных для посещения, своеобразный «топ-10» того времени. Разумеется, что в разных городах существовал свой набор достопримечательностей, однако подобный анализ позволяет выявить общие характеристики достопримечательных мест. Так, становится очевидным, что при внешнем осмотре города наибольшее внимание привлекали к себе соборы, здания, имеющие государственное или общественное значение, памятники политическим и общественным деятелям, а также площади.

Последующий контент-анализ описания важнейших достопримечательностей позволяет понять, что включало в себя на рубеже веков понятие «городской достопримечательности», являющееся принципиально важным для понимания того, что делало город туристическим центром. Сравнение характеристик различных достопримечательностей в русских столицах позволяет говорить о том, что в изучаемую эпоху существовали определенные критерии их отбора, не зависящие от конкретного города. Такими критериями туристических достопримечательностей в то время являлись их значение для современной жизни города или страны, историческая ценность, эстетическая красота,

топографическое положение и связь с другими объектами туризма. Таким образом, формируется определенный набор достопримечательностей, которые необходимо увидеть, чтобы иметь право говорить о том, что турист побывал в данном городе<sup>9</sup>.

Практики туриста в городе во многом определялись самим характером достопримечательностей. Важнейшей практикой туриста в городе являлся собственно осмотр достопримечательностей, причем можно говорить о существовании определенного рода программы действий, в путеводителях, с одной стороны, а с другой – в самих действиях туриста. Туристические тексты позволяют реконструировать программы пребывания туристов в городе по дням, благодаря которым видно, что оно строилось по достаточно жесткой схеме: осмотр достопримечательностей / посещение музеев – обед – продолжение осмотра – ужин – увеселительная программа. В ходе исполнения этой программы туристы осуществляли и другие практики, одни из которых были чисто туристическими, другие же в определенной степени носили повседневный характер. Одной из обязательных практик туристов в городе являлось посещение различных смотровых площадок, откуда можно было полюбоваться видом на город. Путеводители прямо указывали на обязательность этой части туристической программы, говоря о том, что «посещение хотя одного из указанных ниже [видов] почти необходимо для каждого туриста»<sup>10</sup>. При этом интересно, что подобная практика была весьма распространена и в Петербурге, который, в отличие от Москвы, живописность и многообразие видов на которую неоднократно подчеркивались путеводителями, «расположен на плоской равнине и не представляет ни с одной точки особенно живописной панорамы»<sup>11</sup>. Несмотря на этот факт, путеводители по северной столице упоминали различные места, откуда можно было взглянуть на город сверху, а туристы следовали им, что позволяет говорить о том, что возможность увидеть панораму города имела большое значение для успешной стратегии туризма в городе. Об этом говорит и тот факт, что туристы, совершившие, например, утомительный подъем на колоннаду Исаакиевского собора, чтобы насладиться панорамой города и фактически не получившие желаемого, не испытывали никакого недовольства этим, или, по крайней мере, предпочитали не вспоминать о нем.

При этом во время пребывания туристов в городе, помимо чисто туристических практик, присутствовали и некоторые повседневные



практики, которые были в целом характерны для жителя большого города. Одной из весьма частых причин посещения русских столиц туристы называли свое желание «пожить жизнью большого города»<sup>12</sup>, и именно повседневные практики приближали акторов туризма к этому. Например, неотъемлемой частью туристической программы, которой нередко посвящались практически все вечера, становилось посещение театров и увеселительных заведений. При этом, эта практика не являлась для туристов чем-то особенным, в своих городах они также посещали театры, однако театральный опыт, приобретенный ими в столицах, по их собственному признанию, имел чрезвычайную значимость и в определенной степени был уникальным<sup>13</sup>. Другой подобной практикой становилось посещение столичных магазинов, которое вводилось в контекст дневного осмотра города. С одной стороны, магазины вызывали интерес туристов как здания новейшей архитектуры, в которых осматривались все этажи и использовались лифты, а с другой – они представляли для приезжих провинциалов предмет удивления благодаря богатству и разнообразию представленных в них товаров<sup>14</sup>. Подобное же значение имело и посещение известных ресторанов и кафе, так, осмотр Москвы, по мнению экскурсантов, был бы неполон без знакомства с булочной Филиппова<sup>15</sup>. Кроме того, к подобным практикам можно отнести и знакомство с некоторыми типичными для данного города блюдами: «Быть в Москве и не есть расстегаев – это, если хотите, то же, что побывать в Риме, и не видеть папы»<sup>16</sup>, – эмоционально восклицал автор отчета об одной из экскурсий.

Приобщением к столичной повседневности (а также во многом и уникальным опытом) для туристов становилось и использование в городе новейших транспортных средств – трамваев и автомобилей. При этом, т.к. туристы и экскурсанты в основном были ограничены в средствах, передвижения по городу и осмотр достопримечательностей осуществлялись пешком, а поездки на трамваях и автомобилях воспринимались ими скорее как туристический аттракцион, которому уделялось отдельное время. Так, вечером после основной программы часть учеников Нижегородского дворянского института, находившихся на экскурсии в Санкт-Петербурге, отправилась «прокатиться по городу на автомобилях»<sup>17</sup>. Наконец, в русских столичных городах встраивание в повседневность происходило и при помощи посещения церквей во время богослужения, что с одной стороны во многом было обусловлено тем, что поездки часто совершались во время рождественских и

пасхальных каникул; с другой же – посещение служб в столичных храмах также приобщало туристов к жизни городского обывателя. Таким образом, очевидно, что благодаря осуществлению вышеперечисленных практик туристы из простых наблюдателей современной городской повседневной жизни в определенной степени становились ее участниками, что было чрезвычайно важно для повышения их социального капитала.

Подводя итог, можно говорить о том, что стратегии успешной туристической поездки в большие города включали в себя различные практики, среди которых обязательным было посещение достопримечательностей, знакомство с различными сторонами жизни города, обозрение города с высоты. При сохранении индивидуальных особенностей городов, в целом можно говорить об общей основе, которая лежала в основании этих стратегий. Различные туристические достопримечательности обладали одинаковыми характеристиками, что позволяет говорить об одинаковых критериях их отбора. Именно совокупность всех перечисленных выше характеристик – исторической ценности города, современного его значения, уникальных и типичных достопримечательностей для осмотра, возможность осуществления специфически туристических практик и в то же время приобщения к повседневным практикам горожан – делало столичный город туристическим центром рубежа XIX–XX веков.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Urry J.* The Tourist Gaze. Second Edition. L.; Thousand Oaks; New Dehli, 2002. P. 12.
- <sup>2</sup> Москва для всех. Описание Москвы в ее прошлом и настоящем. Путеводитель со справочными сведениями, планом и 170-ю иллюстрациями. Издание Н.В. Просина. М., 1904. С. III.
- <sup>3</sup> *Жерве В.* Памятка о Петербурге и его примечательностях. Для войск и народа. СПб., 1897. С. 9.
- <sup>4</sup> *Домбровский Ф.В.* Полный путеводитель по Петербургу и всем его окрестностям. СПб., 1896. С. 54.
- <sup>5</sup> См. напр.: Петроград и окрестности. Иллюстрированный путеводитель и справочник. Петроград, 1915. С. 121; Saint-Petersbourg et ses environs. Guide pratique. Berlin, 1902. P. 70.
- <sup>6</sup> *Горностаев И.Ф., Бугославский Я.М.* По Москве и ее окрестностям. Путеводитель-справочник для туриста и москвича. М., 1903. С. 67.

- <sup>7</sup> Экскурсия в Петербург и Финляндию учениц Калужской женской гимназии в 1912 году. Калуга, 1913. С. 36.
- <sup>8</sup> Линч К. Образ города. М., 1982. С. 50.
- <sup>9</sup> Подробнее об этом см.: Захарова Е.А. Пути и ориентиры: ментальные карты туристического пространства города // «Стены и мосты» – II: междисциплинарные и полидисциплинарные исследования в истории: материалы Международной научной конференции, Москва, Российский государственный гуманитарный университет, 13–14 июня 2013 г. М., 2014.
- <sup>10</sup> Платонов А.П. Путеводитель. Москва и окрестности. М., 1896. С. 85.
- <sup>11</sup> Зарубин И. Альманах–путеводитель по Санкт-Петербургу. СПб., 1892. С. 9.
- <sup>12</sup> Белгородский А.В. Ученическая экскурсия в Москву (из дорожного дневника). Ревель, 1903. С. 11.
- <sup>13</sup> См. напр.: Гиацинтов В.И. Экскурсия учеников реального училища в г. Москву. Мариуполь, 1913. С. 25.
- <sup>14</sup> См. напр.: Петровский А.И. По историческим местам: экскурсия воспитанников Полтавской 2-й мужской гимназии в 1912 г. Полтава, 1913. С. 58–59.
- <sup>15</sup> См. напр.: Белгородский А.В. Указ. соч. С. 48.
- <sup>16</sup> Голomb Н. Экскурсия на Нижегородскую Выставку и на Волгу окончивших курс Киево-Печерской гимназии в 1896 году. Киев, 1896. С. 9.
- <sup>17</sup> Отчет о состоянии Нижегородского дворянского института императора Александра II за 1911–1912 учебный год. Нижний Новгород, 1912. С. 10.

## **Раздел III**

### **Человек в городе. Старые и новые проблемы в перспективе**

*Э.Я. Пономарева*

#### **Конструкты и практики маскулинности в уличных подростково-молодежных сообществах г. Еревана (Армения)**

Группы сверстников, наряду с семьей и школой, являются важными агентами социализации подростков. По свидетельствам информантов, чья юность прошла в Ереване, большое значение для них имела принадлежность к уличным подростково-молодежным сообществам<sup>1</sup>, которые складывались по месту жительства. В молодежном сленге ереванцев закрепились синонимичные слова «куча́», «майла́», «тах»<sup>2</sup>, которыми обозначают одновременно единицу неформального деления городского пространства и совокупность молодых людей, проживающих на этой территории и считающих ее зоной своего влияния.

Уличные сообщества неоднократно становились объектом исследования. Начало этому направлению положили работы, в которых рассматривались молодежные группировки в этнических кварталах американских городов. Изучение уличных сообществ в городах Советского Союза было затруднено по идеологическим причинам, однако в 1990–2000-х годах эта тема начала активно разрабатываться. В поле зрения исследователей попали агрессивные подростково-молодежные группировки из Казани и Подмосковья<sup>3</sup>. В дальнейшем исследовались самые разные аспекты уличной среды. На сегодняшний день существует обширная литература, описывающая локоцентричные молодежные сообщества в различных городах.

На основании исследования уличных группировок в городах СССР Д.В. Громов делает предположение о том, что локоцентричные подростково-молодежные сообщества на территории СССР, и позднее – на постсоветском пространстве, обладают значительным сходством<sup>4</sup>. При этом основное внимание исследователей концентрировалось на российских городах, поэтому в настоящее время нет достаточного ко-

личества материала для сравнения уличных сообществ в России и в других государствах постсоветского пространства. Первым шагом к изучению улицы как среды социализации молодежи на Южном Кавказе стали работы Е.Ю. Захаровой, которая описала мужские соседские сообщества Тбилиси<sup>5</sup>.

В данной статье мы рассмотрим некоторые особенности конструирования маскулинности в уличных подростково-молодежных сообществах Еревана. Многие представления и проявления маскулинности, присущие ереванской уличной среде, обнаруживают сходство с конструктом «нормальный пацан», с помощью которого И.В. Костерина описывает образец маскулинности, сформировавшийся в уличных сообществах российских городов<sup>6</sup>. Однако есть и существенные отличия, обусловленные гендерным порядком современной Армении.

Участниками таких сообществ являются исключительно мужчины. Говоря словами одного из информантов, *«девушки не выходят на куча́, они выходят во двор»*, т.е. несмотря на то, что и мальчики, и девочки подросткового возраста проводят значительную часть свободного времени на улице, в одном и том же пространстве, на последних не распространяются практики уличного сообщества. В то же время принадлежащие к данному соседскому сообществу девушки, не являясь субъектами уличной жизни, своим присутствием оказывают значительное влияние на поведение молодых людей. Следует подчеркнуть, что участие в жизни уличного сообщества своего квартала в определенном возрасте рассматривается как естественный этап в биографии ереванца: оно охватывает почти без исключения всех молодых людей квартала. Таким образом, уличное сообщество является универсальной средой мужской социализации, которая объединяет подростков из разных социальных слоев. Здесь формируются модели неформального взаимодействия между мужчинами, которые зачастую не теряют актуальность и на последующих этапах жизни ереванца.

Данное исследование опирается на теорию социального конструирования гендера. В основе этой теории лежат три источника – концепция социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана, драматургический интеракционизм И. Гофмана и этнометодологический подход Г. Гарфинкеля. Гендер понимается как социально сконструированное отношение, связанное с категоризацией индивидов по признаку пола. Особое внимание уделяется уровню повседневных

взаимодействий, посредством которых в разных культурах производятся разные гендерные отношения<sup>7</sup>.

Следуя классификации Р. Коннелла, маскулинность участников подростково-молодежных уличных сообществ можно назвать гегемонной. Под гегемонной маскулинностью понимается «конфигурация гендерной практики, которая воплощает приемлемый в настоящий момент ответ на вопрос о легитимности патриархата, который гарантирует (или считается, что гарантирует) доминирующее положение мужчин и подчинение женщин»<sup>8</sup>.

Объектом исследования стали мужчины, имевшие в прошлом опыт участия в подростково-молодежных уличных сообществах. Статья написана на основе 40 полуструктурированных интервью, которые были проведены в Ереване в августе–сентябре 2013 г. Язык большинства интервью – армянский, несколько интервью было взято по-русски. Возраст информантов составлял от 19 до 63 лет. Материалы исследования охватывают период с 1970-х по 2000-е годы, что позволяет проследить как устойчивые элементы уличной культуры, так и изменения, которым она подвергалась с течением времени. Многие детали изучаемого явления стали известны автору статьи в ходе личных бесед не только с мужчинами, но и с женщинами, и наблюдения за повседневной жизнью ереванцев.

Выборка была организована по принципу максимальной вариации по следующим критериям, которые релевантны исследованию: возраст (информанты разного возраста описывают свой опыт включенности в уличные сообщества в разные годы), тип застройки района проживания (частные дома, малоэтажная застройка, многоэтажная застройка), степень криминализованности района проживания.

Уличные подростково-молодежные сообщества разных кварталов, попавшие в поле зрения исследователя, в зависимости от сочетания параметров, по которым производилась выборка, имеют свои особенности. Как отмечают информанты, в силу тесных связей в соседском сообществе в кварталах с частной застройкой, члены уличных групп более сплочены по сравнению с кварталами с другим типом застройки. В более криминализованных районах сильнее иерархия, причем на верхних ее ступенях стоят взрослые мужчины, следующие воровским законам. Проанализировав данные, полученные от жителей разных кварталов, попробуем представить обобщенную модель поведения, которого сообщество требует от уличного парня.

Момент включения в уличное сообщество связан с началом взросления. Переход от детских дворовых игр в группе сверстников к практикам уличного сообщества происходит естественно. Мальчики начинают проводить время отдельно от девочек, они стремятся «получить признание» со стороны уличного сообщества. В качестве нижней возрастной границы включения в сообщество называют возраст 12–14 лет. Включение в уличное сообщество может быть осознанным и добровольным. Некоторые информанты объясняют свой интерес к уличному сообществу желанием самоутвердиться, выйти из-под контроля семьи, однако часто подчеркивают также неизбежность контактов с уличным сообществом, отсутствие альтернативного сценария поведения: «Ты не выбираешь свою куча. Ты просто рождаешься в этом дворе, или твои родители переезжают куда-нибудь, и ты становишься частью этой куча. И там ты начинаешь приобретать статус, то есть, показывать, кто ты такой»<sup>9</sup>.

Редкие случаи, когда подросток по той или иной причине оказывался вне уличного сообщества, воспринимаются негативно. Отказ от общения с уличным сообществом вызывает обвинения в трусости и недостатке мужественности: «Были такие люди, которые ни с кем не общались. К ним было очень такое ... неприятное отношение. Это какое-то чмо, маменькин сынок. Вот он не выходит на улицу, потому что ему не разрешают»<sup>10</sup>.

Уличное сообщество предъявляет свои требования к поведению подростка. Оно должно соответствовать уличному кодексу, нормы которого сложились под влиянием «понятий», пришедших из криминального мира. Включенность в уличное сообщество связана с представлением об ответственности за свое поведение – умением «дать отчет» за свои слова и поступки. Подросток должен проявлять сдержанность, особенно в общении с молодежью из других кварталов. Уличная среда характеризуется частыми конфликтами как внутри группы, так и между группами. В борьбе за место в уличной иерархии молодому человеку приходится следить за малейшими проявлениями неуважения со стороны окружающих. Невнимание к таким деталям может повредить его репутации: «Например, опять вот этот момент: косо посмотреть на кого-то. Смотрите, вот там кто-то косо посмотрел. Ну, ты там не отреагировал. Завтра там до тебя доходят такие слухи, что этот там ходит, на него там косо смотрят, а он даже глаза опускает. И начинаются вокруг тебя, вот если сравнивать с другой средой, какие-то вот бабские сплетни»<sup>11</sup>.

Участник уличного сообщества должен охранять не только собственное достоинство, но и честь группы. Молодой человек обязан выступить на стороне своей *куча* в конфликте с другими уличными сообществами. При этом ценится не столько силовое решение, сколько дипломатические навыки и умение оперировать уличными понятиями.

Отвечая на вопрос, какими качествами должен обладать участник уличного сообщества, информанты упоминают смелость, преданность своей группе, опыт уличных конфликтов. Интересно отметить, что физическая сила не столь важна для участников уличного сообщества. В их среде не практикуются совместные занятия силовыми видами спорта. Единственный вид спорта, который получил широкое распространение в уличной среде – это футбол. Основным ресурсом является не сила, а широкая сеть знакомств. Особенно ценятся контакты в криминальной среде.

Романтизация криминального мира и апелляция к воровским законам являются важными чертами уличных подростково-молодежных сообществ. При этом, однако, большинство участников не стремится к криминальной карьере и не имеет прямых связей с криминалом. Распространенной является формула: «Мы не блатные, но мы уважаем воров». Это высказывание отражает желание членов уличных сообществ выстраивать взаимодействие в мужской среде, опираясь на образы маскулинности, сложившиеся в криминальной субкультуре. Символическая связь с криминальным миром поддерживается через распространение тюремного фольклора. Подобные тексты бытуют даже в среде тех подростков, которые далеки от криминала в реальной жизни. Приведем в пример описание повседневности одной *куча* из центра города: «Наша куча была сильна в интеллектуальных играх. Мы ходили участвовать в “Что? Где? Когда?”, “Брейн-ринг”, мы даже побеждали. ... Говорили обо всем, но в основном про законы ведения базара... А еще были такие истории из тюрьмы. Вот, например, такая. Какой-то умный, нормальный парень попадает в тюрьму. Один из воров говорит ему закрыть окно, другой – открыть. Что ему делать? Оба же сказали. Он закрывает окно, потом разбивает его. И так получается, что он и закрыл, и открыл. Bravo, какой умный парень! Ну, какие-то глупости. И это вот считалось эталоном правды»<sup>12</sup>.



## Уличная иерархия и конструирование маскулинности в гомосоциальной среде

Маскулинность конструируется в процессе повседневного взаимодействия членов мужской группы. Для осознания собственной мужественности подростку необходимо одобрение со стороны других мужчин. Это отражено и в нормах уличного поведения – не было такого понятия, чтобы ты пошел куда-нибудь и сам о себе сказал, что ты – правильный парень. У тебя были бы серьезные проблемы. Если кто-то интересовался, то он мог спросить у других. Но ты сам не мог так себя оценить. Это определялось твоими поступками.

Уличная среда копирует патриархальные установки общества. Иерархия выстраивается, исходя из возраста и опыта участников. Общение происходит в группах сверстников. Информанты подчеркивают разделение на младших (12–14 лет) и старших (15–18 лет). Несмотря на незначительную разницу в возрасте между младшими и старшими, последние пользуются авторитетом. Старшие обладают большей компетенцией в вопросах нормирования поведения, поэтому к ним обращаются за разъяснением уличных правил. Иногда старшие участники сообщества специально обучают младших. Важная функция старшего – защита младших подростков в спорах с членами уличных сообществ других кварталов, а также роль арбитра в конфликтах между младшими подростками внутри квартала. Приобрести статус старшего может и подросток из младшей возрастной группы, который имеет больше опыта участия в уличных конфликтах и с большей уверенностью оперирует уличными понятиями. Такого подростка младшие участники уличного сообщества называют *старшим братом*, как и представителей старшей возрастной группы.

Среди старших подростков обычно выделяется наиболее уважаемый – старший по кварталу. Он поддерживает отношения с авторитетными членами уличных сообществ в соседних кварталах. Если *куча* достаточно известна в городе, то его будут знать и в территориально удаленных кварталах. В зависимости от степени криминализации района, агентами уличных практик могут оказаться и взрослые мужчины, имеющие отношение к криминальному миру.

Молодому человеку, не нашедшему места в уличной иерархии, члены сообщества отказывают в мужественности. Тем, кто не является членом уличного сообщества, могут приписывать гомосексуаль-

ность как немужскую, отрицательную характеристику, которая открыто осуждается армянским обществом: «И вот, кстати, эти люди зашуганные, это были не только первые неформалы, но и первые геи. Ну, потому что если в этом обществе их не уважали мужчины, то и с девушками у них точно было не ахти. Потому из них вот как-то вот эти люди стали образовываться»<sup>13</sup>.

Независимо от того, идет ли здесь речь о наделении людей, стоящих вне уличной иерархии, негативной характеристикой или об интерпретации их гомосексуальности как следствия неспособности занять место в уличном сообществе, данный пример показывает, что принадлежность к уличному сообществу – ключевой момент в формировании маскулинного образа.

### **Гендерные установки и отношение к девушкам**

Существуют определенные правила, согласно которым участники уличного сообщества взаимодействуют с девушками своего квартала и с девушками из других кварталов. Молодые люди должны, с одной стороны, защищать девушек, живущих в их квартале, с другой – следить за их поведением. Покровительство распространяется только на «приличных» девушек, которые не нарушают рамки гендерного договора.

По материалам проведенного в Ереване исследования, А. Тёмкина называет добрачную девственность культурным кодом гендерного порядка в современной Армении<sup>14</sup>. Уличное сообщество, наряду с семьей, принимает на себя часть функций по контролю за исполнением этой нормы. Изменение стратегии выбора брачного партнера и отказ от браков по сговору родителей привели к тому, что у юношей все чаще до брака завязываются романтические отношения с девушками. Такие отношения, однако, не предполагают сексуальных контактов. По правилам уличного сообщества, если молодой человек вступает в сексуальные отношения с девушкой, он должен сообщить об этом товарищам. Считается необходимым рассказать о нарушении норм поведения девушкой, так как в дальнейшем серьезные отношения с ней могут повредить репутации участника уличного сообщества.

Плохая репутация девушки, которая может оказать влияние на ее жизненные шансы – иногда даже препятствовать замужеству – распространяется внутри уличного сообщества и между уличными сооб-

ществами. Это открывает возможности для виктимизации девушек. Среди участников уличного сообщества получила широкое распространение фраза: «Слово девушки не основание». Она отражает властные отношения между юношами и девушками, которые выражаются в том, что мнение девушки зачастую не принимают в расчет: «Если даже десять девушек скажет, что что-то было, а парень – что такого не было, то слова девушки ни во что не ставили. Потому что девяносто девять процентов девушек, естественно, соврали бы»<sup>15</sup>.

Контакты с девушками из других кварталов ограничены. Если молодой человек проявляет интерес к девушке не из своего квартала, еще до знакомства он должен выяснить репутацию девушки через уличное сообщество ее квартала. Также он должен узнать, претендует ли на девушку кто-либо из членов ее уличного сообщества. Если у него есть соперники, то спор решается дракой, в которой участвуют и представители уличных сообществ с обеих сторон. «Мнение девушки спрашивали только в том случае, если двое дрались, и ни один не уступал»<sup>16</sup>.

Борьба за девушку лежит в основе многих уличных конфликтов. Иногда, уже утратив интерес к девушке, молодые люди продолжают бороться за право ухаживать за ней, чтобы доказать свою силу и мужественность противнику. «Бывает, девушка уже тебе не интересна, а драться за нее продолжаешь»<sup>17</sup>.

Таким образом, формирование маскулинности в уличных сообществах происходит под влиянием криминальной субкультуры и патриархальных установок армянского общества. Важную роль в этом процессе играет контроль над девушками-сверстницами. С конца 2000-х годов растет число молодых людей, противопоставляющих себя уличному стилю поведения. Образцы мужественности, которым они следуют, существенно отличаются от конструктов маскулинности, распространенных в уличной среде. В основном эти отличия проявляются в менее строгом контроле в отношении девушек и отказе от уличных понятий.

## Примечания

<sup>1</sup> Далее для краткости – «уличное сообщество».

<sup>2</sup> Наименование различается в зависимости от периода и типа застройки квартала. Далее будет использоваться слово «куча́» как наиболее употребимое.

- <sup>3</sup> Так называемый «казанский феномен» изучали А.Л. Салагаев, А.В. Шашкин и другие исследователи. Движению люберов посвящены работы С.А. Белановского, В.С. Овчинского и Д.В. Громова.
- <sup>4</sup> Молодежные уличные группировки: введение в проблематику / сост. Д.В. Громов; отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2009.
- <sup>5</sup> Захарова Е.Ю. Тбилисская улица как среда мужской социализации // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2010. № 1. С. 182–204 URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/tbilisskaya-uliitsa-kak-sreda-muzhskoy-sotsializatsii> (Дата обращения: 04.02.2014).
- <sup>6</sup> Костерина И.В. Конструкты и практики маскулинности в провинциальном городе: габитус «нормальных пацанов» // Журнал социологии и социальной антропологии. 2008. № 11. (4). С. 122–140.
- <sup>7</sup> Здравомыслова Е.А., Тёмкина А.А. Социальное конструирование гендера // Социологический журнал. 1998. № 3–4. С. 186–197.
- <sup>8</sup> Connell R. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- <sup>9</sup> ПМА. Т., муж., 31 год.
- <sup>10</sup> ПМА. Т., муж., 31 год.
- <sup>11</sup> ПМА. Т., муж., 31 год.
- <sup>12</sup> ПМА. Х., муж., 30 лет.
- <sup>13</sup> ПМА. Л., муж., 48 лет.
- <sup>14</sup> Тёмкина А.А. Добрачная девственность: культурный код гендерного порядка в современной Армении (на примере Еревана) // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2010. № 1. С. 129–159. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/dobrachnaya-devstvennost-kulturnyy-kod-gendernogo-poryadka-v-sovremennoy-armenii-na-primere-erevana> (Дата обращения: 04.02.2014).
- <sup>15</sup> ПМА. Л., муж., 48 лет.
- <sup>16</sup> ПМА. Л., муж., 48 лет.
- <sup>17</sup> ПМА. А., муж., 24 года.

## **«Новые горожане»: сельская молодежь в социокультурном пространстве современного украинского города**

Данное исследование посвящено проблеме сельской молодежи в городах. В работе изучаются причины и мотивы миграции молодых людей, особенности их аккультурации в городском пространстве. Исследуется взаимодействие приезжих с городской культурой, а также их влияние на городское сообщество.

Переселение сельского населения в города происходило всегда, однако урбанизация способствовала увеличению миграционного потока, значительную часть которого составила молодежь. Не вызывает сомнения актуальность специального научного изучения миграции сельской молодежи в города, ведь полученные данные помогут глубже разобраться в многообразии современной городской культуры, а также могут учитываться при составлении стратегии молодежной политики государства.

Следует отметить, что современная социология к «сельской молодежи» относит молодых людей в возрасте от 16 до 35 лет, которые живут или проживали в сельской местности, поселке городского типа или городе с населением численностью не более 10000 человек<sup>1</sup>. Таким образом, мое исследование будет касаться той части сельской молодежи, которая оставила сельскую местность и переехала в город.

Основу исследования составляют данные анкетирования сельской молодежи г. Киева, проведенного мной в 2011–2013 гг. (всего 191 анкета). Среди опрошенных молодых людей 82 человека мужского пола и 109 человек – женского. Из них 99 респондентов в возрасте от 16 до 20 лет, 73 респондента от 20 до 25 лет и 19 человек 25–35 лет. С целью более глубокого изучения данной социальной группы также было использовано 5 интервью, записанных в 2011–2013 гг. в г. Киеве (2 информанта мужского пола и 3 информанта – женского).

Данное исследование имеет своей целью рассмотреть ряд проблем:

- 1) причины и мотивы переезда;
- 2) аккультурация мигрантов в городе;
- 3) сельская молодежь в пространстве городской культуры.

Прежде чем приступить к анализу городской жизни мигрантов, следует определить причины, вынуждающие молодежь оставить свое родное село. При исследовании таких причин следует учитывать системный кризис сельскохозяйственной сферы в Украине, который имеет экономические, социальные и культурные последствия.

Из экономических проблем самые значительные – убыточность сельского хозяйства, безработица и падение престижа сельскохозяйственной деятельности. Среднемесячная оплата труда работников сельского хозяйства в 2,7 раза ниже, чем работников промышленной сферы<sup>2</sup>, а фактический уровень безработицы доходит до 18%<sup>3</sup>. Стоит учитывать также повсеместное отсутствие элементарных бытовых условий (канализации, водоснабжения, газификации).

К социальным проблемам относятся низкое качество образования, медицинского обслуживания, транспортной системы, сферы услуг.

Проблемы в культурной сфере проявляются в сокращении количества клубов, библиотек, киноустановок, отсутствии компьютерной техники и образовательных вариантов досуга. Вследствие этого культурные функции принимают на себя различные кафе и бары, что, разумеется, вносит свою лепту в повышение уровня алкоголизации и девиантного поведения молодых людей.

В советской социологии выделялись следующие основные мотивы, побуждающие к миграции<sup>4</sup>: стремление к перемене труда (в малой степени касается молодежи, не имеющей трудового опыта); стремление к продолжению общего и специального образования; стремление к улучшению материальных и культурно-бытовых условий жизни; желание жить в городе; семейные обстоятельства.

Помимо основных мотивов можно выделить и дополнительные, диктуемые современными условиями жизни: желание соответствовать образу успешного человека, пропагандируемого в СМИ; общий уровень миграции молодежи в деревне; личные побуждения и амбиции.

По всей территории Украины распространено убеждение в необходимости высшего образования для получения хорошей работы и обеспеченного будущего. Среди опрошенной мною молодежи 88% заявили о том, что именно учеба стала основным мотивом для переезда в город. При этом стабильно высокая миграционная активность молодых людей приводит к цепной реакции и появлению еще большего количества желающих уехать.

Переезд мигранта в город сопровождается периодом его аккультурации в новой среде. Теоретической базой для данного аспекта моего исследования стала теория канадского психолога Дж. У. Берри<sup>5</sup>. Под аккультурацией ученый подразумевает смену культуры, происходящую в процессе постоянного прямого контакта между двумя различными культурными группами.

Дж. У. Берри выделяет три аккультурационные стратегии мигрантов: *приспособление* (часто под данной стратегией подразумевается адаптация к среде), *реакцию* (когда мигрант пытается умышленно или неумышленно повлиять на среду) и *отказ* (стратегия, предусматривающая сокращение контактов мигрантов с принимающей культурой, может завершаться возвращением приезжих в родную местность)<sup>6</sup>.

Результаты анкетирования и глубинных интервью, проведенных в г. Киеве среди приезжей сельской молодежи, позволяют говорить об однозначном преобладании стратегии приспособления. Более 90% опрошенных заявили о своей полной или частичной адаптации к городу на протяжении первых нескольких месяцев пребывания на новом месте жительства. Однако следует учитывать, что теория аккультурации разрабатывалась для изучения проблемы приживаемости иноэтнических мигрантов, поэтому в ситуации внутренней миграции, когда отсутствуют глубокие культурные различия, противостояние приезжих и принимающего общества может недостаточно четко проявляться.

Стоит обратить внимание на оценку респондентами своих отношений с горожанами. Так, 73,9% опрошенных молодых людей считают, что сельская молодежь отличается от городской. При этом главные различия, по их мнению, проявляются в поведении и манере общения. Выходцев из деревни респонденты могут отличить по характерному произношению (62,4%) и манере одеваться (34,6%). Таким образом, во втором, косвенном, вопросе всплыли еще две особенности горожан: отличная от сельского стиля одежда и произношение. Выходцы из села пытаются влиться в новое общество, о чем свидетельствует их ответ на вопрос касательно изменений, произошедших после переезда. Так, 33% опрошенных написали об изменении своего внешнего вида (стиля одежды, стрижки и т.п.).

Весьма показательным является исследование идентичности мигрантов. «Крестьянами» считают себя 14,7% опрошенных, «больше крестьянами, чем горожанами» – 22%, «горожанами» – 20,5%, «больше горожанами, чем крестьянами» – 30,9%. Заметны сомнения по по-

воду самоидентификации респондентов, а их ответы свидетельствуют о наличии двойной идентичности.

Подтверждают подобную гипотезу и результаты глубинных интервью: «я могу быть и тем, и тем»<sup>7</sup>, «тут я из деревни, а там – из города»<sup>8</sup>, «скорее всего, ни то на 100%, и ни то на 100%. Это какое-то промежуточное ощущение, какое-то зависшее состояние»<sup>9</sup>.

Кроме того, в среде мигрантов наблюдается весьма условное понимание понятия «горожанин». Так, 45,6% опрошенных считают горожанами тех, кто родился в городе, 39,3% – тех, кто прожил в городе более 10 лет. При устных ответах на вопрос «кого Вы считаете горожанами» респонденты давали следующие ответы: «Тот, кто действительно родился в городе, кто период детства и подростковый период провел также в городе»<sup>10</sup>; «горожанин – это тот, у кого хотя бы три поколения – это городские люди, однозначно, три и не менее, тогда человек городской»<sup>11</sup>; «тут такой момент, вот человек, как долго он проживает в городе. Есть такие, которые проживают в городе, а из них это село никогда не выходит»<sup>12</sup>.

Следует также выделить ряд факторов, влияющих на процесс приспособления мигрантов к новой среде. В общих чертах можно обозначить следующие аспекты:

- 1) частота контактов с деревней и участие в сельскохозяйственном производстве;
- 2) общение с горожанами;
- 3) общественная жизнь вне места работы или учебы;
- 4) жилищные условия;
- 5) размер заработной платы;
- 6) досуговые предпочтения.

В первую очередь, успешное вливание в городскую среду зависит от того, насколько тесной остается для мигранта связь с селом. Если молодежь возрастом 16–25 лет приезжает домой «каждые выходные» или «раз в две недели», то мигранты 25–35 лет (те, кто уже длительное время проживает в городе) – раз в месяц или еще реже. Таким образом, не вызывает сомнений, что тенденция к сокращению поездок в село зависит от длительности проживания в городе.

Большое значение для аккультурации имеет круг общения мигрантов. Среди сельской молодежи г. Киева больше половины опрошенных молодых людей указали, что они общаются исключительно с земляками, другими выходцами из села или соседями по комнате. Тесные от-



ношения с горожанами поддерживают только 38,3% мигрантов. Я склонна объяснять ограниченный круг общения респондентов тем, что большинство из них – студенты, живущие в общежитии, а, значит, находятся в определенной среде, как дома, так и во время учебы.

Следует также остановиться на актуальном для мигрантов вопросе – вопросе жилья. Зависимость аккультурации от условий проживания подчеркивают и сами респонденты: «Мне кажется, что самым важным в адаптации к городу, жизни в городе является вопрос жилья (...). Это то, что позволяет почувствовать себя стопроцентным горожанином»<sup>13</sup>.

Обычно после переезда «новый горожанин» проходит три этапа на пути к улучшению жилищных условий. Вначале это общежитие, затем съемная квартира и впоследствии – личное жилье. Подтверждают такую схему и результаты опроса. В возрастной группе 16–25 лет 74,4% молодых людей ответили, что проживают в общежитии (среди 25–35-летних таких 26,4%). При этом если в группе 16–20-летних 13,5 % молодых людей проживает на съемной квартире, то среди 20–25-летних их уже 18,2 %, а среди 25–35-летних – 28,5%. Что же касается личного жилья, то значителен только показатель старшей возрастной группы – 36,9% опрошенных. Разумеется, появление личного жилья зачастую связано с созданием семьи.

Следует учесть, что большинство молодежи мигрирует в возрасте 15–18 лет, а значит, помимо аккультурации переживает еще и заключительный этап социализации. Социализирующей средой становится учебное заведение и общежитие. Последнее выступает также в роли своеобразной буферной зоны между селом и городом, замедляющей адаптацию к городской среде в виду отсутствия горожан в быту и повседневности.

Немаловажна и деятельность, которой мигрант заполняет свое свободное время, ведь досуг является важной частью аккультурации. Городская культура современного мегаполиса может предложить два вида досуговой деятельности: образовательную, связанную с высокой культурой и саморазвитием, и развлекательную, связанную с массовой культурой. Какому из вариантов отдаст предпочтение выходец из села для его успешной аккультурации – значения не имеет, поскольку в любом случае произойдет вхождение в городскую культуру. Важно только, чтобы свое свободное время мигрант проводил вне своего дома, в среде горожан.

Рассмотрев факторы, от которых зависит успешная аккультурация сельской молодежи в городской среде, следует перейти к последней поставленной задаче – определению места сельской молодежи в современной городской культуре. Факт влияния приезжих на культуру принимающего сообщества сомнений не вызывает, я же хочу выяснить, каким именно является данное влияние, и какой культурный пласт несут с собой мигранты.

На первый взгляд, ответ очевиден – сельская молодежь обладает ментальностью традиционного украинского общества: консервативностью, индивидуализмом, патриархальностью и высоким статусом труда. Впрочем, целый ряд исторических событий XX в. также проявились в мировоззрении жителей села: принудительная коллективизация, голодовки, репрессии, война, секуляризация, русификация, экономический кризис сельского хозяйства новейшего времени. Известно, что кризисные состояния всегда сопровождаются деградацией культуры и морально-ценностных ориентаций. Таким образом, мигранты оказываются носителями весьма неоднозначной смеси традиционных ценностей и деградировавшей культуры современного села.

Обнаружение традиционных ценностей сопряжено с соблюдением мигрантами традиционных мировоззренческих норм, которыми продолжают руководствоваться молодые люди после своего переезда в город. Такими нормами являются: повышенное значение мнения окружающих; четкое разделение на «своих» и «чужих», что позволяет относиться с определенной долей враждебности к «чужим», «другим», «не таким»; обязательное создание семьи с последующим рождением ребенка.

В отличие от вышеперечисленных установок, существующих на ментальном уровне, значительно легче заметить сельские бытовые практики в повседневной жизни города. Например, некоторые многоэтажные дома в Киеве до сих пор окружены огородами. Казалось бы, столь малое пространство земли может подходить только для газона или цветника, но хозяйкам удается выращивать там зелень, лук, фасоль, помидоры, огурцы и даже картошку. Подобная ситуация наблюдается и в отношении домашнего скота и птицы. Хрестоматийными стали рассказы горожан о своих соседях, которые держат на балконах коз, кур, гусей и прочую живность.

Еще одно явление, связанное с крестьянским бытом – это «картошка». Каждый горожанин знает, что дважды в год наступает время, ко-

гда все «едут на картошку» в село, к бабушке, на дачу и т.д. Бытует даже шутка, что 1–2 мая это не День солидарности трудящихся, а День освобождения Киева, так как все приезжие в эти выходные дни покидают город, чтобы посадить «второй хлеб». К слову, уборка урожая картошки также связана с государственным праздником – Днем Независимости (24 августа). Пользуясь выходными днями, «новые горожане» проводят их в заботах об огороде.

Следует остановиться еще на одном весьма деликатном аспекте миграции. Опозиция «сельское бескультурье» и «городская культура» присутствует во взглядах, как горожан, так и самих мигрантов. К примеру, вот мнение одного из «новых жителей» Киева: *«Не знаю, я много видел случаев, когда там десять лет живет в городе, ну деревенщина, видно по нем, что он деревенщина. Как он себя ведет, тут никакой культуры поведения в общественных местах, ну вообще вот такое вот»*<sup>14</sup>.

В 2013 г. имел место весьма интересный проект, который вылился в сборник интервью известных деятелей украинской культуры под названием «Жлобология». Авторы, в частности, пытаются дать свою оценку истокам «жлобства», указывая на его сельские корни: «Это, наверно, мировая проблема: крестьяне стали горожанами. Массово. Они деморализовались, стали циничными, потому что не знали, как иначе выжить»<sup>15</sup>; «речь идет о людях, в одинаковой мере не уважающих ни городскую, ни сельскую культуру»<sup>16</sup>.

Подобные высказывания отображают основные мнения, распространенные в среде интеллигенции. Крестьяне, попадая в чужую, враждебную среду, теряют свои лучшие качества, пытаются напористостью и агрессивностью завоевать свое место под солнцем.

Для городской культуры важным последствием миграции сельской молодежи являются изменения в языковой среде, а именно распространение «суржика» (смеси русского и украинского языков). Длительная русификация украинских городов, проводившаяся на протяжении нескольких последних веков, способствовала появлению убеждения, что русский – язык «городских», а значит, язык «культуры». Приезжие, пытаясь подражать «городским», выработали тот вариант языковой смеси, который существует до сих пор в уже независимом государстве, поэтому в понимании образованной части горожан «суржик» и «деревенщина» – понятия неразрывные.

В завершении исследования хотелось бы вспомнить «Капитал разнообразия», монографию известного американского урбаниста Б. Рубла, посвященную нетрадиционным мигрантам Монреаля, Вашингтона и Киева. Ученый считает, что любая группа мигрантов является «капиталом разнообразия» для культуры принимающего сообщества. Довольно сложно предвидеть, в чем именно проявится влияние приезжих, однако, не вызывает сомнений то, что оно может не только обогатить доминирующую культуру, но и переориентировать ее с внутреннего группового доверия на толерантность и открытость к внешним влияниям<sup>17</sup>.

Таким образом, в данной работе было произведено исследование сельской молодежи в социокультурном пространстве современного украинского города на примере г. Киева. В Украине сложилась ситуация повышенной миграционной активности сельской молодежи, что вызвано затяжным кризисом сельскохозяйственной сферы с экономическими, социальными и культурными последствиями.

После переезда в город сельская молодежь переживает период аккультурации, на успешность которой влияют частота контактов с деревней, общение с горожанами, жилищные условия, размер заработной платы, досуговые предпочтения и т.д.

Миграция всегда сопровождается взаимным влиянием приезжих и принимающего общества. В частности, мигранты способствуют сохранению традиционных мировоззренческих взглядов и отдельных бытовых сельских практик даже в условиях города. Однако, иногда выходцы из села воспринимаются как носители «бескультурия», маргиналы, утратившие свои корни, угроза для городского сообщества и «высокой культуры». Впрочем, как и любая другая группа мигрантов, сельская молодежь является для города «капиталом разнообразия», который требует грамотного вложения и использования.

## Примечания

<sup>1</sup> Rural Youth Study, Phase II, Rural Youth Migration: exploring the reality behind the myths / R.A. Malatest & Associates; Canada. Rural Secretariat; Canadian Rural Partnership. Ottawa, 2002. P. 7.

<sup>2</sup> Лаврінченко Н. Соціально-економічні проблеми сільської молоді // Українське суспільство 1994–2005. Динаміка соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги; НАН України Інститут соціології. К., 2005. С. 305.

<sup>3</sup> Там же. С. 308.

- <sup>4</sup> Миграция сельского населения / под. ред. Т.И. Заславской. М., 1970. С. 160.
- <sup>5</sup> *Берри Дж. У.* Аккультурация и психологическая адаптация: обзор проблемы // Развитие личности. 2001. № 3–4. С. 183–193. URL: [http://rl-online.ru/articles/3\\_4-01/198.html](http://rl-online.ru/articles/3_4-01/198.html) (Дата обращения: 07.02.2014)
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> ПМА. Н.Ж., 1975 г.р, родилась в с. Одае Тульчинского р-на Винницкой области. г. Киев, 2011 г.
- <sup>8</sup> ПМА. В.Б., 1989 г.р, родился в с. Капустяное Глушетского р-на Хмельницкой области. г. Киев, 2013 г.
- <sup>9</sup> ПМА. Г.Г., 1980 г.р, родилась в с. Митпынци Гайсинского р-на Винницкой области. г. Киев, 2013 г.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> ПМА. Н.Ж., 1975 г.р, родилась в с. Одае Тульчинского р-на Винницкой области. г. Киев, 2011 г.
- <sup>12</sup> ПМА. И.Б., 1975 г.р., родилась в г. Калиновка Калиновского р-на Винницкой области. г. Киев, 2011 г.
- <sup>13</sup> ПМА. Н.Ж., 1975 г.р, родилась в с. Одае Тульчинского р-на Винницкой области. г. Киев, 2011 г.
- <sup>14</sup> ПМА. А.Л., 1986 г.р., родился в с. Плыскв Погребищенского р-на Винницкой области. г. Киев, 2013 г.
- <sup>15</sup> Жлобологія: мистецько-культурологічний прект / Автор та куратор проекту Антін Мухарський. К.: Наш формат, 2013. С. 81.
- <sup>16</sup> Там же. С. 34.
- <sup>17</sup> *Рубл Б.* Капітал розмаїтості: Транснаціональні мігранти у Монреалі, Вашингтоні та Києві. Київ: Критика, 2007. С. 30.

## **Ксенофобия в российском обществе: современные тенденции и проблемы (на материалах Левада-Центра)**

Проблема ксенофобии всегда присутствует в общественном дискурсе, принимая латентные или явно очерченные формы, способствующие ее актуализации. Такие события, как волнения в Западном Бирюлево<sup>1</sup>, теракты в Волгограде, обострение отношений России со странами Запада и НАТО, сентябрьские выборы в местные органы власти в 2013 г., где в рамках предвыборных кампаний кандидатами активно использовалась антимигрантская риторика<sup>2</sup>, обозначили новый период, который характеризуется нарастанием среди россиян неприятия «чужих», что демонстрируют результаты социологических исследований. Значимость данной темы практически в самом начале своего Послания Федеральному Собранию 12 декабря 2013 года обозначил Президент РФ В.В. Путин, подчеркнув, что проблема межэтнических отношений «требуется откровенного разговора в обществе» и что «вместе мы должны справиться с этим вызовом»<sup>3</sup>.

Однако ответы респондентов, полученные в ходе опроса, проведенного Левада-Центром<sup>4</sup>, показывают, что среди россиян в данный момент преобладает пассивная установка ограждения от приезжих, воспринимаемых скорее в качестве угрозы. Изоляционизм как один из векторов государственной политики поддерживается большинством – 78% опрошенных высказались за ограничение притока приезжих, за интеграцию и использование «других» на благо России – 14%. Одинадцать лет назад значимой разницы между этими двумя полярными мнениями не было: 45% выступали за ограничение, 44% выступали против барьеров для приезжающих. Но с тех пор динамика носит выражено запретительный характер. По отношению к нелегальным иммигрантам из стран «Ближнего Зарубежья» респонденты придерживаются сходных установок – 73% считают, что иммигрантов нужно выдворять за пределы России, и только 15% рассматривают вариант их легализации, оказания помощи в получении работы и ассимиляции.

Уход от модели интеграции и ассимиляции иммигрантов в общественном сознании россиян демонстрирует одобрение двумя третями опрошенных (66%) лозунга «Россия для русских», что является самым

высоким показателем за все годы социологических замеров Левада-Центра, начиная с 2002 г. Вместе с тем в целом отмечается солидаризация представителей различных социальных групп по этому вопросу. Идея поддерживается как молодежью, так и взрослым населением, людьми с высшим образованием и образованием ниже среднего, бедными и богатыми. Максимальный показатель одобрения исходит от жителей Москвы (80%), где традиционно проблема межнационального и межконфессионального взаимодействия стоит особенно остро.

Коррелирующий с ним лозунг «Хватит кормить Кавказ» поддерживают 71% россиян, что является не только самым высоким показателем за все годы измерений, но и характеризуется быстрыми темпами роста его сторонников. Если в мае 2013 г. лозунг поддерживали 55%, то в октябре 2013 г. уже 71% респондентов. Объяснением столь резкого подъема могут выступать локальные события (выборы, теракты, конфликты на бытовой почве, преподносящиеся СМИ как межнациональная рознь) и более глобальные тенденции, среди которых – усиливающееся чувство неуверенности и коррумпированность власти, не отвечающей ожиданиям населения<sup>5</sup>.

Именно «выходцы с Кавказа» (в данном случае используется собирательное определение различных этнических групп, населяющих Кавказ, поскольку для большей части россиян разграничение народов, проживающих в этом регионе, вызывает затруднение) аккумулируют основные антипатии у респондентов, половина из которых (54%) выступает за ограничение их проживания на территории России. Также в качестве «соседей» россияне меньше всего хотят видеть китайцев (45%) и выходцев из бывших среднеазиатских республик (45%). Лишь 11% опрошенных выступают против введения ограничений для проживания какой-либо нации в России (в 2004 г. таких было на 10 процентных пунктов больше), 8% – затруднились ответить. Отсюда следует, что сегодня около 80% россиян подвержены ксенофобским настроениям.

Антипатии по отношению к выходцам из южных республик складываются из целого комплекса чувств с ярко выраженной негативной компонентой. На вопрос о том, какие чувства испытывают респонденты к выходцам из южных республик, проживающим в вашем городе, районе, треть россиян (30%) назвала неприязнь, 25% – раздражение, 6% – страх. Вместе с тем 39% отметили свою индифферентность, хотя за последние десять лет безразличных стало меньше. Позитивные

установки (уважение и симпатию) продемонстрировали только 6% россиян.

Нарастание ресентиментной составляющей наблюдается и на более широком уровне. В качестве основных чувств, которые окрепли у окружающих за последние годы, по мнению россиян<sup>6</sup>, лидируют агрессия, ожесточение, страх, обида, отчаяние и зависть (40%). Несомненно, собственное бессилие легче всего компенсировать враждебностью по отношению к «чужакам», поскольку дихотомия «мы–они» изначально заложена в основу коллективной идентичности и при каждом удобном случае может использоваться для поиска врагов, как правило мнимых, которые являются причиной, удачно объясняющей все собственные неудачи и беды. В октябре 2013 г. враждебность к людям других национальностей испытывали «очень часто» и «довольно часто» 20% россиян, 76% – «редко» и «никогда».

Показательно, что в ноябре 2013 г. 78% россиян считали, что у России есть враги<sup>7</sup> (табл. 1).

Таблица 1

**Как Вы считаете, есть ли у сегодняшней России враги? (в %)**

	1999 <sup>8</sup>	2003	2008	2009	2011	2012	2013
Да	65	78	68	69	70	63	78
Нет	14	9	14	18	19	18	13
Затруднились ответить	22	14	18	13	11	19	9

Похожий подъем наблюдался в 2003 г., спровоцированный рядом причин, в том числе событиями в Грузии и вторжением войск НАТО в Ирак, что, вероятно, приносило в сознание россиян ощущение внешней угрозы. Сегодняшние реалии также насыщены многочисленными поводами (ситуация в Сирии, «Евромайдан»<sup>9</sup>, теракты, разоблачения Эдварда Сноудена), в той или иной мере способствующими нарастанию чувства тревоги и опасности среди населения России, «подпитываемые» СМИ.

Ксенофобия в российском социуме носит двойственный характер. С одной стороны, есть внешние враги, олицетворяющие в первую очередь все американское, западное и мешающие идти России по ее «особому пути» (в сентябре 2013 г. Левада-Центром отмечался очеред-



ной подъем антиамериканизма среди жителей России<sup>10</sup>). С другой – внутренние обидчики, состоящие в первую очередь из меньшинств<sup>11</sup> и мигрантов, нарастание негатива к которым хорошо прослеживается на социологических данных<sup>12</sup>, демонстрирующих отношение россиян к так называемому «Русскому маршу» (табл. 2).

Таблица 2

**Как Вы относитесь к идее проведения «Русских маршей»? (в %)**

	дек. 2010	окт. 2011	окт. 2013
Определенно положительно	8	7	11
Скорее положительно	20	19	29
Скорее отрицательно	24	20	19
Определенно отрицательно	12	10	7
Затруднились ответить	36	45	35

За три года общественное мнение о данных шествиях и митингах изменило характер с осуждающего на одобряющий. Если в 2010 г. только 28% опрошенных положительно относились к маршу, а 36% его не одобряли, то в октябре 2013 г. уже 40% россиян положительно отнеслись к идее проведения «Русских маршей», отрицательно – менее трети опрошенных (26%). При этом необходимо учитывать тот факт, что мероприятия, организуемые в рамках марша, не транслируются федеральными каналами, что сводит к минимуму, в данном случае, воздействие со стороны СМИ на общественное сознание. Вероятно, основная мобилизация сторонников и участников маршей происходит за счет социальных сетей и блогов, так как «именно в интернете борцы за права русских координируются для организации народных сходов»<sup>13</sup>.

В рамках этих маршей акцентируется внимание на многих «болезнях» российского общества – коррупции, преступности, ущемлении прав человека и гражданина, низком уровне жизни, однако особенно ярко звучит антимигрантская тема, превращающаяся в настоящую мигрантофобию и этнофобию. «Россия для Русских», «Сегодня – мигранты, завтра – оккупанты», «За каждый рубль, сэкономленный Вами на дешевом труде мигрантов, тройне заплатят Ваши дети», «Сегодня мечеть – завтра джихад» и другие лозунги<sup>14</sup>, воспроизводящиеся на маршах и в интернет-среде, разделяются полностью или частично те-

перь не только маргинальной молодежью, но и взрослыми, образованными людьми (табл. 3).

Таблица 3

**Как Вы относитесь к идее проведения «Русских маршей»? (в %)**  
Октябрь 2013 г.

	Возраст				Образование				
	18-24	25-39	40-54	55 лет и старше	высшее	среднее проф.	среднее обшее	ниже среднего	
Определенно положительно	11	13	9	12	10	15	6	11	
Скорее положительно	27	28	30	29	30	29	24	29	
Скорее отрицательно	19	21	19	18	17	20	25	15	
Определенно отрицательно	6	5	9	7	7	5	12	6	
Затруднились ответить	38	35	32	35	36	31	33	39	

Сегодня социальные медиа стали мощным инструментом распространения ксенофобии. Пользователи создают ксенофобский контент (видеоролики, аудиозаписи, иллюстрации с оскорбляющим содержанием), к которому имеет доступ любой человек, зарегистрировавшийся в социальной сети. На сайте информационно-аналитического центра «Сова»<sup>15</sup> регулярно публикуются новости о судебных разбирательствах и приговорах пользователям, размещающим в социальных сетях файлы, содержащие публичные призывы к осуществлению экстремистской деятельности, расистскую пропаганду, а также информация о пополнении Федерального списка экстремистских материалов, в том числе интернет-контентом. При отмечающемся росте российского сегмента пользователей сети Интернет<sup>16</sup> данная тенденция вызывает тревогу.

Хорошо, если питание неприязни и других негативных чувств к «чужим» ограничивается только распространением ксенофобских материалов и циркуляцией языка вражды в Интернете и СМИ, не переходя в плоскость реальных дел с применением насилия. Однако, согласно данным октябрьского всероссийского исследования Левада-Центра, две трети россиян (62%) не исключают возможности массовых кровопролитных столкновений на национальной почве в настоящее время в

России. Лишь треть респондентов (29 %) отрицают вероятность таких событий (табл. 4).

Таблица 4

**Возможны ли в настоящее время в России массовые  
кровапролитные столкновения на национальной почве? (в %)**

	июль 2002	ноябрь 2009	ноябрь 2011	ноябрь 2012	октябрь 2013
Определенно да	12	3	11	11	17
Скорее да	37	20	28	32	45
Скорее нет	30	39	39	36	24
Определенно нет	12	25	11	11	5
Затрудняюсь ответить	10	12	11	10	9

Примечательно, что многие темы, события и вопросы, поднимавшиеся и задававшиеся Левада-Центром в 2013 г. вызывали затруднения при оценивании у населения. Взаимодействие власти и общества, амнистия, принимаемые законы, затрагивавшие различные сферы жизнедеятельности, и другие не менее важные для благополучного и спокойного существования россиян социальные факты остались без единого, серьезного и понятного с социологической точки зрения отклика, позволившего бы в том или ином ключе интерпретировать настроения российского общества. Вместе с тем проблемы, касающиеся межнациональных и межконфессиональных отношений, миграции и мигрантов, вызывали у россиян в этом году определенную реакцию с выраженно ксенофобским уклоном, подтверждавшимся реальными событиями.

Невозможно объяснить нарастание неприязни к «другим», достигшей в этом году максимума за последние одиннадцать лет, одной причиной, решение которой понизит градус напряженности. В данном случае показательны ответы россиян<sup>17</sup> по поводу причин массовых волнений и беспорядков в московском районе Бирюлево. Кроме убийства как очевидной причины, используемой в развитии последующих событий для разжигания межнациональной розни, значительную часть ответов респондентов занимают социально-политические и социально-экономические проблемы, которые являются в той или иной степени предпосылками массовой демонизации мигрантов и «чужаков». Росси-

ян тревожат коррумпированность правоохранительных органов и местных властей, сложная криминогенная обстановка в районе, социальная несправедливость и незащищенность простых людей, слабость, недееспособность власти, бедность и необустроенность.

При собственной пассивности и ожидании разрешения этого узла проблем со стороны государства (Левада-Центр не раз фиксировал приверженность большей части россиян патерналистской модели взаимоотношений граждан с государством<sup>18</sup>) любой повод, особенно этнически окрашенный, может спровоцировать выплеск недовольства с весьма непредсказуемыми последствиями. Катализатором могут выступать видные общественно-политические деятели и недобросовестные представители средств массовой информации, преподносящие отдельные регионы и народы как «корень всех зол», отвлекая внимание от реальных проблем.

Отсутствие позитивных начал солидаризации россиян (поиск фундаментальной национальной идеи не прекращается до сих пор, прерываясь на воспитание патриотических чувств и масштабные спортивные мероприятия) приводит к тому, что мобилизационными инструментами становятся «негативная идентичность»<sup>19</sup> и «новая солидарность»<sup>20</sup>. Они базируются на поиске объектов ксенофобии и «расковыривании» старых болячек: этнических обид, выстраивания иерархии приоритетов национального большинства и меньшинств, взаимоотношений с «соседями».

Итак, игнорировать рост ксенофобских настроений в российском обществе становится невозможно. Страшнее не замечать, что истинные причины ненависти к «чужим» состоят не столько в чрезмерном количестве нелегальных мигрантов, процветающей, согласно СМИ и мнению ряда политиков, этнической преступности и размывании культурного кода русских, сколько в неэффективной работе социальных институтов (полиция, судебная система, властные структуры), порождающей кризис доверия в обществе, нарастание агрессии, депрессии, апатии и страха среди населения.

Когда обвинения и ненависть к «чужакам» превращаются в норму (в ряде случаев законодательную), разделяемую и одобряемую не только на низовом уровне, но и властными элитами, добавляющими себе этим популярности, общество помещает себя в клетку, к которой «других» не хочет подпускать и само из нее не выходит, предпочитая «лаять» из-за железных оков, собственноручно конструируемых.

Таким образом, в настоящее время доля россиян, настроенных толерантно по отношению к мигрантам и представителям других национальностей, составляет менее 20%. Большая часть жителей России подвержена ксенофобским настроениям, которые нарастают на фоне неудовлетворенности работой социальных институтов и неразвитости гражданского самосознания. В сложившихся условиях точечные меры (создание лагерей для нелегальных мигрантов, рейдов на рынках и прочих мероприятий, устраняющих следствие проблемы, а не причину) вряд ли будут способствовать «выздоровлению» общества. Вероятно, для этого потребуются серьезные трансформации институциональной структуры российского социума, а главное – переход россиян от пассивного восприятия ситуации и будущего к активному гражданскому участию в жизни страны, создание условий для которого должно стать первоочередной задачей.

## Примечания

- <sup>1</sup> Убийство жителя московского района Бирюлево Западное Егора Щербакова выходцем с Северного Кавказа 10 октября 2013 г., что послужило поводом к беспорядкам с антимигрантской и националистической риторикой.
- <sup>2</sup> Кичанова В. Кандидаты в мэры Москвы: кто главный националист? URL: [http://slon.ru/russia/kto\\_zdes\\_glavnyy\\_natsionalist-975987.xhtml](http://slon.ru/russia/kto_zdes_glavnyy_natsionalist-975987.xhtml) (Дата обращения: 05.12.2013).
- <sup>3</sup> Текст Послания Путина В.В. Федеральному Собранию на официальном сайте Президента России. URL: <http://www.kremlin.ru/news/19825> (Дата обращения: 05.12.2013).
- <sup>4</sup> Россияне о миграции и межнациональной напряженности. URL: <http://www.levada.ru/05-11-2013/rossiyane-o-migratsii-i-mezhnatsionalnoi-napryazhennosti> (Дата обращения: 06.12.2013).
- <sup>5</sup> Гудков Л.Д. «Россия для русских»? Уже не стыдно. URL: <http://www.svoboda.org/content/transcript/25172654.html> (Дата обращения: 15.12.2013).
- <sup>6</sup> Социальное самочувствие россиян. URL: <http://www.levada.ru/11-12-2013/sotsialnoe-samochuvstvie-rossiyan> (Дата обращения: 11.12.2013).
- <sup>7</sup> Россияне о врагах. URL: <http://www.levada.ru/26-11-2013/rossiyane-o-vragakh> (Дата обращения: 05.12.2013).
- <sup>8</sup> Сумма процентов может отклоняться от 100 % на  $\pm 2$  % в результате ошибок округления.
- <sup>9</sup> Подробнее см.: Паниотто В.И. Украина. Евромайдан // Вестник общественного мнения. 2013. № 3–4 (116).
- <sup>10</sup> Россияне об отношении к другим странам. URL: <http://www.levada.ru/11-10-2013/rossiyane-ob-otnoshenii-k-drugim-stranam> (Дата обращения: 05.12.2013).

- <sup>11</sup> Общественное мнение о гомосексуалистах. URL: <http://www.levada.ru/17-05-2013/obshchestvennoe-mnenie-o-gomoseksualistakh> (Дата обращения: 05.12.2013).
- <sup>12</sup> Россияне о «Русском марше». URL: <http://www.levada.ru/01-11-2013/rossiyane-o-russkom-marshe> (Дата обращения: 07.12.2013).
- <sup>13</sup> Мельников С. Рваный марш // Огонек. 2013. № 43 (5299).
- <sup>14</sup> Подробнее см. в официальном сообществе «Русского марша 2013» в «ВКонтакте». URL: <http://vk.com/rumarsh> (Дата обращения: 25.12.2013).
- <sup>15</sup> Расизм и ксенофобия в России. Итоги ноября 2013. URL: <http://www.sova-center.ru/racism-xenophobia/publications/2013/12/d28541/> (Дата обращения: 07.12.2013).
- <sup>16</sup> Интернет в России: динамика проникновения. Осень 2013. URL: <http://fom.ru/SMI-i-internet/11288> (Дата обращения: 07.12.2013).
- <sup>17</sup> События в Западном Бирюлево в представлениях россиян. URL: <http://www.levada.ru/05-11-2013/sobytiya-v-v-zapadnom-biryulevo-v-predstavleniyakh-rossiyan> (Дата обращения: 05.12.2013).
- <sup>18</sup> Интересы власти и общества в представлениях россиян. URL: <http://www.levada.ru/28-01-2014/interesy-vlasti-i-obshchestva-v-predstavleniyakh-rossiyan> (Дата обращения: 05.12.2013).
- <sup>19</sup> Гудков Л.Д. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М.: Новое литературное обозрение, «ВЦИОМ-А», 2004.
- <sup>20</sup> Мукомель В.И. Ксенофобия как основа солидарности // Вестник общественного мнения. 2013. № 3–4 (116).

## **Аспекты восприятия межэтнического конфликта осени 2013 года жителями Бирюлева**

Массовые беспорядки как форма протеста значительно участились в современном мире. В основном протестные движения последних лет, различные по форме и причинам, затрагивали именно города. Поэтому анализ явления массового протеста представляется актуальным для изучения городской среды. Предметом настоящего исследования являются события одного из районов Москвы – Бирюлево Западное, в котором конфликты приобрели этническую окраску. Поскольку эти резонансные события уже стали объектом пристального внимания как журналистов, так и экспертов, данное сообщение не претендует на полное и окончательное объяснение всех аспектов проблемы, но цель данного исследования в большей степени этнографична – выявить наиболее характерные для москвичей и жителей самого района Бирюлево представления о событиях, их причинах и самой этнической составляющей данной ситуации. Среди задач исследования важно отметить поиск ответа на вопрос, имеет ли место особое отношение к людям иной религии и может ли религиозный вопрос быть одной из причин противоречий на межнациональной почве в Москве сегодняшнего дня.

Определение «массовых беспорядков» неоднозначно. Такой термин присутствует в ст. 212 УК РФ<sup>1</sup>, где, как и в Большом юридическом словаре, это явление характеризуется как преступление против общественной безопасности. В Энциклопедии юриста – это «действия большого скопления людей, которые сопровождаются насилием, погромами, а также вооруженным сопротивлением представителям власти»<sup>2</sup>. Но такая форма выражения общественного недовольства, как митинг характеризуется следующим образом: «массовое присутствие граждан в определенном месте для публичного выражения общественного мнения по поводу актуальных проблем преимущественно общественно-политического характера»<sup>3</sup>. Такие действия разрешены согласно статье 31 Конституции России<sup>4</sup>. Понятно желание жителей города показать свое отношение к определенной проблеме, но все же остается неясным, где граница между митингом и бунтом в сознании

людей, уже вышедших на улицы, и почему, зная о мерах наказания и борясь за законность, митингующие переходят к запрещенным действиям.

Среди проведенных и опубликованных социологических опросов стоит обратить внимание на Автономную некоммерческую организацию Аналитический Центр Юрия Левады (АНО Левада-Центр), который проводит собственные и заказные социологические и маркетинговые исследования, являясь одной из крупнейших российских организаций в своей области. Согласно данным общероссийского октябрьского опроса 2013 г., который был проведен Левада-Центром (после погромов в Бирюлево), у жителей г. Москвы ксенофобские настроения проявляются особенно ярко<sup>5</sup>.

«Общероссийский октябрьский опрос 2013 г., который был проведен через две недели после событий в Бирюлево, показал, что именно у москвичей по сравнению с остальными группами населения ксенофобские и антиимигрантские лозунги находили наибольшую поддержку».

По данным Левада-Центра, 66% населения поддерживало лозунг «Россия – для русских» (по сравнению с 41% респондентов в 2011 г.). Лозунг «Хватит кормить Кавказ!» поддерживают 71% россиян (рост с 62% в 2012 г.). Специалисты Центра отмечают, что серьезный рост негативных оценок за последние три-четыре года произошел в отношении выходцев из Средней Азии. 69% респондентов в июле 2013 г. считали чрезмерным пребывание мигрантов в их регионе. Особенно важно отметить, что 63% высказались за ограничение приезда в свой город выходцев из других регионов Российской Федерации. Среди способов ограничения пребывания мигрантов в регионах самым популярным оказался визовый режим (со странами Средней Азии), а депортацию приезжих за пределы страны поддерживают 73% российских граждан, за легализацию мигрантов высказались лишь 15% опрошенных. Основными представлениями коренных жителей в отношении приезжих, согласно опубликованным данным Центра, являются: «убеждение, что они “увеличивают преступность”» (с этим в октябре 2012 г. были согласны 78%, не согласны 17%), «отбирают у россиян рабочие места» (67% и 18% соответственно), «разрушают российскую культуру» (46% и 28%), 42% россиян считают одной из главных причин беспорядков в Бирюлево «вызывающее поведение» самих мигрантов. Треть населения (34%) вообще склонна винить «нерусских» «во многих бедах нашей страны»<sup>6</sup>.



Портал BFM.ru опубликовал результаты опроса, проводимого 25–28 октября 2013 г. среди 1603 человек в возрасте 18 лет и старше в 45 регионах страны с целью выяснить причины беспорядков в Бирюлево после убийства Егора Щербакова. По данным портала, «о причинах массового выплеска недовольства в Бирюлево 43% россиян заявили о корумпированности местных властей, 41% указали на вызывающее поведение мигрантов, 30% увидели причины в страхах и неприязни по отношению к мигрантам, 27% объяснили всплеск народного недовольства криминогенной ситуацией в районе, 23% заявили о социальной незащищенности простых людей. Реже называли слабость и недееспособность власти (16%), бедность и необустроенность района (11%)».

Народные выступления, по свидетельствам респондентов исследователей BFM.ru, могли быть кем-то спровоцированы – «21% опрошенных считали, что они были спровоцированы националистами, 20% – развивались при попустительстве полиции, 10% – уверены, что на поведение людей повлияли все эти факторы»<sup>7</sup>. 43% россиян уверены, что выступления в Бирюлево возникли и развивались стихийно.

Исследовательский центр портала Superjob.ru проводил опрос 13–14 октября 2013 г. среди экономически активного населения Москвы старше 18 лет. Размер выборки: 1600 респондентов. Опрос был посвящен теме «Поддерживаете ли вы требования и методы борьбы жителей Бирюлево?».

По опубликованным результатам, эти требования нашли поддержку у 81% москвичей. Методы силовой борьбы одобряют 41%. Тем не менее, 40% опрошенных, согласных с требованиями бирюлевцев, отрицают столь радикальные методы. Приводятся многочисленные комментарии респондентов, такие, как: «Столкновения – это не выход, но по-другому нас никто не будет слышать»; «Другими методами до власти не достучаться»<sup>8</sup>.

Следует подчеркнуть, что указанные опросы проводились непосредственно после массовых беспорядков, то есть конфликт был еще в стадии эскалации.

Поскольку представлялось важным оценить обстановку уже после указанных событий, было проведено исследование мнений жителей Москвы и конкретно района Бирюлево, в ходе которого были использованы такие методы, как наблюдение, личная беседа (12 респондентов), анкетирование (42 респондента), интервьюирование для получения экспертной оценки (интервью с д.и.н. М.Г. Котовской).

Некоторые элементы, о которых стоит упомянуть при характеристике Бирюлево, могут сами по себе привести к мысли об обусловленности сложной ситуации в районе. Как в результате личного наблюдения, так и по данным М.Г. Котовской, которая состояла в рабочей группе от Общественной палаты РФ и непосредственно беседовала с жителями района, удалось выявить некоторые черты изучаемой территории. При общей характеристике необходимо отметить ее отдаленность от центра Москвы. Само Бирюлево – это бывший поселок при железнодорожной станции «Бирюлево-Товарная», к югу от столицы. Включен в состав Москвы в 1960 г. Сейчас здесь расположены московские районы «Бирюлево Восточное» и «Бирюлево Западное». Площадь Бирюлева Западного 85064 км<sup>2</sup>, население 89693 чел. (на 2010 г.), плотность населения 10544,2 чел./км<sup>2</sup> (на 2010 г.) Среди информантов присутствовало много людей без определенного рода деятельности, иначе говоря, безработных. Отметим, что речь идет о молодых людях в возрасте примерно от 16 до 30 лет, что говорит о большом количестве социально неустроенных жителей рассматриваемого района. Жители, которые были приглашены для беседы с представителями ОП РФ, жаловались на преступность, наркоманию, алкоголизм, особенно среди молодых<sup>9</sup>. Постоянно звучали жалобы, что центральная власть *«бросила жителей Бирюлева на произвол судьбы»*, что проблемы никак не решаются, все указывает на высокую степень недоверия к власти. Важен сам факт того, что заявления и обращения поступали главным образом именно в Общественную Палату, поскольку этот орган в сознании людей представляется несколько отделенным от самой власти, а значит, ему можно больше доверять. Стоит привести и наиболее яркие высказывания жителей Бирюлева: *«Здесь узкие возможности»*; *«У нас нет перспектив, нас бросили»*; *«Мы живём в гетто»*.

Транспортные проблемы также усиливают отчужденность жителей района от остальной Москвы. Согласно Генплану Москвы до 2025 г., вступившему в силу 13 июня 2010 г., строительство метро в районе Бирюлево Западное запланировано. Данное строительство метро не отнесено Генпланом к «первоочередным мероприятиям по строительству линейных и иных объектов скоростного внеуличного транспорта», поэтому велика вероятность начала строительства метро в Бирюлеве Западном лишь после 2020 г., ближе к концу действия этого Генплана Москвы. Из-за отсутствия метро, железнодорожный транспорт занимает ведущее место. Жителей Бирюлева в центр Москвы, на Павелецкий

вокзал, доставляют электропоезда моторвагонного депо Домодедово. Наблюдается «замкнутость» территории. Среди настроений жителей наблюдается «отстраненность» от проблем самой Москвы, ее центра.

Среди населения проходит четкое разграничение между «бирюлевцами» и приезжими «вообще». Приезжих коренные жители Бирюлева все чаще представляют в виде чего-то общего, не делая различий между выходцами с Кавказа и из Средней Азии. Встречаются заявления, что Кавказ не может быть частью России и что кавказцам нужно особое разрешение для того, чтобы находиться в России. Особенно интересно отметить тот факт, что среди многих этнических групп сами бирюлевцы выделяют дагестанцев. М.Г. Котовская указывает, что в некоем «собирательном образе дагестанца» они соединяют всех приезжих с Кавказа. Ярко проявляется кавказофобия (она проявляется больше, чем боязнь выходцев из Азии). Причем жители самой Москвы при ответе на вопрос о мигрантах в Москве (кого они могут выделить в качестве таковых) чаще называют и китайцев, и приезжих из Средней Азии, и чеченцев, и армян, и даже белорусов, итальянцев, немцев и т.д.

С этнической обстановкой действительно связано много кризисных моментов, таких как образование своего рода анклавов на окраинах района, невозможность адаптации мигрантов, незнание детьми мигрантов русского языка, что вызывает проблемы с получением образования и т.д. Среди таких конфликтных ситуаций стоит выделить легализацию мигрантов через браки. Несмотря на общее неодобрительное отношение коренного населения к приезжим, иногда случаются фиктивные либо реальные смешанные браки, которые также могут стать объектом всеобщего негодования. Такие пары становятся изгоями в обществе. Ярко проявляются проблемы в образовании. Присутствует борьба за право обучаться в престижных школах. В обычных классах (и даже в группах детских садов, где и воспитатели могут плохо говорить по-русски) присутствие детей мигрантов, не знающих русский язык, влечет за собой общее отставание всех детей данной группы. Эта ситуация ведет к недовольству родителей и конфликтам в детской среде, озлобленности отстающих, потребности самоутверждаться другими способами. В будущем это создает замкнутые, агрессивные настроенные подростковые группы, как со стороны коренных жителей, так и со стороны мигрантов, причем эти подростки не общаются между собой, не происходит интеграции даже на самых ранних этапах разви-

тия. Жители Бирюлева также указывают, что присутствие мигрантов влияет и на здравоохранение в районе<sup>10</sup>.

В ответ на события октября 2013 года был разработан проект создания народных дружин для патрулирования потенциально опасных районов. Положительная сторона этого проекта выражается в том, что возможным представляется преодоление коррупции в силовых структурах. Но есть и отрицательный момент: дружины будут набираться из самих жителей районов, в т.ч. из Бирюлево, а они могут являться представителями одной из конфликтующих сторон, изначально агрессивно настроенными.

Главной целью опроса, проводимого в Бирюлеве Западном в ноябре 2013 г., стало выявление характерных представлений жителей об обстановке в районе (о безопасности проживания и социальных условиях). Опросный лист разрабатывался с учетом работы О.В. Поповой<sup>11</sup>. Кроме того, планировалось выявить образы «своих» и «чужих», зафиксировать отношение к мигрантам и применяемые к ним описательные категории, выяснить уровень социальной дистанции. В качестве открытых вопросов респондентам предлагалось высказать мнение о готовности участвовать в политике и в мероприятиях по улучшению ситуации в районе, об отношении к массовым выступлениям для выражения гражданской позиции, отношении к силовым методам борьбы.

Ниже представлены общие результаты (среди всех опрошенных, не только из изучаемого района, в %).

### Уровень тревожности

Представители другой нации (в т.ч. мигранты)

Тревожат	61,1%
Не тревожат	36,1%
Нет ответа	2,8%

Выходцы из других регионов России

Тревожат	30,6%
Не тревожат	66,7%

На этом вопросе иногда приходилось уточнять, что Кавказ – это регион России.

#### Люди другого вероисповедания

Тревожат	41,7%
Не тревожат	50,0%

#### Опасность этнических конфликтов

Конфликты очень опасны	61,1%
Скорее опасны	27,8%
Совсем не опасны	2,8%
Затрудняюсь ответить	8,3%

Является ли сложная ситуация с приезжими главной причиной волнений в Бирюлеве и иных районах Москвы?

Да, является	66,7 % (28 из 42)
Одна из причин	14,2% (6 из 42)
Нет	11,9% (5 из 42)
Не уверен в ответе	7,2% (3 из 42)

На тот же вопрос все респонденты из Бирюлева ответили «да». Имели место варианты ответов: «В Бирюлеве – да», «Безусловно», «Все проблемы от нерусских».

Тем не менее, статистически опрос показывает более сдержанные оценки ситуации по сравнению с опросом, проведенным Левада-Центром сразу после эскалации конфликта.

Уровень социальной дистанции коренных бирюлевцев установлен как высокий, по классификации Л.Г. Почебут он свидетельствует о стремлении целиком обособиться от другого, поддерживать только формальные контакты с представителями иной социальной группы<sup>12</sup>.

По итогам исследования представлений жителей московского района Бирюлево о социальной обстановке после событий конфликта в октябре 2013 г. выяснено, что в Бирюлеве имеет место комплексный кризис, обусловленный причинами разного рода. Отношение жителей к

событиям с течением времени несколько меняется (на более сдержанные оценки). Выявлено недоверие к власти и нетерпимость к приезжим вообще, а не только к представителям иной этнической группы.

Мнения об обстановке в районе (безопасность и социальные условия) указывают на высокий уровень преступности. Важно отметить, что район оторван от центра, по мнению некоторых респондентов, единственный действенный способ убедить власти в необходимости преобразований – это массовые выступления с применением силовых методов.

К чужим относят не только мигрантов, но и жителей центра Москвы. В образе «мигранта-чужака» важной составляющей является его поведение («не уважает наши традиции», «не хочет соблюдать законы», «навязывает свои порядки», «проявляет сексуальную активность»).

Респонденты высказывали готовность участвовать в политике и в мероприятиях по улучшению ситуации в районе, они готовы участвовать и в мирных мероприятиях, и, что наиболее интересно, склонны к сотрудничеству и интеграции представители национальных ассоциаций.

В анонимном опросе имелось следующее заявление: «в массовых мероприятиях участвовали и будем еще, это эффективно».

Примечательно то, что даже «первичный срез» данных опроса небольшого числа респондентов позволяет выявить те же характерные аспекты представлений жителей, которые проследили и ведущие специалисты, члены рабочей группы Общественной Палаты. В целом конфликт эксперты оценивают как нерешенный.

## Примечания

<sup>1</sup> УК РФ Статья 212. Массовые беспорядки:

1. Организация массовых беспорядков, сопровождавшихся насилием, погромами, поджогами, уничтожением имущества, применением огнестрельного оружия, взрывчатых веществ или взрывных устройств, а также оказанием вооруженного сопротивления представителю власти, – наказывается лишением свободы на срок от четырех до десяти лет.
2. Участие в массовых беспорядках, предусмотренных частью первой настоящей статьи, – наказывается лишением свободы на срок от трех до восьми лет.
3. Призывы к массовым беспорядкам (...) – наказываются ограничением свободы на срок до двух лет, либо принудительными работами на срок до двух лет, либо лишением свободы на тот же срок.

- <sup>2</sup> Сухарев А.Я., Крутских В.Е., Сухарева А.Я. Большой юридический словарь. М.: Инфра-М, 2003.
- <sup>3</sup> Федеральный закон от 19 июня 2004 г. № 54-ФЗ «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях».
- <sup>4</sup> «Граждане Российской Федерации имеют право собираться мирно, без оружия, проводить собрания, митинги и демонстрации, шествия и пикетирование». Конституция Российской Федерации от 25 декабря 1993 года, с изменениями от 30 декабря 2008 года.
- <sup>5</sup> Интервью на пороховой бочке. Сайт Levada.ru. 1 декабря 2013 г. URL: <http://www.levada.ru/02-12-2013/intervyu-na-porokhovo-bochke> (Дата обращения: 02.12.2013).
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Опрос: причина Беспорядков в Бирюлево – убийство Щербакова. Сайт Vfm.ru. 5 ноября 2013 г. URL: <http://www.bfm.ru/news/235314> (Дата обращения: 22.11.2013).
- <sup>8</sup> 81% москвичей поддерживают требования жителей Бирюлево, – опрос. Сайт Amic.ru. 14 октября 2013 г. URL: <http://www.amic.ru/news/238272> (Дата обращения: 22.11.2013).
- <sup>9</sup> Интервью с д.и.н. М.Г. Котовской.
- <sup>10</sup> Материалы Круглого стола «Государственная национальная политика: зарубежные модели и отечественные реалии». 28 ноября 2013 г.
- <sup>11</sup> Попова О.В. Культурная столица России: мигранты как чужие. Гражданские инициативы в сфере этнической политики. М., 2013.
- <sup>12</sup> Почебут Л.Г. Взаимопонимание культур. Методология и методы этнической и кросскультурной психологии. Психология межэтнической толерантности. СПб.: СПбГУ, 2005.

## **Миграционный опыт в личной истории: нижегородцы в первом поколении**

В Советском Союзе внутренняя миграция была неотъемлемой частью государственной политики: вопросам организованного (зачастую – принудительного) переселения граждан страны уделялось внимание на самом высоком уровне. Миграционная политика, включавшая в себя обеспечение трудовыми кадрами индустриальных гигантов, «комсомольскихстроек» и заселение Дальнего Востока, была неотъемлемой частью общегосударственной стратегии.

Сегодня россияне перемещаются по стране в 2,5 раза меньше, чем это было в Советском Союзе. Россия отличается достаточно низкой внутренней мобильностью населения (по данным переписи населения 2010 г., 97% жителей РФ живут в месте рождения и не перемещались в пределах своей страны), тем не менее, несколько миллионов людей ежегодно оставляет свою малую родину в поисках лучшей жизни.

Вектор внутренней миграции в последние двадцать лет неизменен – из села в город, из провинции в столицу. Кто же они – современные внутренние мигранты? Что движет людьми, меняющими место жительства в пределах одной страны, какие возникают сложности при переезде и насколько успешно внутренние мигранты интегрируются в принимающий социум – именно это мы постарались выяснить в своем исследовании. Исследование проводилось в гуманитарной парадигме, что определило особенности методологии: для достижения поставленной цели был избран качественный метод проблемно-ориентированного полуструктуризованного биографического интервью.

Были опрошены горожане в возрасте от 18 до 39 лет (12 женщин и 8 мужчин), имеющие опыт переезда из периферии (8 опрошенных – из деревни/села, 10 – из «малого города», 2 – русские из республик бывшего СССР) в большой город – промышленный и культурный центр. В нашем случае «городом прибытия» мигрантов был Н. Новгород.

Феноменологические основы исследования не предполагают какой-либо количественной оценки результатов. В фокусе исследовательского интереса – индивидуальный, аутентичный опыт внутренних мигрантов.

Вопросы интервью затрагивали отрезок биографии респондента, связанный с переездом, и объединяли следующие основные темы:



место рождения мигранта; причины приезда; планы на будущее; отношение мигранта к городу; отношение местных жителей к мигранту.

Вопрос о месте рождения мигранта являлся вводным и предполагал скорее информативный ответ, чем оценочное суждение. Тем не менее, наметилась интересная тенденция: если респонденты все же оценивали свою отправную точку, то исключительно негативно.

*«Родилась я в поселке Красные Баки, захолустном городишке с коровьим пометом на неасфальтированных улицах – и на асфальтированных тоже. По старинному русскому обычаю папа был безработным»<sup>1</sup>.*

Ответы на вопрос о причинах миграции показали, что решение о переезде в более крупный и развитый город было принято интервьюируемыми в силу объективных и субъективных причин. Среди объективных причин на первый план вышло отсутствие образовательных возможностей в родном населенном пункте при наличии стремления получить качественное высшее образование. Другая объективная причина – переезд родителей.

*«Мама с детства внушала мне мысль, что, когда я вырасту, то поступлю в нижегородский ВУЗ и уеду из поселка. Это были 90-ые, все родители, желавшие своим детям лучшей жизни, знали их из родного дома подальше, чтобы те выбились в люди»<sup>2</sup>.*

Объективные причины в некоторых случаях дополняются субъективными: боязнь не поступить в ВУЗ в другом городе (как правило, Москве, которая воспринимается как более дорогой, сложный, и страшный город), давлением родителей, наличием родственников в Нижнем Новгороде.

*«Почему Нижний? Ну, на тот момент – сильный иняз, не такой дорогой, как в Москве. Плюс у меня там родственники»<sup>3</sup>.*

*«Я где-то год выбирала, смотрела ВУЗы московские, новосибирские, и Нижний Новгород меня привлек тем, что он недалеко от Москвы, но все-таки это не Москва, потому что туда ехать было страшно»<sup>4</sup>.*

У большинства респондентов переезд в Нижний Новгород вызвал положительные эмоции, среди первых впечатлений были упомянуты: красота ландшафта, а также культурное и инфраструктурное превосходство Нижнего Новгорода над населенными пунктами, где родились и выросли мигранты.

*«Я была в хорошем шоке. Эти холмы, реки. После маленького города, где у нас церковей нет вообще, тут – везде церквушки. Я до сих пор Нижний Новгород очень люблю и стараюсь его лучше узнать»<sup>5</sup>.*

*«Поначалу были такие впечатления, будто ты приехал в какую-то столицу, с большой инфраструктурой, с транспортом, театрами, музеями... Впечатления первые были, конечно, хорошими»<sup>6</sup>.*

Однако были и откровенно негативные воспоминания респондентов о своем первом впечатлении о городе. Скорее всего, это связано с обманутыми ожиданиями респондентов, объективные городские особенности не соответствовали их идеалистическим представлениям.

*«Тоскливое серое место с мертвым воздухом. Все места далеко друг от друга, очень много источников психологического и физического дискомфорта»<sup>7</sup>.*

*«Пробки. Когда я ездила на курсы и к репетиторам, жила на Автозаводе. Приходилось вставать в 6 утра, чтобы доехать на занятия к 8»<sup>8</sup>.*

*«Большая деревня. Архитектурные памятники практически не восстанавливались, разбитые дороги. Грязно. Никаких впечатлений город практически не произвел. Кроме как ночного города. Ночной город был более или менее интересен»<sup>9</sup>.*

Примечательно, что среди проблем, с которыми приходится сталкиваться внутренним мигрантам на новом месте, респонденты особо отмечали временную социальную изоляцию – разрушение старых социальных связей и необходимость установления новых. В то же время, именно социальные связи (новые или «мигрировавшие» вместе с ними) и помогали мигрантам в трудные минуты.

*«Легко преодолеть все, как только найдешь нужных людей. Тех, которые помогут: кто-то утешит работой, если в кошельке дела плохи, кто-то поможет, если на душе кошки скребут»<sup>10</sup>.*

*«Особых проблем при переезде у меня не возникло, возможно, потому что мы приехали вместе с подругой, поэтому я всегда чувствовала поддержку. Кроме того, в Нижнем на тот момент уже училось много моих знакомых и со мной поступали еще двое одноклассников, поэтому я всегда знала, что есть люди, к которым я всегда могу обратиться. На мой взгляд, действительно серьезная проблема – это попасть в плохую компанию, в городе, где ты еще никого не знаешь»<sup>11</sup>.*

В числе основных проблем, возникающих при переезде в большой город, назывались также проблемы жилья:

*«Самая большая трудность – жилье. Большие затраты были на снятие квартиры, потому что для северных студентов общежитие практически не предоставлялось»<sup>12</sup>.*

Очень остро перед некоторыми респондентами стояли финансовые проблемы:

*«Приходилось очень жестко планировать, были времена, когда приходилось варить суп из крапивы и сдавать бутылки, не потому что мне было есть нечего, а потому что мне нужны были деньги на другие вещи»<sup>13</sup>.*

Хотя следует отметить, что некоторые опрошенные теперь, по прошествии лет, именно на финансовые проблемы смотрят с философской точки зрения:

*«Когда человек приехал с деньгами – какой же он мигрант? Человек с деньгами – не мигрант, а путешественник! Мигрант – это человек без денег, который приехал зарабатывать, пробивать себе дорогу»<sup>14</sup>.*

К трудностям, которые удалось преодолеть сравнительно легко, респонденты относили поиск работы, ориентацию в городе и некоторые бытовые проблемы, связанные с планированием хозяйства.

В нашем исследовании также уделялось значительное внимание таким деталям, как чужой язык, чужая манера говорить и т.п. Практически никто из опрошенных нами внутренних мигрантов с серьезными «лингвистическими» проблемами не столкнулся. Однако некоторые интервьюируемые признавали, что им пришлось пройти путь от неприятия нижегородского диалекта до привыкания и впоследствии употребления некоторых диалектизмов в собственной речи.

*«Диалект однозначно был, это нижегородский. К примеру, “в пол часа седьмого встретимся”, “без десять семь” увидимся. И акцент «предъявите за проезд». Это раздражало ужасно, невыносимо. Каждое утро в автобусе, в троллейбусе «предъявляем за проезд», выносило просто мозг кардинально. Потом нормально уже, привыкаешь»<sup>15</sup>.*

Нами также отмечено, что, в целом, респонденты не сталкивались со случаями дискриминации приезжих, принимающее общество было лояльно по отношению к ним. Отдельные случаи неявной дискримина-

ции были связаны с демонстрацией нижегородцами превосходства городских жителей над деревенскими.

*«Иногда кто-нибудь, выросший в более или менее большом городе или непосредственно в Нижнем Новгороде, может обронить фразу насчет неотесанности деревенских жителей, но обычно это результат раздражения, вызванного другими факторами, и ни во что серьезное он не выливается»<sup>16</sup>.*

*«Хотя некоторые студенты и особенно студентки из моего ВУ-За смотрели на меня свысока из-за того, что я “не городская”»<sup>17</sup>.*

Кто или что является ресурсом при переезде и что помогает выстоять на новом месте? Нередко опрошенные нами внутренние мигранты называли помощь родителей (в первую очередь – финансовую).

*«Мне помогли родители. Первое время, пока у меня не было работы, мне высылали деньги. Я жила со своей лучшей подругой, мы складывали все деньги в один большой пакет, и жили на это месяц. Когда у меня заканчивались деньги, она платила за меня. Когда у нее заканчивались деньги, я платила за нее»<sup>18</sup>.*

Однако самым главным и действенным ресурсом была названа все же внутренняя мотивация. Согласно результатам исследования, именно она сама по себе является, говоря математическим языком, обязательным и достаточным условием успешной адаптации в большом городе.

*«Если будут сложности, а ты идешь к какой-то цели – она должна тебя подогреть. Ты знать должен, несмотря на трудности, для чего в итоге ты это делаешь»<sup>19</sup>.*

*«Очень важно понимать, зачем тебе это нужно, нужно хотеть этого и находить мотивацию. В первый раз я очень хотела учиться, второй – хотела быть с любимым человеком и работать в городе, который дает больше возможностей»<sup>20</sup>.*

*«Ресурсом, по моему убеждению, для всего всегда является сам человек. Если тебе хорошо самому с собой – неважно, где ты будешь жить»<sup>21</sup>.*

Практически у всех респондентов надежды, связанные с переездом, оправдались. Все добились того, чего хотели. Общая тенденция такова, что практически никто из опрошенных внутренних мигрантов не рассматривает возможность своего возвращения обратно на периферию.

*«Меня в принципе все устраивает, но я не исключаю тот факт, что я могу уехать из Нижнего Новгорода в любой другой город. Но обратно на север не поеду все равно. Потому что там саморазвития никакого, ноль»<sup>22</sup>.*

Нами был обнаружен лишь один случай возвращения на малую родину, и то – с определенными оговорками со стороны респондента:

*«Я уже несколько месяцев живу в Тольятти. Я не планировала возвращаться, я планировала остаться в Нижнем Новгороде, просто мне предложили работу в родном городе»<sup>23</sup>.*

Нам также показалось интересным, что, отвечая на вопрос: планируете ли вы оставаться в Нижнем Новгороде и далее, – приезжие из сел и малых городов Нижегородской области чаще всего отвечали, что хотят остаться и обосноваться в городе, и не рассматривают возможности переезда дальше.

*«Я увидела возможности развития в важных для меня областях, да и в целом пульс города, его вибрации, резонируют с моими, мне здесь энергетически комфортно и хорошо, я всегда его любила, а сейчас люблю еще больше. Поэтому на данный момент у меня нет желания уехать из Нижнего»<sup>24</sup>.*

Приезжие из других регионов говорят о том, что Нижний Новгород – это только одна из отправных точек в жизни, поэтому они не отрицают возможности дальнейших переездов.

*«Пока работаю тут, но не привязана к городу. Позовут на хорошую зарплату в Питер – поеду, в Москву – поеду, во Владивосток – поеду, даже в Казахстан поеду»<sup>25</sup>.*

*«Сейчас у меня такие мысли, что, наверное, живя здесь, я готовлю себя к новому, наверное, еще более высокому этапу в своей жизни. Скорей всего это, наверное, будет не Россия»<sup>26</sup>.*

*«Мне кажется, что просто все познается в сравнении. В 17 лет мне казалось, что Петербург – мой город, сейчас мне кажется, что Москва – мой город. Может быть, через три года я буду жить где-нибудь в Волгограде, выращивать кукурузу и подсолнухи, и буду счастлива там. Может быть, это возрастное»<sup>27</sup>.*

В ходе нашего исследования мы также предложили внутренним мигрантам сформулировать советы для тех, кто еще только собирается мигрировать из родных мест. Отметим, что озвученные советы и рекомендации подтверждают, что главными условиями успешной адаптации в большом городе сами же «мигранты с опытом» считают высокую

внутреннюю мотивацию, целеустремленность – и готовность к испытаниям и переменам в жизни.

Полученные советы можно поделить примерно поровну на конкретные и абстрактные. В абстрактных советах не давались детали, они побуждали «подумать», «решить», сам город никак не описывался. Другими словами, абстрактные советы призывали измерить у потенциальных мигрантов имеющийся уровень мотивации и оценить его достаточность для успешной адаптации.

*«Наверное, главное – это все хорошо обдумать, понять, нужно это тебе или нет»<sup>28</sup>.*

*«Конечно, это понимать, зачем ты едешь. Не строить иллюзий, что там все сложится сразу, не думать, что тебя там будут ждать. Надо взвешивать необходимость переезда, свое желание с тем, что тебе придется там претерпеть. И лучше бы, конечно, справки навести. Ну и подумать о финансах»<sup>29</sup>.*

В конкретных же советах респонденты не столько анализировали детали, сколько делились личным опытом, а также описывали город.

*«Я бы посоветовала быть осторожнее при съеме жилья, слишком много недобросовестных риелторов. А в остальном просто пожелаю бы удачи и порекомендовала бы этот город»<sup>30</sup>.*

*«Правильно выбирайте вуз»<sup>31</sup>.*

*«Привыкнуть к обратительному движению и хамству. И не удивляться, если вас ударят в автобусе»<sup>32</sup>.*

Таким образом, мы можем говорить о том, что неважно, как далеко находится отправная точка мигранта: несколько десятков километров от Нижнего Новгорода или несколько тысяч: всем историям переезда по вектору «периферия – центр» свойственны общие черты.

Во-первых, в большинстве случаев причины для переезда объективные: отсутствие образовательных возможностей в своем городе/селе или переезд родителей.

Во-вторых, переезд всегда сопряжен с определенными трудностями, главным испытанием для участников нашего исследования стала утрата прежних социальных связей (с родственниками, друзьями, близкими) и слишком медленное «обрастание» новыми.

В-третьих, мигранты отдают себе отчет в том, что ради достижения поставленных целей придется вынести определенные лишения на эта-

пе адаптации к жизни в мегаполисе. Даже серьезные трудности были оценены респондентами как временные и не заставили их вернуться домой. В целом, опыт переезда позитивно оценивается всеми опрошенными мигрантами. Сегодня, когда трудности позади, вариант возвращения в родной город или село не рассматривает никто из опрошенных, а некоторые выражают готовность к дальнейшим переездам.

Все это, несомненно, свидетельствует о высочайшей внутренней мотивации сегодняшних новых горожан, об их очень высокой целеустремленности. Мегаполис как магнит притягивает активных, целеустремленных, творческих молодых людей. Все это позволяет считать внутренних мигрантов ресурсом развития больших городов, и в равной степени – упущенными возможностями российской периферии.

### **Примечания**

<sup>1</sup> ПМА. Оксана, 24 года.

<sup>2</sup> ПМА. Она же.

<sup>3</sup> ПМА. Олеся, 23 года.

<sup>4</sup> ПМА. Ирина, 23 года.

<sup>5</sup> ПМА. Любовь, 33 года.

<sup>6</sup> ПМА. Дмитрий, 30 лет.

<sup>7</sup> ПМА. Оксана, 24 года.

<sup>8</sup> ПМА. Анастасия, 22 года.

<sup>9</sup> ПМА. Оксана, 26 лет.

<sup>10</sup> ПМА. Оксана, 24 года.

<sup>11</sup> ПМА. Ксения, 23 года.

<sup>12</sup> ПМА. Оксана, 26 лет.

<sup>13</sup> ПМА. Любовь, 33 года.

<sup>14</sup> ПМА. Сергей, 38 лет.

<sup>15</sup> ПМА. Оксана, 26 года.

<sup>16</sup> ПМА. Оксана, 24 года.

<sup>17</sup> ПМА. Анастасия, 22 года.

<sup>18</sup> ПМА. Алла, 20 года.

<sup>19</sup> ПМА. Александра, 22 года.

<sup>20</sup> ПМА. Любовь, 33 года.

<sup>21</sup> ПМА. Ольга, 25 лет.

<sup>22</sup> ПМА. Оксана, 26 года.

<sup>23</sup> ПМА. Олеся, 23 года.

<sup>24</sup> ПМА. Ольга, 25 лет.

<sup>25</sup> ПМА. Анастасия, 22 года.

<sup>26</sup> ПМА. Александра, 22 года.

<sup>27</sup> ПМА. Алла, 20 лет.

<sup>28</sup> ПМА. Валентин, 23 года.

<sup>29</sup> ПМА. Любовь, 33 года.

<sup>30</sup> ПМА. Ксения, 23 года.

<sup>31</sup> ПМА. Олеся, 23 года.

<sup>32</sup> ПМА. Анастасия, 22 года.



## **Народы Нижнего Амура: Социально-экономические и культурные трансформации в период индустриализации конца 1950–1980-х годов**

При написании данной статьи были использованы главным образом работы известного этнографа, специалиста по народам Амура, А.В. Смоляк (1971, 1991), а также материалы закрытых докладных записок, написанных этим исследователем в период с 1958 по 1984 г., включая одну коллективную, подготовленную с И.С. Гурвичем (1980), в рамках проводимых этнологических экспертиз. Материалы этнологических экспертиз представлялись в руководящие местные и центральные органы (райисполкомы, Совет Министров РСФСР) и были открыто опубликованы только в 2004–2006 гг.\* Другим важным источником послужила работа социолога В.И. Бойко в 1977 г. Кроме того, были проанализированы постановления ЦК КПСС и Совета Министров 1957, 1960, 1973, 1980 гг., непосредственно затрагивающие народы Севера, к которым были отнесены и народы Нижнего Амура. В подготовке постановлений участвовали этнографы (Б.О. Долгих, И.С. Гурвич; использовались также представленные в Совет Министров РСФСР и ЦК КПСС докладные записки).

В контексте национальной политики СССР по отношению к народам Крайнего Севера, направленной на ликвидацию их «вековой отсталости» и всестороннее развитие для их полноценного, в конечном счете, включения в новую единую общность *советского народа*, народы Нижнего Амура (нанайцы, ульчи, нивхи, негидальцы, орочи, удэгейцы) отличаются тем, что на территории их проживания так и не было сформировано национального (автономного) округа или отдельных национальных районов<sup>1</sup>. Во многом такая политика была связана с

---

\* Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы / отв. ред. З.П. Соколова, Е.А. Пивнева. М.: ИЭА РАН, 2004; Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1959–1962 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2005; Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1981–1984 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2006.

малочисленностью этих народов по сравнению с расселившимся здесь позднее населением (главным образом русскими и украинцами). На протяжении всей советской эпохи приток пришлого населения только увеличивался, и к 1980-му году доля народов Нижнего Амура составляла от 3 до 15 % от общей численности населения каждого из районов их проживания<sup>2</sup>.

Одной из характерных особенностей народов Нижнего Амура, отличающей их от многих других народов Севера СССР, был их по преимуществу оседлый образ жизни. Таким образом, в отношении народов Амура руководство советского государства не задавалось целью решить задачу такую как, например, перевод кочевавших охотников-оленьеводов на оседлый образ жизни. Поэтому и некоторая часть проблем, характерная для периода поздней советской модернизации и затрагивающая народы Севера, обошла стороной народы Нижнего Амура.

Рассматриваемый в статье период можно считать новым этапом советской индустриализации, развернувшейся на Севере с конца 1950-х годов. На протяжении выбранного периода времени ЦК КПСС и Совет Министров СССР приняли ряд постановлений о мерах по развитию экономики и культуры народностей Севера с целью дальнейшей ликвидации их отсталости<sup>3</sup>.

В Постановлении 1957 г., после отмеченных успехов советских преобразований среди народов Севера, сделаны резкие критические замечания в адрес политики, проводимой Советом Министров РСФСР, местными партийными и советскими органами, о компетентности руководящих партийных и советских работников. Во всех последующих постановлениях такая суровая критика в адрес органов власти уже не наблюдается. Позитивная программа Постановления 1957 г. предписывала дальнейшее развитие производства в традиционных промыслах, увеличение объема издаваемой на родных языках литературы, повышение материального уровня жизни в целом, обеспечение подготовки специалистов из народностей Севера для всех отраслей хозяйства и культуры районов их проживания, а также вовлечение народностей Севера в активную общественно-политическую жизнь. Постановления 1960 и 1973 г. фактически можно считать дополнениями к Постановлению 1957 г. с более детальными предписаниями по некоторым направлениям намеченной программы развития. Постановление 1980 г. стало следующим важным программным документом, в кото-

ром были подведены некоторые итоги достигнутого и поставлены новые задачи экономического и культурного развития. Сравнивая между собой все вышеперечисленные постановления, нельзя не заметить, что в названии постановлений 1973 и 1980 гг. был смещен акцент с экономики и культуры народностей Севера на экономику и культуру районов проживания народностей Севера, и, таким образом, сами народности Севера фактически перестали быть главным объектом реформ.

Программа развития экономики и культуры народностей Севера предполагала не только повышение культурного и материального уровня жизни населения, развитие товарного производства в рамках традиционных промыслов, но и активное промышленное освоение районов Севера с вовлечением в этот процесс специально подготовленных кадров из народностей Севера. В районах проживания народов Нижнего Амура процесс индустриализации протекал наиболее бурно. Социально-экономические и культурные изменения жизни народов Нижнего Амура в рассматриваемый период времени связаны как с изменениями жизни в поселках, сближением культуры и быта поселка с городской культурой, так и непосредственно с переселением аборигенов в города.

В конце 1950-х годов в СССР был запущен процесс создания более рентабельных укрупненных хозяйств в среде всех народов Севера, что сопровождалось упразднением многих малочисленных удаленных населенных пунктов и переселением народов Севера, как правило, в более крупные поселки. Значительно изменилась специфика хозяйственной деятельности народов Амура в самих поселках. Так, уже к 1980 г. в рыболовецких колхозах была задействована только третья часть колхозников, тогда как остальные работали в лесной промышленности, строительстве, на судостроительных и кирпичных заводах, приисках, портах, рыбокомбинате, в сфере образования и здравоохранения, сфере обслуживания, торговле, управлении, в швейных ателье (женщины)<sup>4</sup>. Часть поселкового населения также ездила работать в города. Согласно проведенному в 1970-е годы социологическому исследованию, удельный вес служащих высокой квалификации на селе из числа народов Нижнего Амура достиг среднего по СССР уровня. Так, к середине 1970-х годов каждый пятый нанаец, проживающий в сельской местности, был занят преимущественно умственным трудом, а каждый четвертый – трудом высокой квалификации<sup>5</sup>.

Непосредственно в районах проживания народов Нижнего Амура с конца 1950-х годов стремительно развивались как уже существующие города и рабочие поселки (Комсомольск-на-Амуре, Ванино, Эльбан), так и нововозведенные (Амурск, Солнечный). Процент городского населения среди народов Нижнего Амура значительно вырос в течение сравнительно короткого времени: за период 1959–1970 гг. городское население народов Амура выросло более, чем в два раза и составило 26,9%<sup>6</sup>. Народы Нижнего Амура освоили много новых профессий, сформировали свои национальные рабочий класс и интеллигенцию, и по образу жизни вплотную сблизилась с остальным населением региона. Более интенсивно процесс урбанизации проходил у нанайцев и нивхов, менее интенсивно – у ульчей, орочей, негидальцев<sup>7</sup>. Огромную роль в формировании новых специалистов среди народов Севера сыграл город Хабаровск, где училось наибольшее число студентов из их числа<sup>8</sup>. Значительная часть представителей народов Нижнего Амура, главным образом, интеллигенция, осела в этом городе. По данным социологического исследования, городское население народов Нижнего Амура, занятое в народном хозяйстве, было представлено в основном двумя группами: рабочими – 86,1%, и служащими – 12,6%. Сравнительно больше служащих было зафиксировано среди нанайцев и ульчей. Не имеющие «городской» специальности и квалификации мигранты оседали в строительстве как неквалифицированные рабочие<sup>9</sup>.

В соответствии с все тем же социологическим исследованием, при выборе работы специалиста-механизатора или служащего у представителей народов Нижнего Амура оказались наиболее высокими мотивы, связанные с привлекательностью самого труда (выше 50%). Привлекательность занятий рыбака, полевода, животновода и разнорабочего в колхозе в качестве мотива выбора в 2 раза ниже среднего значения. По сравнению с русскими, среди которых проводилось аналогичное исследование, у народов Нижнего Амура при выборе работы оказался значительно более высоким мотив «традиции» – «мои родители работали по этой специальности, и я тоже ее выбрал» (16,5%). Особенно высоким этот мотив оказался у рыбаков и охотников<sup>10</sup>. Интересными также представляются данные опросов о выборе будущей профессии выпускниками школ и предпочтению будущей профессии для детей со стороны их родителей. Такие опросы были проведены среди нанайцев сельской местности и показали очень схожие результаты. В пожеланиях будущей профессии как для сына, так и для доче-

ри ориентации сконцентрировались на группе специальностей, требующих высокой квалификации. Для сыновей на первое место выходят инженерно-технические профессии. Для дочерей – врач, учитель. Традиционные занятия (рыбак, охотник) представлены очень слабо (2,3%). Выпускники школ в большей степени в своих планах были ориентированы на выбор технических и медицинских профессий, что при последующем реальном выборе в значительной степени подтвердилось. Выбор традиционной профессии не был в планах ни у одного из опрошенных выпускников средних школ<sup>11</sup>. Среди нанайцев, таким образом, наблюдается очень низкий интерес к традиционным профессиям. По результатам того же исследования в профессиональной структуре нанайцев не было отмечено ни одного охотника в возрасте до 30 лет. Престиж профессии рыбака среди молодежи также отмечается как очень низкий<sup>12</sup>.

При ответе на вопрос о реальных причинах очень низкого интереса среди представителей народов Нижнего Амура (особенно среди молодежи) к своим традиционным занятиям в 1960–1980-е годы нужно отметить несколько факторов. Прежде всего, это непрерывный процесс снижения уловов рыбы, который в свою очередь стал причиной снижения числа занятых рабочих мест, обеспечиваемых рыболовецкой отраслью<sup>13</sup>. А.В. Смоляк отметила процесс уменьшения рыбных запасов Амура по итогам этнологической экспертизы в Нанайском и Комсомольском районах Хабаровского края еще в 1958 г. и предложила меру по разрешению данной проблемы – создание широкой сети рыбоперерабатывающих заводов. Наконец, в Постановлении ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах по дальнейшему...» от 7 февраля 1980 г. в одном из пунктов намеченной программы развития было прописано: Министерству рыбного хозяйства СССР разработать в 1981–1982 гг. схему развития рыбного хозяйства в бассейне р. Амура. Впоследствии А.В. Смоляк писала, что для создания рыбных хозяйств не было ни средств, ни кадров<sup>14</sup>. «Решения о создании большой сети рыбоперерабатывающих предприятий различных типов выполнены не были; в настоящее время во всем крае работают всего 3-4 маломощных завода»<sup>15</sup>.

Помимо объективного снижения уловов рыбы в Амуре в связи с уменьшением рыбных запасов исследователи также писали о негативном влиянии государственной политики по укрупнению колхозов. В результате политики переселения значительно сократились рыболовецкие угодья и количество добываемой рыбы, т.к. некоторые колхозы

были перенесены в такие места, где отсутствовали рыболовецкие угодья, и рыбаки не могли кормить свои семьи. Другую достойно оплачиваемую работу и даже жилье колхозы зачастую были не в состоянии предложить, и в целом в новых крупных колхозах экономика осталась слабой. В результате большая часть нивхов, нанайцев, ульчей вынужденно переселилась в города и поселки городского типа<sup>16</sup>. Другим фактором снижения интереса к профессии рыбака среди народов Нижнего Амура является появление возможности альтернативного более предпочтительного выбора профессии благодаря значительно возросшему уровню образования этих народов, освоению новых квалифицированных высоко оплачиваемых специальностей. В условиях упадка рыбного промысла все больше молодежи стремилось реализовать такую возможность.

Охотничий промысел среди народов Нижнего Амура был еще менее привлекательным, чем рыболовецкий. Такое положение связано, прежде всего, с низкими заработными платами охотников по сравнению с теми же рыбаками, работающими в колхозах. При этом охота требовала от промысловика больших сил, ведь многие промысловые территории находились на значительном расстоянии от поселка, а техническое оснащение охотника оставалось недостаточно хорошим<sup>17</sup>. Смоляк не раз писала о необходимости знакомства с традиционными промыслами, прививания молодому поколению любви к тайге в рамках школьного обучения, а также о необходимости вертолетных забросок охотников в отдаленные участки<sup>18</sup>. Однако, думается, что при бедном положении многих колхозов вертолетные заброски оказались бы просто неоправданно разорительными, а образовательные меры могли бы все равно не дать ожидаемого результата перед лицом экономических факторов. Тем не менее, попыток адаптации образования к традиционным занятиям аборигенов не было предпринято.

Важно будет отметить результаты опроса нанайцев и ульчей, населяющих одно из сел, о традиционных занятиях. Не многим более трети опрошенных сказали, что владеют каким-либо национальным ремеслом, и только с речным промыслом знакомы две трети опрошенных. Почти половина опрошенных нанайцев считала, что традиционные занятия развиты слабо, а 12% считали их совсем забытыми. При этом мнения по поводу возрождения и развития традиционных видов занятий разделились: «Одни высказали мнение, что нужно поставить

их на государственную основу и сделать главными видами занятий; другие – национальными ремеслами следует заниматься в свободное от основной работы время»<sup>19</sup>. Ориентации на ремесла, охотничий промысел и прикладное искусство среди исследуемой группы оценены как низкие. Лишь к рыболовецкому промыслу сохранилась тяга. При сравнении возрастных групп опрошенных наблюдалось существенное падение интереса к прикладному искусству<sup>20</sup>.

Значительные изменения у народов Нижнего Амура в течение рассматриваемого периода времени произошли в использовании родного языка. В докладной записке 1964 г. А.В. Смоляк фактически утверждает, что нет никакой угрозы утраты родного языка: «Родной язык прочно живет (будет жить еще очень долго) в семейном быту, в повседневном общении людей одной народности, в их производственных взаимоотношениях и т.д. ...»<sup>21</sup>. В работе 1971 г. тот же автор отмечает: «В настоящее время нанайская и ульчская молодежь плохо знает родной язык, часто совсем не говорят на родном языке»<sup>22</sup>. В докладной записке все той же А.В. Смоляк и И.С. Гурвича 1980 г. поднята настоящая тревога: «Постепенная утрата родных языков всеми этими народами (старики – носители их языков – уходят из жизни, лица среднего возраста владеют ограниченным запасом слов родного языка и предпочитают говорить по-русски даже в своей семье, а особенно с детьми. Молодежь и дети обычно родного языка не знают (некоторые понимают, если в семьях есть старшие). Поэтому за последние два года в нанайских школах обучение родному языку введено как предмет. Особенно плохо с родным языком в нивхских и орочских селениях»<sup>23</sup>. По мнению исследователей, работа по сохранению языков народов Нижнего Амура потребует огромных целенаправленных усилий многочисленных специалистов<sup>24</sup>. Любопытно, что ранее, в докладной записке 1962 г., А.В. Смоляк отмечала практикуемое в школах Нанайского района обучение на родном языке в первом и втором классах как существенный минус и настаивала на необходимости оставить только подготовительный класс с нанайским языком, подобно тому, как это уже было сделано в других районах Хабаровского края. Как родители, так и учителя из числа нанайцев также высказывались за преподавание на русском с первого класса. При параллельном существовании нанайских и русских классов в школах некоторых сел, родители-нанайцы стремились отдать своих детей в русские классы, не желая, «чтобы их дети отставали от русских»<sup>25</sup>.

Во многом, тенденция утраты языка была обусловлена значительным численным преобладанием русскоязычного населения в местах проживания аборигенов Амура, отчасти и соответствующей языковой политикой. Но также, очевидно, что представители народов Нижнего Амура в большинстве своем не осознавали сохранение родного языка как важную ценность, хотя бы в рамках внутрисемейного общения. Нужно также отметить, что для ульчского, негидальского и ороцкого языков не было создано письменности в советское время, это произошло только относительно недавно, в первое десятилетие XXI в.

А.В. Смоляк отмечала в докладных записках 1963–1964 гг. сохранение в среде нанайцев и ульчей архаичных религиозных обрядов (кормление духов), в том числе в среде передовых производственников, членов партии, молодежи 25–30 летнего возраста: «“кормят” перед промыслом духов – “хозяев” воды, тайги, участвуют в различных анимистических обрядах, связанных с культом близнецов или умерших и т.п.». «Эти многовековые традиции не уходят сами из жизни под натиском нового... напротив, эти старые обычаи причудливо сосуществуют с современными нормами жизни и быта»<sup>26</sup>. В более поздней своей работе по шаманизму и религиозным верованиям ульчей и нанайцев исследователь отмечает, что традиционное мировоззрение, область верований в большей степени сохраняются в среде пожилых людей, а многие старые обряды в трансформированном виде бытуют еще широко. «Молодежь этой стороной традиционной культуры, как правило, интересуется мало, хотя внешнюю форму обрядности, например, поминального и погребального циклов, полностью принимает»<sup>27</sup>.

Еще несколько слов хочется сказать о межнациональных конфликтах и этническом самосознании народов Нижнего Амура. А.В. Смоляк отмечает стабильное во времени недружественное, презрительное отношение русских жителей к народам Нижнего Амура как в сельской, так и в городской среде. Одна из главных причин такого отношения связана с правительственными льготами для народов Севера. Русские особенно болезненно воспринимали запрет лова рыбы во время путины. В то же время по культуре и по уровню материального обеспечения народы Нижнего Амура мало чем отличались от русских. Иной статус для государственных льгот мог бы способствовать снижению межэтнической напряженности<sup>28</sup>. В такой ситуации льготы служат своего рода этническим маркером, фактором сохранения, сознательной



актуализации этнического самосознания, которое, впрочем, и без такого искусственного разграничения может сохраняться долго даже в условиях, когда многие элементы национальной культуры в значительной степени утрачены.

## Примечания

- <sup>1</sup> *Гурвич И.С., Смоляк А.В.* Некоторые вопросы социального развития народностей Нижнего Амура. 1980 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2006. С. 348.
- <sup>2</sup> *Смоляк А.В.* Коренное население низовьев Амура. 1982 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1981–1984 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2006. С. 225.
- <sup>3</sup> Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера» от 16 марта 1957 г.; Постановление Совета Министров СССР «О дополнительных мерах по развитию хозяйства и культуры народностей Севера» от 3 сентября 1960 г.; Постановление Совета Министров СССР «О дополнительных мерах по развитию экономики и культуры в районах Крайнего Севера и в приравненных к ним местностях» от 25 декабря 1973 г.; Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах по дальнейшему экономическому и социальному развитию районов проживания народностей Севера» от 7 февраля 1980 г.
- <sup>4</sup> *Смоляк А.В.* Основные пути развития экономики, культуры и быта за годы советской власти у народов бассейна нижнего Амура и Сахалина // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971. С. 223–225; *Смоляк А.В.* Коренное население низовьев Амура ... С. 227.
- <sup>5</sup> *Бойко В.И.* Социальное развитие народов Нижнего Амура. Новосибирск, 1977. С. 58–64.
- <sup>6</sup> Там же. С. 191.
- <sup>7</sup> Там же. С. 48–49.
- <sup>8</sup> *Смоляк А.В.* Основные пути развития ... С. 333.
- <sup>9</sup> *Бойко В.И.* Социальное развитие народов Нижнего Амура ... С. 65–66.
- <sup>10</sup> Там же. С. 96–97.
- <sup>11</sup> Там же. С. 104–107.
- <sup>12</sup> Там же. С. 112.
- <sup>13</sup> Там же. С. 54–55.
- <sup>14</sup> *Смоляк А.В.* Коренное население низовьев Амура ... С. 226.
- <sup>15</sup> *Смоляк А.В.* Некоторые вопросы современного развития экономики и культуры коренного населения Нижнего Амура. 1984 // Этнологическая эксперти-

- за: Народы Севера России. 1981–1984 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2006. С. 305.
- <sup>16</sup> Гурвич И.С., Смоляк А.В. Некоторые вопросы социального развития ... С. 351.
- <sup>17</sup> Смоляк А.В. Развитие экономики и культуры коренных жителей Нижнего Амура. Основные трудности. По материалам поездки в Хабаровский край и в Сахалинскую область. 1963 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2006. С. 35–41.
- <sup>18</sup> Смоляк А.В. О положении коренного населения Комсомольского и Нанайского районов Хабаровского края. 1958 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2004. С. 280–281; Она же. Поездка в Хабаровский край. 1963 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2006. С. 51, 56.
- <sup>19</sup> Бойко В.И. Социальное развитие народов Нижнего Амура ... С. 106–108.
- <sup>20</sup> Там же. С. 108–109.
- <sup>21</sup> Смоляк А.В. О необходимости передачи пяти национальных колхозов Хабаровского края в систему промхозов. 1964 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2006. С. 100.
- <sup>22</sup> Смоляк А.В. Основные пути развития экономики, культуры и быта за годы советской власти у народов бассейна нижнего Амура и Сахалина // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971. С. 330.
- <sup>23</sup> Гурвич И.С., Смоляк А.В. Некоторые вопросы социального развития ... С. 350.
- <sup>24</sup> Там же. С. 351.
- <sup>25</sup> Смоляк А.В. Об экономике, культуре и быте коренного населения Нанайского, Комсомольского, Ульчского, Совганьского районов Хабаровского края. 1962 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1959–1962 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2005. С. 317–319.
- <sup>26</sup> Смоляк А.В. Поездка в Хабаровский край ... С. 62; Она же. О необходимости передачи пяти национальных колхозов ... С. 108.
- <sup>27</sup> Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 4.
- <sup>28</sup> Смоляк А.В. О взаимоотношениях народов Севера и Сахалина Хабаровского края с окружающим населением. 1981 // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1981–1984 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М., 2006. С. 177–180; Она же. Некоторые вопросы современного развития ... С. 308.

## **Межнациональные и конфессиональные отношения в южной Якутии на примере города Алдан**

Город Алдан – небольшой провинциальный город, расположенный в южной Якутии со сравнительно небольшим населением – чуть более 20 тыс. человек. Не имея ничего примечательного на первый взгляд, при более внимательном изучении история и сегодняшняя реальность города раскрывает интересные события и факты, имеющие важнейшее значение как для Республики Якутия, так и для России в целом.

Изначально – с 1923 г. – прииск «Незаметный» (первое название города) представлял собой только маркированное место в тайге у ручья, где было обнаружено первое золото. С этого времени здесь начинаются активные миграционные процессы, берущие свое начало во всех концах нашей страны, а также Китая и Кореи. Приток населения составлял в 1923 г.: осень – 180 чел., зима – 600 чел.; в 1924 г.: осень – 1200 чел., зима – 5000 чел.; в 1925 г. – 4139 чел.; в 1932 г. – 1693 чел.; 1939 г. – 19000 чел. – из которых 64% составляли русские, остальные – тунгусы, якуты, татары, украинцы, белорусы, карелы, евреи, поляки, корейцы, китайцы, латыши, литовцы, немцы, чехи, чуваша<sup>1</sup>. С каждым годом динамика роста многонационального населения неуклонно росла. Но загадочный рост жителей в отдаленном, неприветливом, холодном и необжитом краю на десятки тысяч человек за три десятилетия (!) обусловлен не только золотой лихорадкой. С конца 1920-х годов это место становится местом лагерей, где содержались политические и уголовные заключенные, ссылок спецпереселенцев и трудпереселенцев – людей, попавших под маховик сталинских репрессий. По архивным данным, число трудпереселенцев и спецпереселенцев составляло в 1930 г. – 16 тыс. чел.; в 1931 г. – 6,5 тыс. чел.; в 1935–1937 гг. – 8349 чел. Точное число заключенных, канувших в небытие, до сих пор остается закрытым, известно только, что их были тысячи<sup>2</sup>. Третья волна миграции была уже целиком добровольным актом – стройка Амуро-Якутской магистрали, которая привлекла большое число мигрантов со всего Союза – инженеров, промышленников, строителей. Таким образом, население Алдана с самого начала имело пестрый социальный, национальный и конфессиональный состав, что

непрерывно сказало на формировании локальной модели межэтнических и межрелигиозных отношений настоящего времени.

Данное исследование основывается на полевых материалах автора, включающих социологический опрос, проведенный в г. Алдане в 2013 г. В ходе проделанной работы анкетным образом было опрошено 202 чел. разных возрастов, из которых 18–29 лет – 41 женщина, 33 мужчины; 30–65 лет – 79 женщин, 49 мужчин. В выборку попали люди разных национальностей и вероисповеданий: русские, украинцы, азербайджанцы, узбеки, татары, эвенки, якуты, таджики, немцы, евреи, корейцы, казахи, киргизы, армяне<sup>3</sup>.

Опрос выявил следующее: все попавшие в выборку респонденты делятся на две большие группы: первая группа (около 40%) совершенно равнодушна к национальным и религиозным вопросам, не интересуется, *«как живут, так и хорошо. Те – другие, не славяне – сами по себе, мы сами по себе. Руководствуются принципом “моя хата с краю”*». Вторая группа (60%) – заинтересованная, часть из них категорична в отношении к этнонациональной и конфессиональной ситуации как в городе, так и в целом по стране.

В настоящее время Алдан – полиэтничный и поликонфессиональный город. Конфессиональный «набор» представлен разнообразно. Около 20% опрошенных отнесли себя к православному вероисповеданию, однако воцерковленных, регулярно посещающих храм, знающих, исполняющих нормы катехизиса и участвующих в таинствах, из этого числа – около 3%, в основном это женщины (русские и украинки) старше 50 лет. Для православно ориентированных верующих характерна нетерпимая, даже агрессивная позиция в отношении людей, придерживающихся другого вероучения, в частности, протестантов и представителей нетрадиционных культов. Доля положительных мнений относительно того или иного вероисповедания чрезмерно мала. В основном наблюдаются резко негативные реакции. Это связано с незнанием культовой деятельности и догматики указанных конфессий, а также с официальной позицией РПЦ – неправославный – значит, сектант. Значительную роль в таком понимании конфессионального пространства играет местная администрация, широко поддерживающая и пропагандирующая только православную догматику (в отдельных случаях и руководимая ею).

При анализе этноконфессиональной позиции «проправославного» верующего относительно иного вероисповедания выясняется, что на

первый план все-таки выступают «человеческие качества» – «*чтобы человек был хороший*», а в отношении человека нерусского и другой веры присутствуют такие оценки «*в каждой национальности есть хорошие и дурные люди*», «*нельзя судить человека по национальному признаку*». Незначительны высказывания (но они есть), отражающие уничижительное отношение к народам Средней Азии – узбекам, киргизам, таджикам. Люди не стесняются в выражениях – «чурки», «черные», «нерусские» (в данном случае, это означает второсортные).

Невоцерковленные, но считающие себя православными верующими, русские мужчины среднего возраста крайне отрицательно, ксенофобски относятся к нерусским (кавказцам и среднеазиатам), не разделяя их на национальности, вероисповедания, не учитывая время их пребывания в городе, даже если эти люди родились и проживают в этом месте всю жизнь. Объясняется это тем, что «они, черные захватили все рынки, не дают работать», «гнать их поганой метлой надо» и т.д. Отмечают, что приезжие другой национальности ведут «себя как дома» и диктуют свои правила жизни русским. (Отчасти информация относительно рынков и магазинов верна – большая часть продуктовых магазинов принадлежит азербайджанцам и узбекам, вещевые рынки – киргизам). На фоне таких негативных ожесточенных установок неожиданно полярным мнением звучит мнение о якутах и эвенках. Часто можно услышать: «если якут придет к русским – с ним все брататься будут, а если русский заглянет в якутское село, то они (якуты – А.К.) пальцем показывать будут и говорить – нуча, нуча и стороной обходить Это непонятно, задевает, обижает, но ненадолго». (Нуча на якутском – русский. – А.К.). Общепринятое представление – что «якуты – закрытые люди». Такое мнение имеет широкое распространение среди русских, и мужчин, и женщин. Но якутов считают своими всегда (проявляется русское имперское покровительство «старшего брата»), несмотря на то, что русские практически не знают историю и культуру якутского народа, мало знакомы с особенностями национального характера.

В городе широко распространена мусульманская община, разнородная в своем национальном составе. Мусульманство представлено такими этносами, как таджики, узбеки, азербайджанцы, киргизы, ингуши, татары, дагестанцы, в основном недавно приехавшие на заработки мигранты (они задействованы в сфере услуг, торговле и пищевой промышленности). Официальная статистика приводит следующие

численные данные: 50–80 чел. составляют мусульманскую общину<sup>4</sup>, но фактически количество мусульман в разы больше. Активную прозелитическую деятельность община не ведет, в основном она сфокусирована на внутреннем устройстве и обеспечении духовных и материальных потребностей мусульман разных этносов. В городе строится мечеть, финансируемая из собственных средств верующих, а также из внешних источников. Можно отметить уважительное (иногда встречается нарочито напускное) отношение мусульман к местному населению. Неодобрительные высказывания следующего содержания можно унифицировать: *«Пьющие, курящие и доступные девушки, пьющие, не работающие, не следящие за благосостоянием своей семьи мужчины»*. Таких мужчин и женщин, по мнению мусульман, большинство.

Характерной чертой мусульманской общины является этническая обособленность. Люди поддерживают контакты на работе, поверхностно общительны и дружелюбны со всеми клиентами, но близкие отношения с немусульманами и представителями не своей национальности не фиксируются. Отмечается устойчивая тенденция к сохранению национального единства, проявляющаяся в отказе от межнациональных браков, нежелании иметь в своей семье и среди близких друзей представителей другого этноса.

Что касается местного «коренного» населения, то достаточно большая часть респондентов (до 60%) высказывается против строительства мечети и открытого отправления мусульманами своих обрядов. Остальные 40% о том, что в городе строится мечеть, не знают, но активно протестуют при информировании. На вопрос, «а что Вы собираетесь делать или уже сделали?» практически все ответы сводятся к тому, что *«да что мы можем»*, *«я-то против, но ничего делать с этим не буду, так как все равно бесполезно»*; *«все равно ничего не изменится»* – глухое недовольство на основе фактически полной гражданской инертности. Вместе с тем, большая часть населения не имеет ничего против проживания в городе киргизов, татар, азербайджанцев, узбеков и таджиков. Таким образом, можно констатировать сложившийся в сознании опрошенных феномен – мусульмане и национальности, которые их представляют – это две разные группы.

Абсолютно нейтральную позицию по отношению к мусульманам занимают информанты (и женщины, и мужчины) до 30 лет. У этой группы, в основном, у девушек недовольство вызывает лишь чрезмерно активное внимание со стороны мужчин-мусульман (азербайджанцев).

Протестантские общины (Слава Христа, Соль земли, баптисты) имеют сравнительно небольшую численность и малую степень распространения. В общем количестве они насчитывают 250 чел. (1,2% от населения города). Общины преимущественно полиэтничны, имеют в своем составе русских, украинцев, бурят, незначительное число якутов и эвенков. Среди опрошенных протестантов можно отметить их неконфликтность, терпимое отношение к разным национальностям и их религиям, что продиктовано догматикой протестантизма. При этом они ведут активную проповедническую деятельность в самых разных социальных и национальных слоях общества.

Религиозная организация Общества Салезианцев Дон Боско римско-католического вероисповедания объединяет в основном поляков, литовцев, латышей, немцев, для которых католицизм является историческим культурным наследием. Большая часть прихожан преклонного возраста – коренные алданцы, прибывшие по спецпереселению. Храм регулярно посещают около 100 чел. (0,5% от населения города), община очень сплоченная, культивируется взаимовыручка и поддержка. Активную деятельность по распространению католицизма они не ведут, в основном – культовую и благотворительную. Для них характерно толерантное отношение к другим национальностям и конфессиям.

Не попадающие под конфессиональный критерий национальные общины якутов и эвенков в этнической карте города занимают отдельное место. Большинство горожан им отводится преимущественное положение по неписанному праву титульного и коренного этноса, несмотря на их немногочисленность. Для этой группы населения характерны тесные родственные связи (по принципу землячества), коллективное принятие решений, материальная поддержка друг друга. Общины мононациональны, их деятельность сфокусирована на внутренней культурной и хозяйственной жизни. В отношении всех остальных национальностей отмечается очень спокойная реакция на полиэтничность и поликонфессиональность, доминирует уважительная установка.

Встречаются старожилы – азербайджанцы, греки, грузины, корейцы, украинцы, родители и родственники которых были сосланы как переселенцы, поэтому национальная и религиозная составляющая не является доминирующей в этой социальной группе: утрачен язык, религия, связь с родным этносом и исторической родиной. Считают себя

коренными якутянами. Для старшего поколения людей разных национальностей, выросших в советское время, дорого то время дружбы народов, когда не было границ, и каждый относился друг к другу, как к брату. Преобладают ностальгические настроения.

Необходимо отметить, что основная часть опрошенных никогда не испытывала ущемления своих прав из-за религиозной принадлежности, чего нельзя сказать о национальной. Почти все национальности, попавшие в выборку – азербайджанцы, армяне, эвенки, якуты, русские, киргизы и другие, в той или иной степени, сталкивались с проявлением негативного отношения к себе из-за своей национальности. По свидетельствам респондентов, часто встречается бытовой и корпоративный национализм. Показательны националистические проявления в отношениях русских и коренных этносов. От респондентов-якутов, эвенков в адрес русских можно услышать: «Это наша земля». Русские в адрес якутов и эвенков бросают свой набор нелестных, оскорбительных выражений (чаще всего встречаются следующие – «что те не умеют пить», антропологические характеристики и т.д.). Подобные выражения принадлежат маргинальным слоям и с той, и с другой стороны, их, как правило, немного. Отчасти это связано с конкуренцией (на престижные вакансии в государственные учреждения и др. предпочтение отдается представителю коренного или титульного этноса), отчасти с невежеством. Настораживает в этом дискурсе следующая цифра: около 15% опрошенных молодых людей (студентов, русских до 29 лет) определили свою позицию в национальном вопросе как «Россия для русских». При этом ярко выраженного ксенофобского отношения не выявлено, молодежных националистических группировок в городе нет.

В целом, алданцы не маркируют друг друга по религиозному или этническому признаку, национальность соседа или коллеги по работе не имеет принципиального значения. На первое место выступают общечеловеческие качества – честность, порядочность, законопослушность и взаимоуважение. Редкие межнациональные конфликты долго удерживаются в памяти горожан как серьезное происшествие, при этом акцент делается на анализ причины и поиск виноватого, а не автоматическое оправдание «своего». Несмотря на различные, порой противоречивые суждения о сложных национальных взаимодействиях, горожане демонстрируют высокий уровень толерантности по отношению друг к другу, при этом отмечается обязательное условие сохранения «этнической дистанции», необходимой для проявления нацио-



нальной идентичности. Результаты проведенного исследования в целом позволяют говорить о достаточно спокойной и управляемой конфессиональной и межэтнической ситуации.

## Примечания

- <sup>1</sup> Романов И.Г. Формирование населения алданского золотопромышленного района в 1920–1930-е годы XX в. // Алданский улус: история, культура, фольклор / отв. ред. С.Е. Никитина. Якутск, 2004. С. 57–65.
- <sup>2</sup> Алексеев Е.Е. О репрессиях в Алданском округе // Алданский улус: история, культура, фольклор / отв. ред. С.Е. Никитина. Якутск, 2004. С. 83–86; Винокурова Л. Народ саха и век репрессий // Илин. 2004. № 4. С. 35–39; Книга памяти: Книга-мемориал о реабилитированных жертвах политических репрессий 1920–1950-х гг. Якутск, 2002. Т. 1, 2; Луценко А. Чульман – остров «Архипелага ГУЛАГ» // Вечерний Нерюнгри, 29.10.2009. № 42; 05.11.2009. № 43, 10.12.2009. № 48; Николаев И.И. Ушницкий И.П. Центральное дело // Хроника сталинских репрессий в Якутии. Якутск, 1990; Яковлев-Далан В. На острове ГУЛАГА // Полярная звезда. 1997. № 1. С. 4–41.
- <sup>3</sup> Здесь и далее – полевые материалы автора.
- <sup>4</sup> Статистические сведения о религиозных объединениях г. Алдана Республики Саха (Якутия) по состоянию на 01.01.2011 г.

## Раздел IV

### Городские реалии. Мемориалы, праздники, будни, этнолетопись

А.Б. Юдкина

#### Курганы Славы и Бессмертия: генезис и эволюция (на примере курганов Тульской области)

*Курганами славы покрыта родная равнина...  
Могилы славян вознесутся курганами славы,  
И пахаря плуг разровняет могилы врага.*

Алексей Сурков

*Его зарыли в шар земной,  
А был он лишь солдат...  
Ему как мавзолеей земля...*

Сергей Орлов

Целью данной статьи является рассмотрение и анализ такой формы советской мемориальной культуры, как Курганы Славы и Бессмертия на примере данных объектов в Тульской области. Я рассмотрю генезис и эволюцию практики возведения курганов у восточных славян на археологическом и историческом материале, прослежу существование подобных форм военных захоронений в дореволюционной России, а также их адаптацию и переосмысление в советском мемориальном дискурсе.

Итак, древние захоронения можно разделить на две группы: погребения в ямах без каких-либо насыпей и погребения в ямах или без них, над которыми насыпаны могильные холмы – курганы<sup>1</sup>. По реконструкции академика Б.А. Рыбакова, идея захоронения под курганами возникла у восточных славян в VI в. при переселении в финно-угорскую среду и в условиях острой внешней военной опасности. Земляная насыпь над прахом предков защищала их от осквернения чужими людьми, для которых они были не «дедами», а потенциально вредоносными покойниками – «навьями». Постепенно обряд захоронения трупосожжений под курганами распространился среди всех славянских

племен. У вятичей курганные насыпи появились не ранее X в., а на некоторых территориях – на рубеже XI–XII вв. Овальные курганные насыпи кривичей закрывали разновременные захоронения, представляя собой родовые усыпальницы, которые могли достигать 30–60 м в длину и 8–12 м в ширину. Сопки ильменских словен достигали высоты до 10 м, по форме они были близки к усеченному конусу<sup>2</sup>. С курганами связан сложный обряд погребения: на площадке, где предстояло возвести курган, разжигался костер, труп умершего могли сжигать и на стороне. Получившийся прах ссыпали в урну, либо в ямку, над ними могли устанавливать *домовину* – специальное сооружение, символизирующее жилище, либо прах рассыпали по кургану. Повторные погребения совершались подобным образом уже на существующем кургане.

В случае, когда прах захоранивался на самом горизонте насыпи, можно не только предположить, что покойник сжигался на стороне, но и то, что он привозился издалека<sup>3</sup>. Это функционально и прагматически напоминает античную традицию возведения пустых могил – кенотафов<sup>4</sup>, когда тело погибшего на чужбине воина не могло быть доставлено на родину. Таким образом, пустая могила являлась его символическим погребением. Уже по форме и размерам курганов можно судить не только о социальной и этнической принадлежности погребенного, но и о его поле и возрасте. Так, например, княжеские, боярские и дружинные курганы отличались большим размером по сравнению с рядовыми курганами, как и насыпи над прахом маленьких детей<sup>5</sup>.

Павшие в бою воины погребались на «холме-горе» (Аскольд, Дир, князь Олег) или над ними возводился огромный курган (князь Игорь). Один из первых историков военных мемориалов М.И. Кияновский предполагает, что часто славяне хоронили у дорог, на перекрестках и границах поселений именно предков-воинов, чтобы те и в загробном мире защищали родную землю, а также для того, чтобы слава о них быстрее разносилась по окрестностям, благодаря величественным курганам. Над могилой воина устанавливали специальную постройку – «бдын», где указывалось имя почившего, а также указывались ратные подвиги воина<sup>6</sup>. Таким образом, появление курганной насыпи над захоронением является одной из стадий развития надгробия. На кургане могли размещаться статуя или столб, который также использовался на одном из этапов захоронения и/или устанавливался при алтаре на кургане при усложнении обряда, также насыпь могла быть обнесена оградой<sup>7</sup>.

Таким образом, курганы у восточных славян первоначально выполняли защитную функцию, предохраняя могилы предков от осквернения в условиях переселения и военной опасности, впоследствии при возвращении к оседлости курганы стали усыпальницами для нескольких поколений, похоронно-поминальный обряд и элементы кургана постепенно усложнялись. Размер курганов свидетельствовал о статусе и некоторых других характеристиках умерших. Курганы насыпались над реальными захоронениями, говорить о курганах-кенотафах у восточных славян не позволяет ограниченность археологических и этнографических свидетельств.

Кремация и ингумация на протославянских и славянских территориях сосуществовали на протяжении многих веков. В X–XI в. кремация сменяется ингумацией, что во многом связано с принятием христианства, которое сначала повлияло на уменьшение курганных насыпей, а впоследствии привело к их исчезновению. Следует отметить, что находки христианских символов (крестики, нательные иконки) в русских крестьянских курганах датируются не ранее, чем рубежом XII–XIII вв.<sup>8</sup> Христианство привнесло новые способы поминовения воинов и увековечения памяти о сражениях, со времен князя Владимира воздвигались храмы в память о победах, но военные захоронения (их оформление) сохраняли консерватизм: привычные курганы увенчивались крестами в виде голбца<sup>9</sup>. Впрочем, А.С. Уваров предлагает разделять курганы и боевые насыпи, возведение которых объясняется чисто прагматически: для захоронения тел убитых на поле боя солдат легче их засыпать землей, чем рыть глубокую могилу<sup>10</sup>. Одни курганы сохранились до сих пор, например, в память об арзамасцах и рязанцах, павших в битве под Зарайском в Рязанской области в 1608 г. в период Смутного времени, насыпан курган над братской могилой. Он увенчан крестом и обнесен оградой. О других – остались лишь упоминания, есть версия, что Петр I собственноручно насыпал курган и устанавливал крест над могилой воинов, погибших под Полтавой<sup>11</sup>. Таким образом, курган, оставаясь видом надгробия над реальным братским захоронением павших воинов, выполнял погребальную функцию, но она сосуществовала с мемориальной.

К 1917 г. в России сложилась целая палитра типов православных военных памятников: храмы-памятники, храмы-усыпальницы<sup>12</sup> или храмы-мавзолеи<sup>13</sup>, часовни, часовни-памятники, иконы, иконы на столбах, кресты, монастыри. Дореволюционная мемориальная культура

включала и светские формы: музеи и монументальные памятники (obelisks, колонны, бюсты, скульптуры, пирамиды, башни). Все эти формы не противоречили друг другу, они могли органично сосуществовать в едином ансамбле и дополнять друг друга. Военские мемориалы XVIII – начала XX веков представляли собой примеры синтеза традиционной погребальной символики и новых элементов. Как правило, все начиналось с установления памятного креста и/или «голбца», позднее возводилась часовня и, если появлялась возможность, строился храм, вокруг которого впоследствии мог вырасти монастырь<sup>14</sup>. Существовало несколько видов военных захоронений: военные кладбища, братские могилы с насыпью разной высоты (в том числе, курганом) и, как правило, с крестом, церковью или часовней, одиночные могилы. Дореволюционная мемориальная культура, прежде всего ее православные формы, была прервана в советские годы, однако многие ее элементы, формы и визуальные образы впоследствии были восприняты и переосмыслены советской мемориальной культурой.

Долгое время существования Советского государства его главным мемориальным проектом было увековечение памяти о Великой Октябрьской Социалистической Революции и ее героических борцах, к годовщинам создавались памятники, площади и скверы. Первоначально крупные мемориальные комплексы, связанные с Великой Отечественной войной 1941–1945 г., открывались к годовщинам именно Революции, так, в октябре 1967 г. был открыт мемориал Сталинградской битвы на Мамаевом кургане; в 1967 г. началось сооружение Кургана Бессмертия в Брянске, Кургана Славы в Минске и Кургана Бессмертия в г. Ефремове (Тульская область). В мае 1967 года на Могиле Неизвестного солдата у Кремлевской стены в Москве Л.И. Брежнев зажег Вечный огонь от памятника «Борцам революции» с Марсова поля в Ленинграде. Таким образом, пламя Вечного огня<sup>15</sup>, изначально являвшееся символом памяти исключительно о борцах и жертвах Революции, стало олицетворять «бессмертие подвигов поколений борцов идей за торжество социализма»<sup>16</sup>, а Волгоградский мемориал послужил объективированным слиянием воскрешенного культа Революции и более нового культа Великой Отечественной войны<sup>17</sup>.

Мамаев курган в Волгограде, как и Малахов курган и Сапун-гора в Севастополе, являются естественными высотами с легендарными версиями происхождения данных возвышений и их названий, ставшими местами кровопролитных боев во время Великой Отечественной

войны (а Малахов курган – Крымской войны 1853–1856 гг.). Они стали военными мемориальными комплексами различного состава: памятники, обелиски, стелы, захоронения, залы Славы, музеи, Вечные огни и др. Несмотря на то, что для сооружения комплекса на Мамаевом кургане была использована земля, содержащая останки погибших защитников города, главной функцией данного кургана является мемориальная, а погребальная прагматика отошла на второй план.

В то же время первые послевоенные курганы продолжали создаваться над реальными захоронениями. Самый ранний из известных мне курганов Славы был возведен в 1950-х годах в пос. Кестеньга (Лохский район, Республика Карелия) над перезахороненными останками 500 воинов, покоившихся прежде в братских и одиночных могилах. Он представляет собой небольшую насыпь над братской могилой, в центре которой – гранитный обелиск, а на склонах установлены мемориальные доски с именами захороненных воинов<sup>18</sup>. Однако активное сооружение мемориалов, в которых главным элементом являлась искусственная насыпь в виде кургана в форме конуса, относится к 1960–70-м годам: к 20-летию и 30-летию Победы, к 50-ой годовщине Революции, годовщинам освобождения городов и республик, а также проведения решающих боевых операций Великой Отечественной войны. Данные мемориалы получили такие названия, как: «Курган Славы» (Минск, Полоцк, Гомель, Орша, Лида – Республика Беларусь), «Курган Бессмертия» (Брянск) или «Холм Славы» (Зеленоград, Московская область).

В Тульской области возведено восемь курганов Бессмертия и Славы: в 10 км от Алексина, у пос. Арсеньев, недалеко от Белева, в 2,5 км от Богородицка, на въезде в Венев и Ефремов, у д. Быковка Киреевского района, а также недалеко от Плавска. В Книге Памяти есть упоминания о девятом кургане, который был сооружен в Суворовском районе к 30-летию Победы. Тогда учащиеся Ново-Черепетской школы на перекрестке дороги Суворов–Чекалин–Краинка насыпали курган и на заработанные ими средства установили стелу «20 октября 1941 года» на месте первого боя с фашистами на тульской земле<sup>19</sup>.

Курганы в Тульской области были сооружены в период с 1965 по 1975 гг., их возведение или закладка были приурочены к юбилеям Победы (например, «Алексинский» курган к 20-летию Победы, «Киреевский» – к 30-летию), освобождения от немецко-фашистских захватчиков тех или иных городов и районов области («Плавский» курган – к

30-летию освобождения Плавска и района) и 50-ой годовщине Революции («Ефремовский» курган)<sup>20</sup>. Они сооружены на территориях, где проходили кровопролитные бои (у д. Быковка) или был остановлен неприятель (курган у Алексина).

Все курганы возведены на дорогах: либо при въезде в город (например, в Веневе и Ефремове), либо на трассах вблизи населенных пунктов (у д. Быковка Киреевского района и у д. Казначеево Алексинского района). Они всегда заметны для проезжающих и явно предполагается, что данный мемориал должен на них воздействовать, вызывать не только эмоции, но побуждать к действиям и соблюдению определенных правил поведения. Например, рядом с курганом недалеко от Алексина (у д. Казначеево) находится дорожный знак с надписью: *Товарищи водители, почтим память воинов, павших при защите г. Алексина звуковым сигналом*. А у белевского кургана имеется следующее предписание: *Соблюдение чистоты и тишины в этом святом месте – знак нашей бесконечной благодарности тем, кто отдал жизнь за наше будущее*.

Курганы Славы и Бессмертия в Тульской области представляют собой мемориальные комплексы, включающие курганную насыпь в виде конуса, который, как правило, венчает металлический шпиль. К кургану ведут вертикальные каменные плиты с посвящениями (*Бессмертен твой подвиг. Вечная слава тебе, советский солдат!; Вечная слава героям, Никто не забыт, ничто не забыто!*). Перед насыпью, как правило, горит Вечный огонь, к кургану ведет аллея, по бокам и по центру которой располагаются скульптуры или скульптурные группы (воин с оружием, скорбящая женщина-мать), постамент(ы) с военной техникой (с зенитным орудием или танком),obelisks, стелы, стены с барельефами и информацией о потерях и ущербе от фашистских захватчиков, о частях и соединениях, партизанских отрядах, освобождавших тот или иной район, об участии жителей района в войне. Уже после распада СССР в 1990-е и 2000-е годы мемориалы дополняются православной символикой: так, в Ефремове при входе в мемориал установлена арка с крестом и иконой Николая Чудотворца.

Каждый мемориал имеет схожую логику пространственных перемещений: у него есть основной вход, где установлена таблица с «паспортом» памятника (информация о создании), посетитель проходит по вымощенной аллее мимо памятников,obelisks и братских могил, читает посвящения и имена героев, а апофеозом композиции стано-

вится величественный курган, символизирующий Славу и Бессмертие воинов, которым «мавзолей земля».

Все курганы, как гласят их «паспорта», насыпаны руками благодарных жителей освобожденных территорий, к ним привозились горсти «священной земли» с братских могил со всего района, от городов-героев и мест легендарных битв (например, в Белевский курган – с Пискаревского кладбища в Санкт-Петербурге, Мамаева Кургана, Сапун-горы, Малахова кургана, от Брестской крепости, со всех братских могил, расположенных на территории района).

Одним из важных элементов кургана является заложенный или замурованный в его нише некий сакральный скрытый предмет: например, письмо с обращением к потомкам (Белев), книга с фамилиями воинов-земляков, павших смертью храбрых на фронтах Великой Отечественной войны (Богородицк, Плавск), Книга Славы и обращение к потомкам, металлические ампулы с землей, привезенной из городов-героев (Киреевск)<sup>21</sup>.

Некоторые курганы изначально насыпаны над прахом Неизвестного солдата (например, у пос. Арсеньево, Белева, Плавска). Часть курганов содержат останки солдат, чьи имена известны (у д. Быковка, Киреевский район). Некоторые курганы являются только символическими захоронениями – кенотафами (например, в Веневе). Однако впоследствии братские могилы могут стать частью мемориалов, так, примерно с 2002 г. у белевского Кургана Славы стали производить захоронения останков воинов, найденных поисковыми отрядами Тульской области<sup>22</sup>. Как правило, братские могилы расположены либо по бокам аллеи, ведущей к кургану (у Белева и Алексина), либо на самой аллее (у д. Быковка) перед насыпью.

В 1970–1980-х годах курганы приобрели не только ярко выраженную мемориальную функцию, но и стали достопримечательностями, посещаемыми молодоженами после загса. Причин тому несколько: это изменения в самой свадебной обрядности и то, что стало вступать в брак поколение молодых людей, родители и многие родственники которых погибли в войне. Параллели данной практики можно проследить в традиционном свадебном обряде: жених и невеста посещали в предсвадебную неделю могилу умерших родителей. Немаловажное влияние оказал рост материальных возможностей у населения в 1970-х годах: появилось большее количество личных автомобилей и фотоаппаратов<sup>23</sup>. Таким образом, советским молодоженам было куда и на чем



ехать после ЗАГСа, а также было чем запечатлеть эти моменты. Учитывая, что все курганы в Тульской области находятся недалеко от населенных пунктов и на оживленных участках трасс, неудивительно, что и они стали обязательными пунктами праздничной программы. Следует отметить, что сейчас данная практика ослабевает в Тульской области, популярность приобретают новые альтернативные свадебные достопримечательности (аллеи молодоженов, мосты, скамейки, деревья и т.д.). Исключением является курган при въезде в Ефремов, молодожены не только возлагают цветы к его подножию, но и привязывают разноцветные ленты к ветвям берез (а иногда упаковку от букета к стволу), растущим рядом с мемориалом.

Курган использовался для захоронения и коммемораций в языческой, православной и атеистической культурах, при этом каждый раз адаптируясь к контексту заменой символов и ритуалов. Изначально возникнув и распространившись на восточнославянских территориях в связи с внешней военной угрозой, он продолжает использоваться как памятник на военных захоронениях. Таким образом, пройдя за несколько тысячелетий ряд видоизменений, курган утратил свою первоначальную функцию надгробия, на первый план вышла его мемориальная составляющая, а также использование его в качестве «свадебной достопримечательности».

## Примечания

- <sup>1</sup> *Авдусин Д.А.* Полевая археология СССР. М.: Высшая школа, 1972. С. 26.
- <sup>2</sup> *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 102–112.
- <sup>3</sup> *Авдусин Д.А.* Указ. соч. С. 47–51, 158.
- <sup>4</sup> Подробнее о кенотафах см.: *Тишкин А.А., Грушин С.П.* Что такое кенотаф? // Известия лаборатории археологии: Межвузовский сборник научных трудов. Горно-Алтайск: Изд. ГАГУ, 1997. С. 42–49.
- <sup>5</sup> *Алешковский М.Х.* Курганы русских дружинников XI–XII вв. // Советская археология. 1960. № 1. С. 81–82.
- <sup>6</sup> *Кияновский М.И.* Русские военные памятники // Ставрографический сборник. Книга I / Сб. статей. М., 2001. С. 332.
- <sup>7</sup> *Фризин Н.Н.* Деревянные надгробия Русского Севера: некоторые варианты развития пространственной структуры // Ставрографический сборник. Книга I / Сб. статей. М., 2001. С. 228.
- <sup>8</sup> *Рыбаков Б.А.* Указ соч. С. 111–112.
- <sup>9</sup> Подробнее о голбах см.: *Фризин Н.Н.* Указ. соч. С. 199–235.
- <sup>10</sup> *Уваров А.С.* Меряне и их быт по курганным раскопкам. М., 1872. С. 73.

- <sup>11</sup> *Кияновский М.И.* Указ. соч. С. 332–345.
- <sup>12</sup> Например, Владимирский Адмиралтейский собор в Севастополе, ставший усыпальницей флотоводцев-адмиралов Крымской войны 1853–1856 гг. В.А. Корнилова, М.П. Лазарева, П.С. Нахимова, В.И. Истомина. Подробнее см.: *Святославский А.В.* Традиция памяти в Православии. М., 2004. С. 42.
- <sup>13</sup> Например, мавзолей-поминальный храм в стиле ампир, построенный в 1823 г. учеником А.Н. Воронихина Н.Ф. Алферовым на месте братской могилы воинов, павших при взятии Казани в 1552 г. Подробнее см.: *Мальшева С., Сальникова А.* Российский провинциальный город 1920-х годов: визуализация «советскости» // Визуальная антропология: городские карты памяти / под ред. П. Романова, Е. Ярской-Смирновой. М., ЦСПГИ, 2009. С. 137–140.
- <sup>14</sup> *Гарькавий И.* Мемориальные традиции: истоки и практика // «60 параллель», 2010. №1 (36). URL: <http://www.journal.60parallel.org/ru/journal/2010/38/378> (Дата обращения: 20.08.2013).
- <sup>15</sup> Подробнее о первых *вечных огнях* в СССР см.: *Юдкина А.Б.* «Огонь войны» и «огонь мира»: первые «вечные огни» в СССР // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей. М.: РГГУ, 2013. С. 249–257.
- <sup>16</sup> *Адоньева С.Б.* Категория ненастоящего времени: (антропологические очерки). СПб., 2001. С. 130, 140.
- <sup>17</sup> *Tumarkin N.* The living and the dead: the rise and fall of the cult of World War II in Russia. N.-Y., 1999. С. 143.
- <sup>18</sup> Помните нас! URL: [http://www.pomnite-nas.ru/mshow.php?s\\_OID=3128](http://www.pomnite-nas.ru/mshow.php?s_OID=3128) (Дата обращения: 20.09.2013).
- <sup>19</sup> Книга Памяти. 1941–1945. Тульская обл. Рос. Федерация. В 17-ти тт. Т. 9. Тула, 1994. С. 14.
- <sup>20</sup> Книга Памяти. 1941–1945. Тульская обл. Рос. Федерация. В 17-ти тт. Т. 13. Тула, 1997. С. 98.
- <sup>21</sup> Книга Памяти. 1941–1945. Тульская обл. Рос. Федерация. В 17-ти тт. Т. 2. Тула, 1994. С. 14.
- <sup>22</sup> *Золотарев О.* Май на Долецком поле // На безымянной высоте. Летопись поискового движения Тульской области. Издание второе. Тула, 2008. С. 175–181; *Золотарев О.* Там, на смерть стоял Иванцов // Указ. соч. С. 142–147; *Марандькин А.* Безымянные высотки // Указ. соч. С. 195–196.
- <sup>23</sup> *Громов Д.В.* «Свадебные достопримечательности»: ландшафт и современные молодежные обряды перехода // Очерки народной культуры / отв. ред и сост. И.В. Власова. М., 2009. С. 517–518.

## **Городская и деревенская свадьба в Абхазии**

Современный город в Абхазии в этнографической литературе остается неизученным до сих пор, несмотря на то, что города в Абхазии играют важную роль в обществе. Немногочисленные города Абхазии нельзя назвать мегаполисами по разным причинам, во-первых, они малонаселенные, во-вторых, здесь не развивается никакая промышленность. Несмотря на это, здесь сложились административные, политические, культурные, сервисные, туристические центры. В поисках «хорошей и лучшей» жизни сюда переезжают на постоянное место жительства из деревень и сел. Поскольку население современных абхазских городов состоит, в большинстве своем, из бывших сельских жителей, то представляет интерес перенос некоторых форм обрядности из сельской общины в городские кварталы. Кроме того, города являются важным фактором трансформации этих ритуалов в деревнях, поскольку жители сел стараются «удовлетворить» горожан, делать не хуже, чем в городе.

В данной статье мной будет сделана попытка рассмотрения ритуала свадебной обрядности в деревне (в Абжуйской Абхазии) и в городе Гудаута.

Свадьба относится к кругу ритуальных действий жизненного цикла, которые получили название «обряды перехода». Как известно, сам термин был введен еще в начале XX в. знаменитым французским исследователем Арнольдом ван Геннепом. Сам автор термина, раскрывая его смысл, писал: «Каков бы ни был тип общества, жизнь конкретного человека обусловлена последовательными переходами от одного возраста к другому и от одного рода деятельности к другому. Там, где переход от одной деятельности к другой является жизненной вехой, он сопровождается особыми действиями. <...> Всякое изменение в положении человека влечет за собой взаимодействие светского и сакрального. Оно требует регламентации и соблюдения ритуала, дабы общество в целом не испытало затруднений и не понесло ущерба. Самый факт жизни делает неизбежными последовательные переходы из одной среды в другую, от одного общественного положения к другому. Поэтому человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного этапа и начало другого образуют системы единого порядка. Таковыми являются: рождение, достижение социальной

зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть»<sup>1</sup>.

Понимание ритуалов в абхазском обществе в целом формируется бинарной аппозицией «плохое – хорошее» (*ацэҭҭеи – абзиеи*). Наиболее любимая форма обрядности у абхазского народа – это свадьба, которая, конечно же, относится ко второй категории. Здесь мной будут представлены две формы проведения свадьбы в современном абхазском обществе. На формирование современного варианта свадебного ритуала, несомненно, повлияли те изменения, которые произошли в абхазском обществе за последние 40–50 лет. В первую очередь, конечно, следует указать на такие факторы, как рост численности городского населения и принятие значительной частью абхазского общества требований, предъявляемых светскими властями к соблюдению важнейших общественных церемоний.

Современная абхазская свадьба состоит из целого ряда церемоний, которые сменяют друг друга в процессе ее проведения. Если в старину мужчина вступал в брак тогда, когда он приобретал некоторую славу и известность, то сегодня этот момент молодыми людьми не соблюдается. А возраст мужчины для вступления в брак в наши дни строго не установлен. Если в старину и даже в 1970-е годы мужчины не женились раньше своих старших братьев, то сегодня этот обычай потерял свою актуальность.

Что касается молодых девушек в современной Абхазии, то они, чаще всего, вступают в брак после достижения ими 18 лет<sup>2</sup>. Многие девушки стараются до вступления в брак получить образование, лучше, конечно, высшее. Потому что это является дополнительным символическим капиталом, кроме того, образование, на их взгляд, дает дополнительную возможность удовлетворить свое желание, выйти удачно замуж в город.

В результате изменений, произошедших в культурной, материальной и духовной жизни абхазского народа, некоторые обычаи, связанные со свадебной обрядностью, утеряны или не соблюдаются, другие же сохраняются и наполняются новым содержанием. А с 1990-х годов в свадебный церемониал были включены новые обычаи.

В современном абхазском обществе до сих пор существуют три способа или формы заключения брака: открытый брак, тайный сговор и похищение<sup>3</sup>. Молодые люди находят себе пару в самых разных местах. На работе, во время учебы в городе, в гостях или на различных

праздниках. Как и в прошлом, до сих пор сохраняется практика сводничества. К помощи свахи обычно прибегает парень в том случае, если девушка не принимает его ухаживаний. Наиболее распространенной из вышеприведенных форм вступления в брак в настоящее время является взаимный сговор будущих супругов. Иногда, по просьбе невесты, будущий жених со своими друзьями устраивает «умыкание»<sup>4</sup>. «Похищенную» невесту приводят в дом жениха или родственника, на которого можно положиться (потому что «недовольные родители невесты» обязательно попытаются уточнить, по своей ли воле она вышла замуж. А если они поймут, что девушку умыкнули не по ее воле, или они сами против жениха или его семьи, то могут попытаться забрать свою дочь). Только после того, как невеста вошла в дом и собрались соседи и родственники, родителям невесты сообщают о свершившемся замужестве, и что брак заключается по обоюдному согласию сторон. Свадьбу играют в течение недели после того, как молодые поженились. Молодожены поселяются в одной из гостиниц в Абхазии, а торжество по случаю женитьбы сына родители жениха устраивают в ресторане этой гостиницы.

А если невеста уже в их доме, то родители жениха через некоторое время начинают готовиться к свадьбе. «Сезон свадеб», как говорят в народе, это осень, время после сбора урожая, желательно до наступления холодов. Свадьба традиционно делится на несколько частей. Первая часть – длинная, это приготовление угощения и собственно палатки (*ашьагъа*). Для того, чтобы все было приготовлено хорошо и вовремя, хозяин дома выбирает из числа своих соседей ответственных людей, которые контролируют весь процесс. Под руководством этих людей и бдительного хозяина соседи строят и украшают палатку, варят мамалыгу, мясо, и другие яства.

Вторая часть – это привод невесты в дом жениха. Привод невесты в дом жениха в последнее время дополнен новыми обычаями. Если раньше невеста из отеческого дома выходила в день свадьбы, то сейчас этот обычай не соблюдается. Молодые регистрируют брак за несколько дней до свадьбы и даже более. Подготовка невесты к свадьбе, как в городе, так и в деревне, начинается со свадебного салона. Из свадебного салона молодые направляются, если это в Сухуме (столице Абхазии), в сторону набережной, где находится Абхазский драматический театр. Этот обычай стал уже неотъемлемой частью абхазской свадьбы<sup>5</sup>.

Следует заметить, что после грузино-абхазской войны появились пары, которые венчаются в день свадьбы. А есть и пары, которые также и расписываются в этот день. Приехав на набережную, молодые фотографируются и танцуют. После того, как сфотографировались и потанцевали, все участники этого действия прогуливаются по набережной. Следующим пунктом остановки свадебного кортежа является фуникулер, место, где стоит телевышка. Когда именно этот обычай появился, сейчас сложно сказать, потому что никто этого уже не помнит. После посещения «ритуальных мест» кортеж направляется в дом жениха. Свадебный кортеж едет с максимальным превышением скорости. Его, конечно же, не останавливает ДПС.

По дороге к дому молодые посещают еще одно важное место. Это памятник погибшим во время Великой Отечественной и грузино-абхазской войны. Здесь возлагают цветы и поднимают бокалы в память о погибших.

По мере приближения к дому жениха, если это в городе, то к ресторану, вперед мчатся несколько гонцов, которые сообщают о том, что невесту уже везут. Перед тем, как заехать во двор, или перед рестораном, машина с невестой останавливается у ворот, и жених, выйдя, прячется в толпе. Привод невесты является одним из самых радостных и шумных моментов свадьбы.

Невесту встречают золовки, а старшая из них выводит ее из машины. Молодежь с танцами провожает невесту в дом. Невеста проходит под скрещенными ножами. Проходя под ножами, невеста, якобы, оставляет за порогом дома жениха все плохое. А если невеста впервые переступает порог этого дома, то она разбивает тарелку, наступив на нее («чтобы она твердо стояла на ногах», – объясняют местные жители). Осколки разбитой невестой тарелки молодые девушки украдкой берут с собой. Считается, что, если положить осколок под подушку, можно во сне увидеть суженого. На невесту мать жениха высыпает монеты и конфеты. Следует отметить, что в настоящее время возрождается обычай, когда невесте к губам подносили сладкое, только сейчас вместо меда используют шоколад. Для того, чтобы из ее уст исходили только «сладкие слова».

Подготовиться к свадьбе в доме жениха помогают как родственники, так и соседи. Более того, в данном случае ответственность за то, чтобы у гостей было все необходимое, в какой-то степени несут именно соседи (*ацхыраацәа* или *амайуцәа*). Потому что от них ожидается,

что они не только приготовят еду, но и хорошо обслужат гостей. Накануне свадьбы в группах тех, кто занимается приготовлением мамалыги и мяса, отцом жениха назначаются ответственные лица, контролирующие весь процесс. Также назначаются распорядители палатки – мужчина и женщина. Их обязанностью является накрыть стол и проследить, чтобы к окончанию свадьбы палатка была полностью убрана. А в городе помощников заменяют соседи по кварталу или по многоквартирному дому, или нанятые официанты. «Коренные» жители возмущаются, и не скрывают своего недовольства, когда «новые городские жители» стараются сделать, как «коренные», но при этом упускают какие-то детали, которые очень важны в городе. Например: *«Мы хотим прийти на свадьбу как гости, а не как помощники, надоело прислуживать, сколько можно. Привели в дом невесту, мы помогали, готовить еду для свадьбы помогали. Но на свадьбе-то хочется выгладеть как белые люди»*<sup>6</sup>.

На накрытом свадебном столе, кроме национальных блюд, присутствуют различные салаты и сладости.

Одним из важных моментов свадьбы является записывание денег и подарков. Для этого накрывают отдельный стол. В Абжуйской Абхазии этот стол ставят в той же комнате, где стоит невеста, а в Бзыбской – чаще всего на первом этаже дома. А если свадьба городская – иногда в отдельном здании, недалеко от того помещения, где проходит пир. Если свадьбу играют в ресторане, то специально для этого предусмотрена отдельная комната. Тот, кто заплатил деньги (*ахаршә*), должен обязательно поднять тост за здоровье молодых и закусить. Следует отметить, что в прошлом не вели списка лиц, плативших деньги. Деньги или подарок дарили невесте для того, чтобы увидеть ее лицо. Тот, кто дарил подарок или деньги, вручал их ей, и только после этого он получал право взглянуть на невесту. Ахаршә называли – ахфыгыса, то есть «плата за лицо».

После невесты главными действующими лицами в абхазской свадьбе являются ее родственники, и они считаются самыми почетными гостями. Они приезжают на свадьбу после того, как невесту привели в дом. Следует отметить, что на свадьбе дочери родители невесты не присутствуют. В некоторой степени, они горюют об утрате дочери. Здесь наблюдается одна из устойчивых черт любого обряда перехода – ритуализованные эмоции<sup>7</sup>. Родственники невесты привозят приданое и различные угощения. Для них специально готовят место в палатке. Чаще

всего, это место напротив тамады по левую сторону от главного входа в палатку. В Абжуйской Абхазии все гости ждут прихода родственников со стороны невесты, и только после этого приступают к трапезе. А в Бзыбской Абхазии бывали случаи, когда для родственников невесты даже не оставалось места в палатке. Мотивировалось это тем, что надо приезжать вовремя. В городской свадьбе родственники со стороны невесты приезжают сперва в дом жениха, там новые родственники обмениваются подарками, знакомятся и все вместе направляются в ресторан, куда уже к этому времени «приехала» невеста.

Во время свадьбы происходит состязание между тамадой и старшим мужчиной из родственников со стороны невесты. После того, как все приступили к трапезе, по распоряжению хозяина дома перед тамадой кладут голову быка<sup>8</sup>. Именно она является главным предметом спора в том, кто кого перепьет. Для того, чтобы все пили «честно», с обеих сторон присутствуют неофициальные наблюдающие. Для хозяев позорно, если они проиграют это состязание, поэтому во время застолья рядом с тамадой садятся те, кто может его выручить, то есть украдкой от гостей выпить вино вместо тамады, так как противоположной стороне нужно показать выпитый пустой стакан.

Во время свадебной трапезы по палатке идут разговоры, почему же невеста не спускается к ним? И тогда золовки ведут невесту с подругами в палатку. Их сопровождают нанятые музыканты и танцующая молодежь. Когда невеста проходит по рядам, ее останавливают, чтобы подольше посмотреть на нее, в это время гости встают из-за стола и некоторые, чаще всего молодежь, танцуют перед ней. После того, как все «насмотрелись» на невесту, вся свита направляется либо к отведенному в палатке столу для жениха и невесты, либо снова поднимается наверх, в ту комнату, где она стояла перед тем, как спуститься к гостям. А в городской свадьбе, невесту редко проводят между столами, как правило, для молодых и для подруги невесты и друга жениха стоит накрытый стол. С начала свадьбы они за ним и сидят. А если это гудаутская свадьба, то жених со своими друзьями празднует у соседней, или в ближайшем помещении, но чтобы «никто не видел».

Как отмечалось выше, свадебная обрядность претерпела определенные изменения. Были утеряны некоторые обычаи, но появились новые элементы. Такими элементами являются разрезание свадебного торта женихом и невестой и кидание свадебного букета. Когда время близится к полуночи, невеста бросает свадебный букет. Молодые



девушки с нетерпением ждут этого момента, они верят, что та, кто сможет поймать свадебный букет, в скором будущем сама выйдет замуж. После этого невеста может переодеться. Но свадьба на этом не заканчивается.

Кульминационным моментом свадьбы является отъезд гостей со стороны невесты. В состязании с тамадой одна из сторон, как известно, оказывается сильнее. В тот момент, когда гости уже собираются уходить, для них отдельно, независимо от погоды, во дворе снова накрывают стол. Этот обычай называется агэаргъныхѳа – праздник, в данном случае буквально – моление во дворе. Хозяева благословляют путь гостей, желают благополучно доехать, а гости поднимают тост за дом жениха, за будущее общение, за то, чтобы они всегда по хорошему поводу «заходили» в этот двор. Здесь есть один момент: последний тост обязательно должен произнести хозяин. А если последним выпил гость, он имеет право забрать на память тот бокал, стакан или рог, из которого он пил.

После того, как проводили гостей со стороны невесты, свадьбу считают завершенной, и соседи постепенно расходятся по домам.

Таким образом, можно констатировать, что на рубеже XX–XXI вв. происходит постепенная трансформация свадебной обрядности. Поскольку население современных абхазских городов состоит, в большинстве своем, из бывших сельских жителей, то и изменения связаны с переносом некоторых форм обрядности из сельской общины в городские кварталы. Но в городских условиях в нее вводятся элементы, которые соответствуют современным социально-экономическим условиям. Однако в основе они продолжают сохранять основные черты, сложившиеся еще в период доминирования в Абхазии традиционного общественного уклада.

## Примечания

<sup>1</sup> Геннеп ван, А. Обряды перехода. М., 1999. С. 110–111.

<sup>2</sup> Когда девушка в раннем возрасте выходит замуж, многие возмущенно говорят: «куда спешила, выскочила замуж, как будто выгоняли из дома. Что, озолотят ее в замужестве?»

<sup>3</sup> Абхазы / отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе Ю.Г. Аргун / Серия «Народы и культуры» / ИЭА РАН; Абхазский ин-т гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа. М., 2007. С. 283.

- <sup>4</sup> Подробнее об обычае похищения см.: *Чурсин Г.Ф.* Материалы по этнографии абхазов. Сухуми, 1957. С. 159.
- <sup>5</sup> Здесь некоторую роль играют географические моменты, а именно то, что эти места посещают именно жители Сухумского, Гульрипшского и Очамчёрского районов Абхазии, в то время как жители Гудаутского и Гагрского районов до Сухума не доезжают, то же касается и жителей Ткуарчалского и Гальского районов.
- <sup>6</sup> ПМА. 2013.
- <sup>7</sup> Ритуализованные эмоции, такие как горе и радость, обязательно обрамляют любые обряды перехода.
- <sup>8</sup> В городской гудаутской свадьбе мной было замечено, что голова быка на свадебном столе вообще отсутствовала. Более того, на свадьбе не было единого тамады. «Зачем нам нужен общий тамада, у нас есть свой, он над нами и поруководит», – отвечали мне гости-информанты [ПМА. 2013].

## **Традиционная свадебная обрядность в городской среде**

Этнический характер обрядности очевиден, каждому народу присущ свой комплекс традиций, обычаев, обрядов, ритуалов. В современном обществе, с распространением массовой профессиональной культуры и нивелированием ее этнической специфики, именно народная обрядность и другие проявления духовной культуры и языка становятся выразителями самобытности этноса.

Через призму брачного обряда будут рассмотрены этнические процессы, происходящие в современном институте семейно-брачных отношений. Предполагается изучение городской среды крупного города (со свойственной ей ориентацией на унификацию культуры), и пространства малого города, где урбанистические процессы проходят по иному сценарию, а также мультикультурного пространства мегаполиса. Выявление определенных типов свадебного обряда в различных культурных средах позволит определить наиболее устойчивые элементы свадебной обрядности, сохранение или замещение функционального назначения обрядового действия, роль межэтнических контактов.

С середины XX века формируется особый тип брачной обрядности – городская свадьба. Среди марийцев вплоть до 1970-х годов данный тип брачной обрядности не был широко распространен, однако проживающие в больших городах, таких как Йошкар-Ола, Уфа, Казань, марийцы стали постепенно воспринимать городскую культуру, в том числе и черты свадебного обряда. Значимость данного типа в характеристике современной марийской свадьбы обусловлена стабильным ростом городского марийского населения вплоть до настоящего времени.

В небольших городах, таких как г. Волжск и г. Козьмодемьянск, формируется свой особый вариант городской свадьбы, в котором наравне со стандартизированными элементами городской свадьбы (регистрация в ЗАГСе, посещение памятников и возложение цветов, фотографирование), соблюдаются и отдельные элементы традиционной свадьбы. В предсвадебном цикле подобную роль играет сватовство, правда, с функциональными изменениями, но с сохранением традиционных черт. Зачастую оно выполняет функцию фактического знакомства родителей жениха и родителей невесты, что в дан-

ном случае для окончательного согласования вопроса о браке не так важно, как в традиционной свадьбе, так как он уже решен самими брачующимися. Впрочем, следует отметить, что в ходе сватовства оговариваются такие традиционные вопросы, как выкуп (все чаще он измеряется количеством спиртного, предоставляемого на свадьбу) и приданое, а также количество и стоимость подарков, предоставляемых родне жениха. Следует констатировать, что если ранее все расходы на подарки для родни жениха ложились на плечи семьи невесты, то сегодня подобные траты могут примерно в равных долях делиться между семьями брачующихся<sup>1</sup>. В шуточной форме продолжает бытовать такой обряд, как питье невестой вина *ўдыр йўмб* в знак согласия на брак. Сохраняется также дарение подарков во время сватовства и бытование отдельных элементов традиционной кухни: например, в ожидании сватов родители накрывают стол марийскими блюдами – *перемеч*, *мелна*, *туара*. В свою очередь, члены семьи жениха приходят с такими же гостинцами. В г. Козьмодемьянск в предсвадебном цикле сохраняется такой обряд, как *шергаш вашталыш*, однако сами брачующиеся воспринимают этот обряд как помолвку и, как правило, жених просто дарит невесте кольцо в знак того, что намерен на ней жениться<sup>2</sup>.

Характерным элементом городской свадьбы стало проведение накануне нее мальчишника и девичника. Большое внимание уделяется покупке свадебного платья невесты, иногда, ссылаясь на традицию, информаторы указывали, что именно жених должен приобрести невесте свадебный наряд<sup>3</sup>.

В назначенный день свадебный поезд жениха (в настоящее время это украшенная автомобильная процессия) отправляется за невестой. В небольших городах еще сохраняются чины в свадебном поезде жениха *суан* и невесты *почеш толшо*, однако, как правило, они назначаются номинально, без последующего выполнения соответствующих функций. В небольших городах Республики Марий Эл в настоящее время бытуют два варианта возможного проведения «традиционной» свадьбы: в первом случае участники торжества приезжают в унифицированной городской одежде, во втором сохраняется присутствие *сўан вате*, которые исполняют свадебные песни в традиционной одежде. При этом упрощается сценарий свадьбы, а именно, свадебный поезд напрямую следует за невестой. Затем следует стандартизированный шуточный выкуп женихом невесты, который заключается в прохожде-

нии незначительных испытаний и откупе от подруг невесты. После выкупа и небольшого застолья в квартире/доме невесты участники свадьбы, включая родителей невесты, отправляются в ЗАГС для гражданской регистрации брака. В том случае, если на свадьбе присутствуют *сўан вате*, перед ЗАГСом также исполняются свадебные песни. После регистрации следует прогулка и фотографирование, затем свадебная процессия отправляется либо в дом жениха, либо в кафе/столовую для продолжения застолья. Отметим специфическую вариативность роли родителей жениха: в первом случае после регистрации брака в ЗАГСе они покидают основную свадебную процессию и едут к себе домой для последующей встречи там молодоженов «хлебом-солью»; во втором варианте отец и мать жениха также покидают ЗАГС сразу же после регистрации и, не участвуя в прогулке и фотографировании, едут в столовую, где также встречают молодоженов «хлебом-солью»<sup>4</sup>. В случае же, если свадебная процессия продолжает праздновать в доме жениха, его родители также покидают ЗАГС раньше и при встрече молодоженов приветствуют их аналогично предыдущим вариантам.

Встреча невесты в доме жениха была одним из кульминационных моментов в традиционной свадьбе, сейчас же сохраняются лишь некоторые элементы этого обряда, направленные на защиту молодоженов от злых сил. Используется традиционный набор продуктов – *туара*, *перемеч*, масло. Интересно, что, как правило, для встречи жениха и невесты в родительском доме готовят традиционные блюда (*мелна*, *туара*), а если обряд проводится в столовой/кафе, то может использоваться типичный русский каравай с солью.

В случае, если основное застолье проходит в кафе или столовой, а процессию сопровождают *сўан вате*, то в начале застолья все переодеваются в стандартную городскую одежду. Одним из популярных направлений современной марийской свадьбы является приглашение марийского тамады – в этом случае, свадьба проводится на марийском языке и с исполнением национальных песен.

Во время свадебного застолья, как в доме жениха, так и в столовой, невеста одаривает родню жениха и гостей. Гости, в свою очередь, также одаривают молодоженов, в основном презентуя деньги. Обряды второго дня и послесвадебные обряды практически исчезли, в редких случаях сохраняется лишь обряд выпекания блинов молодой снохой на второй день и гостевые посещения родственников в последующие

недели. Второй день свадьбы представляет собой, в основном, празднование этого события молодежью в кафе или на природе<sup>5</sup>.

Следующим подтипом городской свадьбы является брачное торжество в крупном и среднем городе, что в данном случае будет рассматриваться на примере г. Йошкар-Ола. В этом подтипе сохраняется символическое сватовство, названия свадебных чинов, таких, как *саус*, *ончал шогошо удыр*, но при этом сохраняются только термины, а сами чины фактически выполняют роли свидетеля и свидетельницы на унифицированной свадьбе. Сценарий свадьбы выглядит следующим образом: жених отправляется за невестой, выкуп происходит по стандартизированному сценарию и завершается символическим застольем у невесты и поездкой всех гостей, включая родителей невесты, в ЗАГС. Затем свадебная процессия отправляется на прогулку и на фотографирование, следом идет застолье в кафе/столовой или в доме жениха. Практически единичным случаем является участие в свадьбе *сўан вате*; продолжает функционировать измененная в пользу русского варианта встреча молодоженов «хлебом-солью» (вместо традиционного марийского, с блинами *мелна*, твороженником *туара* и маслом) родителями жениха.

Этническим компонентом остаются действие приглашенного марийского тамады и ритуал дарения, включающий в качестве подарка одежду – рубашки, платье, полотенца. В последнее время наметилась тенденция дарения на свадьбах современного платья с традиционными мотивами марийской вышивки свекрови. За последние годы модной тенденцией в ходе прогулки свадебной процессии после ЗАГСа стало посещение роддома с целью шуточного гадания на пол будущего ребенка. Также посещаются следующие городские объекты: Обелиск славы и Вечный огонь, памятник молодой семье, «Скамейка верности и любви», а также памятник святым Петру и Февронии. Одним из веяний гражданской свадебной моды стало развешивание замков с подписью имен молодоженов на ограде моста через р. Кокшага, ключ от которых выбрасывают в воду как символ нерушимости союза брачующихся<sup>6</sup>. В последние двадцать лет в среде православных марийцев стало популярным в день гражданского оформления брака проводить также церковное венчание.

Иная стратегия поведения характерна для марийцев, уехавших на длительное проживание в крупные города России (Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург и др.) и мира. Свадебные обычаи своего

народа не только перестают казаться им важными для исполнения, но и отрицаются, а брак, как правило, фиксируется стандартной гражданской церемонией<sup>7</sup>.

Таким образом, городская свадебная обрядность не представляет собой однородного явления.

Один из вариантов включает в себя все три цикла свадьбы. Он характерен для небольших городов, административных центров, таких как Волжск, Козьмодемьянск, Звенигово и др. По своей структуре он наиболее приближен к традиционному и уже в предсвадебном цикле включает в себя сватовство *ўдърйўктьмашт/БідБірйўаш*, которое является чисто номинальным, и вопрос о заключении брака уже давно решен. Вариативно остается проведение основного свадебного торжества, которое может проходить как в доме у родителей жениха, так в столовой/кафе, хотя второй вариант является более распространенным. Маршрут свадебного поезда изменился в соответствии с требованиями времени и помимо традиционных остановок стал включать поездку в ЗАГС и прогулку с фотографированием молодоженов. Религиозное оформление брака сегодня не является обязательным элементом свадебной обрядности, и потому его наличие или отсутствие определяется исключительно желанием молодоженов и их семей. В малых городах отчасти сохраняется состав свадебного поезда в упрощенном варианте: свадебный поезд жениха *сўан* включает главу свадьбы *сўанвуй*, заместителя жениха *кугу венге*, посаженных родителей, *сўан вате* и музыкантов, а в свадебном поезде невесты *почеш толшо* основными действующими лицами оставались посаженные родители и подруга невесты. Следующие критерии – свадебный костюм и свадебный фольклор выделены условно. Эти составляющие, прежде всего, зависят от наличия на свадьбе *сўан вате*. Если они присутствуют на свадьбе, то традиционный костюм и исполнение свадебных песен целиком зависит от местности проведения свадьбы, и праздничный костюм и фольклор будут соответствовать локальной традиции.

На городских свадьбах продолжают бытовать и некоторые устойчивые обрядовые элементы, такие как застолье родственников и гостей, благословение иконой перед отъездом свадебного поезда *сўан* за невестой, обнесение гостинцами при встрече свадебного поезда в доме родителей невесты, прохождение женихом шуточных испытаний. Практически без существенных изменений сохранились обряды во время отъезда свадебного поезда из дома родителей невесты. По-

прежнему проводится благословение перед отъездом родителями, троекратный обход свадебного стола, одаривание родственников невесты, выкуп приданого, обряд «плата за кормление грудью». Во время встречи невесты родителями (независимо в доме или в столовой/кафе) совершаются следующие обрядовые действия: одаривание родителей жениха и принятие ритуальной пищи, неотъемлемой частью марийской свадьбы остается и одаривание родственников жениха. Послесвадебный цикл может включать в себя выпекание блинов на второй день свадьбы. Что же касается послесвадебных взаимных визитов, то они утратили обрядовое сопровождение и хронологически не обозначены.

В ситуации крупных городов наблюдается серьезное сокращение традиционных свадебных элементов. Условно обозначим ее типом среднего и крупного города. Безусловно, главную роль здесь уже играют молодожены, которые в основном и определяют сценарий своей будущей свадьбы. Если в условиях города они все же предпочитают играть свадьбу с традиционными элементами, то на предсвадебном этапе проводится сватовство *ўдырйўктымашт / ЁдЫрйўаш*. Особое значение придается подготовке к свадебному торжеству, которое включает проведение мальчишника/девичника, совместный выезд для покупки подарков родственникам жениха и невесты, вручение приглашений на свадьбу.

Основное свадебное торжество проводится в столовой/кафе. Даже в условиях крупного города у марийцев сохраняются некоторые обрядовые действия, а именно проводится благословение перед отъездом свадебного поезда родителями невесты, встреча невесты родителями жениха, принятие ритуальной пищи, одаривание родителей и родственников жениха. В городе практически исчезли обряды послесвадебного цикла, за редким исключением выпекания блинов невестой на второй день свадьбы.

У восточных марийцев сценарий городской свадьбы очень схож, однако несколько отличительных черт позволяют выделить его в особый вариант. Главное отличие заключается в сохранении некоторых архаических традиций и приближенности к традиционному сценарию свадьбы. У восточных марийцев проходит малая свадьба в доме невесты, которая зачастую совмещает в себе и сватовство. Кроме того, придерживаясь традиционного сценария, жених, как правило, забирает невесту не из родительского дома, а из дома посаженных родителей



*киямат ача* и *ава* или из «дома девичьих игр» *удьрмодмо пёрт*, в качестве последнего может выступать квартира родственников или соседей. Обязательным элементом также считается религиозное оформление свадьбы, которое выражается в прочтении молитвы.

На сегодняшний день даже в малых и средних городах свадьба представляет собой очень неустойчивое явление, функционирующее в зависимости от многих факторов: устойчивости родственных связей, территориальной близости села, осознания значимости традиции и др. Живучесть традиционных элементов во многом определяется глубокой убежденностью представителей среднего и старшего поколения в необходимости выполнения некоторых обрядовых действий как гаранта благополучной супружеской жизни молодых, что, впрочем, охотно принимается и исполняется молодежью. Поэтому нередко и в крупных городах свадьба может проходить по сценарию первого подтипа и, наоборот, в малом городе единичные свадьбы проводятся по сокращенному сценарию. В основной своей массе марийцы-горожане даже в новых для себя социокультурных условиях сохраняют кульминационные обрядовые элементы традиционной свадьбы и ее региональные особенности. Тем не менее, современные городские условия не приемлемы для проведения свадьбы по традиционному сценарию, чем и вызваны хронологические сокращения и локализация основного свадебного торжества в общественных местах (кафе, столовая и т.д.). Немаловажным фактором трансформации традиционного церемониала и формирования новой обрядности является мощная тенденция к унифицированию социокультурного пространства города под влиянием надэтнических явлений, таких как «мода», «поп-культура» и т.д., а также непосредственно под воздействием искусственно созданной и навязанной в советскую эпоху «модели городской свадьбы», которая, однако, в настоящее время прочно вошла в современную семейную обрядность. Нельзя не учитывать также фактор роста абсолютных и относительных показателей межнациональных браков в условиях города и полиэтничный характер его социокультурной среды.

Несмотря на доминирующую тенденцию десакрализации общества, свадебная обрядность дохристианского религиозного пласта синкретизируется с гражданским институтом регистрации брака. В этом ключе свадебная и семейная обрядность являются связующим звеном между глобализирующимся российским обществом и этнической культурой народа. Свадебная обрядность может выступать в качестве способа

сохранения и трансляции традиционной культуры марийцев и в какой-то мере служить индикатором ее адаптации к условиям современного мира.

### **Примечания**

- <sup>1</sup> ПМА. 2011–2012 г. Республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола, г. Козьмодемьянск, г. Волжск.
- <sup>2</sup> ПМА. 2011–2012 г. Республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола, г. Козьмодемьянск, г. Волжск.
- <sup>3</sup> ПМА. 2011–2012 г. Республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола, г. Козьмодемьянск, г. Волжск.
- <sup>4</sup> ПМА. 2006–2011 гг. Республика Марий Эл, Медведевский, Оршанский, Мари-Турекский, Парангинский, Куженерский, Сернурский, Горномарийский районы.
- <sup>5</sup> ПМА. 2006–2011 гг. Республика Марий Эл, Медведевский, Оршанский, Мари-Турекский, Парангинский, Сернурский, Горномарийский районы.
- <sup>6</sup> ПМА: 2011–2012 г. Республика Марий Эл, г. Йошкар-Ола, г. Козьмодемьянск, г. Волжск.
- <sup>7</sup> ПМА. 2012 г. г. Уфа, г. Самара, г. Казань, г. Москва, г. Санкт-Петербург.

## **Московские общественные бани: причины востребованности современными горожанами\***

Московская традиция посещения общественных бань существует со времен основания города и, не будучи никогда прерванной, живет и развивается в условиях современного мегаполиса. Баня, потеряв в XX в. свою основную функцию – гигиеническую, остается востребованной и в XXI в. Мы знаем, что культура сохраняет только то, что действительно востребовано, имеет смысл для жизнедеятельности ее носителей. Цель данной статьи – выявить мотивацию современных москвичей и гостей города к посещению нередко не самых удовлетворительных в санитарно-гигиеническом отношении и качестве обслуживания общественных банных заведений. С позиции этнологии представляется весьма важным понять причины стабильной привлекательности бани в современной урбанизированной среде и выявить, насколько актуальны этнокультурные традиции у жителей современного мегаполиса.

За границами этой работы остаются современные частные бани населения, сауны, СПА и коммерческие банно-оздоровительные комплексы, а также другие виды бань, распространенные сегодня в городских квартирах и коттеджах. В основу исследования легли авторские полевые материалы 2012–2013 гг. при работе в следующих банях Москвы: Астраханские бани (Астраханский пер, 5/9, метро «Проспект Мира»), Варшавские бани (Варшавское ш., 34, метро «Нагатинская»), Коптевские бани (Б. Академическая, 13а, метро «Войковская»), Ржевские бани (Банная пр., 3а, метро «Проспект Мира») и Селезневские бани (Селезневская, 15, метро «Новослободская»). Использовались методы включенного действия и наблюдения (ограниченные, по естественным причинам, женской половиной бань), а также глубинные интервью посетителей общественных бань обоих полов.

---

\* Работа поддержана грантом РГНФ №12-01-00229.

Россияне всегда подчеркивали и не устают подтверждать высокое значение бани в собственной культуре и повседневной жизни. Посетители общественных бань Москвы и сегодня указывают на общеукрепляющее воздействие парной на иммунитет, ее способности закалять, усиливать антистрессовые механизмы, улучшать психоэмоциональную адаптацию организма и пр. Автор выявила четыре основных причины посещения общественной бани: поддержание ментального здоровья, физического здоровья, молодости и красоты и коммуникационный аспект. Безусловно, у каждого посетителя есть ведущая мотивация, однако все перечисленные мотивы присутствуют в той или иной степени.

### **Мотив ментального здоровья: «На последние деньги сходи в баню – выйдешь счастливым»**

Эту фразу я услышала от одной из женщин в парной Астраханской бани. Пожалуй, именно за этим особым «банным» состоянием счастья и продолжали советские люди, а теперь уже и российские, ходить в парные. Несмотря на относительно высокие цены и довольно серьезную загруженность отделений, москвичи, вне зависимости от социального статуса и материального достатка, приезжают сюда «смыть недельную усталость», снять стресс после трудовой недели.

Посетительница Ржевской бани поделилась со мной собственной мотивацией: *«Я работаю учителем в школе, у меня бешеная нагрузка. А сюда я прихожу помолчать и побыть наедине с собой»*. Было странно услышать про «побыть наедине с собой», поскольку одновременно, в буквальном смысле плечом к плечу, в женском отделении могут париться более шестидесяти человек. Однако, как показал личный опыт, нахождение в обществе банщиков и внутренние коммуникации между членами «племени любителей пара» носят расслабленный, медитативный характер. Все члены банного коллектива настроены позитивно, открыты к коротким, не напрягающим коммуникациям (предложить «потереть спинку», «побить веничком», «угостить» самодельной маской, пожелать «легкого пара» и т.д.).

Лидия Ивановна, завсегдаятай и признанная подавальщица пара в Астраханских банях, следит за соблюдением позитивной дружественной атмосферы. У Лидии Ивановны всегда хорошее настроение, она никогда не повышает голос, со всеми разговаривает ласково и, более

того, устраивает сеансы «шаманства» в парной. После ее слов «сейчас буду шаманить, девочки!», все сидящие в парной женщины, как по команде, поворачиваются к Лидии Ивановне попами. Парильщица в неизменной белой накидке начинает совершать пассы двумя вениками, нагнетая на тела горячий воздух. Женщины «ойкают», но терпят и приговаривают: «Спасибо Вам, Лидия Ивановна, за добрый пар!», «Дай Бог Вам здоровья и долгих лет!», «Чтобы внуки вас радовали!» и т.д. После того, как горячий пар опустится на спины женщин, Лидия Ивановна начинает всех по очереди бить вениками и приговаривать: «На здоровье, девочки!», «Рожайте детишек побольше!», «Чтоб муж тебя всегда любил» и пр. Любимая присказка Лидии Ивановны: «Какой мужик вас так облюбит, как веничек в бане!».

По сообщениям мужчин «племени любителей пара», в мужском отделении звучат более крепкие пожелания здоровья и благополучия, например, такие: «Чтоб тебя геморрой никогда не прохватил!», «Чтоб ни одна баба тебе не отказала», «Чтоб всегда огурец стоял!» и т.д.

Елена, 58 лет, рассказала, что в студенческие годы обязательно ходила в баню во время экзаменационной сессии. Это было насущной необходимостью для «очистения мозгов» между экзаменами. *«После сдачи экзамена голова переполнена, чем попало. Помылся – очистился для следующего экзамена».*

Многие респонденты отмечают, что ходят в баню, прежде всего, «за настроением», снять стрессы и даже легкие формы депрессии. Особенно полезно ходить в баню, по их словам, в холодные и переходные времена года. Так, количество посетителей бани резко возрастает осенью, зимой и ранней весной.

Москва – город весьма агрессивных межличностных коммуникаций в общественном пространстве. Высокий темп жизни и конкурентная среда отфильтровали некоторые формы этикета, позитивного человеческого общения. Смею предположить, что пространство общественной бани остается одним из немногих мест, где сохраняется доброжелательное человеческое общение. Когда люди попадают в пространство бани, они становятся более внимательными друг к другу, переходят на позитивные межличностные коммуникации с незнакомцами. Пожалуй, олицетворением этого является старинный русский обычай пожелания от всей души «легкого пара» друг другу.

## **Мотив физического здоровья: «Баня парит, баня правит»**

Все посетители парной ни на секунду не сомневаются в целительных свойствах русской бани. Лечебно-профилактические функции парной одинаково подчеркивают посетители как мужского, так и женского отделений общественных бань. «Гурманские» изыски с подаванием пара ароматными травами душицы, ромашки, чабреца, мяты, зверобоя, эвкалипта, полыни, листьев липы, смородины делаются именно с оздоровительными, общеукрепляющими целями. Чеснок и горчица в подавании пара используются для профилактики простудных заболеваний, пар с морской солью очень полезен для людей со слабыми легкими.

Считается, что если в процессе подавания морской солью человек начинает кашлять, у него «забиты» легкие, которые «очищаются» в ходе этой процедуры.

Немаловажным компонентом оздоровления в бане является массаж. Во многих банях Москвы существует сервис в виде массажного кабинета, либо мыльный массаж делает сам банщик. В некоторых банях, например, в мужском отделении Астраханских, в выходные дни действуют инициативные массажные группы. Всегда находятся желающие из среды посетителей бани, которые предлагают за относительно небольшие деньги сделать массаж в 4-6 рук одновременно с помощью веника, деревянных тренажеров и просто «голыми руками». Такой массаж весьма востребован, особенно среди бросающих курить мужчин, которым нужно «прочистить легкие от табачных смол».

Оздоровительные процедуры бани построены на сочетании горячего пара и ледяной воды – создания контраста для тренировки сосудов, укрепления нервной системы, общего закаливания. Поэтому посещение парной начинается либо с окатывания ног холодной водой, либо принятия ледяного душа. Это делается для того, чтобы после этого человек мог больше времени провести в парной. Считается, что в парной лучше всего занять места повыше, где более свежий и горячий пар, однако при этом учитывается состояние здоровья. Каждый находится в парной в соответствии с индивидуальными ощущениями: кто-то может зайти два-три раза за один сеанс пара, а для кого-то достаточно и одного захода. После выхода из парной посетители окатываются холодным душем или прыгают в ледяную купель, бочку или бассейн. Любители попариться после этого опять идут в парилку «под

веник», то есть нагнетать на себя горячий пар, помахивая и шлепая по телу березовым, дубовым, липовым или иным веником.

Парятся веником как самостоятельно, так и с помощью парильщика – специального сотрудника бани или такого же посетителя. Известны два способа парения: стоя и лежа. При парении стоя человек наклоняется и опирается руками о лавку или ступени. Парильщик бьет его одним или двумя вениками, сочетая попеременно удары по спине и по ногам. Бытует мнение, что париться двумя вениками более продуктивно и полезно. Парение лежа иногда осложнено в общественных банях нехваткой места из-за переполненности парной. При парении лежа начинают бить веником с пяток, продвигаясь по направлению к голове. Когда человек парится самостоятельно, он обычно бьет себя веником также и по лицу. Завсегдатаи бани рассказывают, что когда в Москве были более снежные зимы, некоторые любили париться, окунув голову в шайку со снегом. Таким образом, человек мог дольше выдержать высокую температуру, а парившие его люди сменяли друг друга два-три раза. До сих пор зимой в парную заносят шайку снега, и все присутствующие растирают снежками тело.

Интересно, что обычай выскакивать раздетыми на мороз из бани, удивлявший путешественников по Московии (например, Адама Олеария в XVII в.), бытует и сегодня. Так, в районе бань, в том числе и в центре Москвы, можно наблюдать мужчин и женщин, завернутых в полотенца, отдыхающих на морозе с чашкой чая или сигаретой.

Закаливающие контрастные процедуры полностью исключают какие-либо сквозняки, поэтому, когда проветривают парную перед следующим сеансом, присутствующие удаляются. Люди объясняют это тем, что организм человека может вынести значительные перепады температур, но только не сквозняки.

В представления о здоровом пребывании в бане включено употребление травяного чая, причем обязательно не пакетированного, а собранного вручную. Чай на травах можно купить непосредственно в самой бане, но чаще всего его готовят самостоятельно, заваривая в термосе дома. В такой чай могут добавлять мед, имбирь, лимон и различные ягоды.

Еще одна оздоровительная банная процедура – растирание тела чесноком, горчицей, хреном. Этот способ лечения особенно популярен у мужчин. Михаил, посетитель Астраханских бань, рекомендует: *«Когда болит поясница, нужно натереть ее хреном, чесноком или*

*горчицей и пойти посидеть в парилку повыше. Кровообращение в пояснице восстановится».*

**Коммуникативный мотив:  
«Сходил один мужик в баню. Даже помылся»**

Этот короткий анекдот советского периода уже нисколько не соответствует современным реалиям. Если в Советском Союзе многие мужчины ходили в баню «за компанию», пообщаться по душам в чисто мужском коллективе и выпить, то сейчас такие «алкогольные» компании встречаются крайне редко. Вероятно, это связано с тем, что современная высокая цена билета в баню заставляет искать другие места для возлияний. Большинство же посетителей бани придерживаются здорового стиля посещения парной и ничего крепче пива не пьют.

Однако коммуникационный компонент в мотивации посещения бани, безусловно, присутствует. Любители пара стараются посещать баню в рамках выбранного ими досугового сообщества. Они знакомы с правилами поведения, и у них установлены определенные отношения со всеми членами сообщества на основании общего банного интереса.

Рассказывает Алексей Паринов, посетитель Астраханских бань: *«С друзьями ходим в Астраханские бани по средам вечером — атмосфера очень дружеская. Как и в любой другой бане, так и здесь очень важна компания. Хорошая компания в бане — это залог хорошего пара, правильно приготовленной парилки, позитивного настроения, заряда бодрости. По средам, с 19 до 22 часов в Астраханских банях “зажигает” компания Вачика — очень дружные и веселые ребята, делают хороший пар, затем Вачик огромным опахалом обдувает всех настоящим, первоклассным паром».*

Баня также часто становится местом встречи старых друзей, проживающих в разных концах Москвы, поскольку интенсивный темп жизни в столице и большие расстояния зачастую затрудняют встречи друзей без этого повода.

В рамках досугового сообщества встречаются этнокультурные микрогруппы. Так, например, в Астраханских банях постоянными посетительницами является группа татарок, которая в полной мере во-



влечена в жизнь всей досуговой группы, но, в то же время, держится обособленно.

Зифа, 50 лет, рассказала, что в народе Астраханские бани называются «татарскими»: *«Раньше здесь рядом жили татары, и ходили сюда париться. А сейчас, по старой памяти, мы специально сюда съезжаемся со всех концов Москвы по выходным. Я езжу из Алтуфьево, мои подруги – из Марьино. Мы все друг друга знаем, много лет сюда ходим отдыхать. Многие уже – беззубые бабушки, приводят внуков в баню, причают. У нас тут свои традиции, мы всегда печем в баню свои национальные пироги, конскую колбаску покупаем, пьем чай с курагой»*. И действительно можно наблюдать, как женщины, говорящие на татарском языке, собираются вместе в одной из кабинок, пьют чай и общаются, и даже иногда поют песни.

### **Мотив поддержания молодости и красоты**

Поход в баню начинается задолго до непосредственного выхода из дома, особенно для женщин. Постоянные посетительницы общественных бань приходят сюда не только за возможностью помыться и попариться, но и совершить приятные и полезные спа-процедуры. Они готовят натуральную косметику из экологически чистых продуктов, сделанную собственными руками. Они стараются не использовать готовую банную косметику различных марок, которая в изобилии представлена на современном косметологическом рынке. По этим признакам можно отличить опытных любительниц бань от неопитов, использующих готовую продукцию. Рецепты банной косметики «подсматриваются» и «выведываются» женщинами друг у друга как непосредственно в самой бане, так и подыскиваются в интернете.

В настоящее время, пожалуй, наиболее популярным средством «для красоты» служит натуральный скраб из кофейной гущи для всего тела. Некоторые собирают гущу из домашних турок и кофейников, однако, в последние годы, в связи с развитием кофейных сетей, многие любительницы пара забегают перед баней в «Старбакс» или «Шоколадницу» за свежей порцией гущи из профессиональных аппаратов. Такое сырье ценится выше, оно правильной консистенции и более подходящего помола для очищающей процедуры. Использование этого средства является безусловным новшеством для русской бани, которое очень успешно прижилось как среди женщин, так и мужчин.

Чаще всего натирают тело гущей в «чистом виде», однако есть и более изысканные варианты, например, кофейную массу смешивают с медом или сливками, йогуртом или сметаной. Считается, что кофе не только прекрасно отшелушивает ороговевший слой кожи, но и придает оттенок загара, тонизирует ее и увлажняет.

Вторая по популярности процедура красоты в современной общественной бане – маски для лица и всего тела из глины. Косметология предлагает различные виды глины: от уже готовых масок, например, из глины Мертвого моря, до разводимых «вручную» порошков. Обычно глиной пользуются после того, как несколько раз хорошо распарились в парной и провели очищающую процедуру кофейной гущей.

И первый, и второй косметологические продукты, по представлениям банного сообщества, способствуют не только очищению и питанию кожи, но и достаточно эффективно борются с целлюлитом, поэтому весьма популярны среди женщин.

Третьим по популярности средством являются различные маски на основе овсяных хлопьев и дробленой кукурузы. Процедуры могут быть самые разнообразные, от использования распаренных хлопьев с медом и сливками до умывания «овсяной» водой. При этом хлопья складываются в мешочек и запариваются в кипятке, после охлаждения овсяной водой умываются.

В общественных парных исследователь сталкивается и с различными поверьями, запретами. В качестве примера можно привести совет Светланы 45-ти лет, которая посоветовала не смотреться в общее зеркало, когда занимаешься процедурами красоты в бане. Причину этого она объяснила так: *«Ты что, своего лица наощупь не знаешь! Зачем тебе смотреться туда, куда неизвестно с какими лицами смотрятся. Дома в свое зеркало смотришь, а здесь не надо»*. Возможно, что в подобных случаях наблюдаются пережиточные представления о зеркале как аккумуляторе и передатчике информации. Согласно этим магическим воззрениям, именно через общее зеркало можно «потерять» свою красоту или «забрать» чужие косметические проблемы – морщины, прыщи и т.д. Вероятно, со страхом потерять свою молодость, красоту и здоровье связано нежелание некоторых женщин поделиться своими домашними косметическими заготовками.

Женщины, регулярно посещающие баню, уверены, что хорошим цветом лица и «молодым видом» они обязаны именно ей. Многие в

частных беседах предлагают «угадать» их возраст, намекая на то, что они «прекрасно сохранились» и, как сказала одна из респонденток: «В 45 выгляжу на 35, да еще и молодой любовник есть».

Лидия Ивановна, 65-летняя женщина, особенно гордится тем, что ей до сих пор удается молодо выглядеть и сохранять бодрость духа. Действительно, многие банные «секреты красоты» новички узнают именно от нее. Несмотря на возраст, Лидия Ивановна следит за последними тенденциями индустрии моды и красоты. Сравнивая бани с салонами красоты, она отдает безусловное предпочтение первым: *«Не понимают молодые девушки, что и маникюр, и педикюр, и все эти обертывания можно сделать в бане, а не в салоне кое-как. Здесь есть все условия, чтобы ухаживать за собой, где еще так очистится организм, как не в бане? А стресс только здесь можно снять!»*

Таким образом, для мужчин главными факторами посещения бани являются процедура парения, поддержание здоровья и общение, для женщин же на первый план выходят такие факторы, как процедуры красоты и релаксация, ментальное здоровье. Несмотря на некоторое несовпадение целей при посещении бани, многие приходят туда семьями, и каждый получает свое удовольствие и пользу.

Традиции, обычаи, запреты, которые мы наблюдаем в общественных банях Москвы, помогают проанализировать один из аспектов духовной жизни горожан, а также шире раскрыть одну из составляющих мира современной повседневности. Городская баня решает целый комплекс проблем, стоящих перед современным жителем мегаполиса: лечение ряда заболеваний, снятие стресса, поддержание красоты и позитивные коммуникации. Многие востребованные в прошлом функции домовых бань – пространства для гадания, проведения части обрядов свадебного цикла, рождения детей – никогда не были характерны для общественной бани и отсутствуют сегодня. Кроме того, в отличие от домовых бань, общественные никогда не воспринимались как место пребывания существ низшей славянской мифологии. Однако одна этнокультурная традиция, связанная с домовыми банями, присутствует и сегодня в современной городской среде. По собственным наблюдениям и сообщениям сотрудников бань, число посетителей в Чистый четверг накануне Пасхи возрастает в несколько раз. Традиция мыться до солнца в Чистый четверг трансформировалась в посещение бани на протяжении всего дня. Интересное наблю-

дение можно отметить в связи с обычаем вставлять веточки полыни в щели лавок и стен по периметру парной, что называется «пар с полынью». Считается, что этот пар очень полезен как для ментального, так и физического здоровья. Однако можно услышать и такие интерпретации: «Видишь, как эта скандалистка с полынного пара вылетела. Нечисть полынь не любит». Действительно, классическая этнография описывает полынь в народной традиции в качестве сильного оберега от злых сил, дурного глаза.

Традиция парения в городских общественных банях Москвы никогда не прерывалась. Испытывая во все времена своего существования определенное влияние со стороны государственной политики, она продолжала существовать и развиваться естественным образом. Городская банная традиция является одним из немногих элементов традиционной культуры, пережившей и подстроившейся под все модернизационные процессы советского и впоследствии российского общества. Столь востребованный нашими современниками этот элемент культуры не требует специальных реконструкций и работы по «консервации и сохранению» со стороны исследователей, и ее в «живом виде» можно наблюдать во всех общественных банях российских городов. Пожалуй, единственное, что сегодня угрожает существованию этой традиции – разрушение старых зданий бань, их недостаточная реставрация со стороны частных собственников и практически полное отсутствие строительства новых общественных бань в городах и поселках России.

## Этнокино и город: история и современность

### Исторический контекст

Зародившись в начале XX века в форме экзотических зарисовок, к концу 1920-х годов этнографическое кино в России оформилось в продуктивное направление. В этнокино работали ведущие документалисты страны: Дзига Вертов, Владимир Ерофеев, Александр Литвинов, Владимир Шнейдеров и многие другие. Каждая крупная киностудия имела в своем плане регулярный выпуск фильмов о народах, населяющих Россию и другие территории Советского Союза.

С одной стороны, это было связано с государственным заказом по широкому экранированию *киноправды* об отсталости окраин бывшей царской империи и о прогрессивных изменениях в жизни этнических сообществ многонационального Советского Союза с приходом новой власти. С другой – этнографическое кино имело повсеместный успех у зрителей, для которых оно было окном в неведомую культурную географию страны.

Такой *рейтинг* у молодого этнокино случился в основном благодаря заинтересованному сотворчеству исследователей и кинематографистов. Но необъективно было бы рассматривать этнокино конца 1920-х – начала 1930-х годов как свободно работающую фабрику грез *отдельно от фона* – тех ведомственных изменений в науке и в кино, которые производились «сверху».

Например, один из представителей так называемой красной профессуры Н.Ф. Яковлев в 1930 г. декламирует советские лозунги по поводу исследовательской практики: «этнограф из некоего собирателя различных отживших редкостей, раритетов, из своеобразного и слепого ценителя антикварных реликвий общественной жизни становится впервые не только наблюдателем, но и участником того грандиозного творчества, которое захватывает сейчас самые отсталые, самые далекие уголки Советского Союза. Он превращается в наблюдателя, фиксирующего процесс вытеснения отсталых форм жизни общества формами передовыми, наблюдателя борьбы старого с новым, а, следовательно, он может и должен стать и полноправным и полезным участником этой борьбы»<sup>1</sup>.

Государство делало одну из ключевых ставок на объединение народов новой страны *на экране*: «этнографическая научно-популярная фильма должна знакомить советского зрителя в первую очередь с социально-экономическими и национальными особенностями народов, населяющих Союз, способствовать культурному сближению этих народов и обмену творческим опытом советского строительства между ними»<sup>2</sup>.

Итак, не умаляя научно-творческие подвиги отдельных этнокинематографистов 1930-х годов, следует оговориться, что во многом этнокинодвижение было плановой частью советского эксперимента в области национального строительства, а сами фильмы были результатом госзаказа. Американский историк Терри Мартин называет СССР империей «положительной деятельности», отмечая беспрецедентное спонсирование этничности в стране со стороны государства, которое активно «финансировало массовое издание книг, журналов и газет, создание кинофильмов, опер, музеев, фольклорных культурных ассамблей и другой культурной продукции на языках нерусских народов СССР»<sup>3</sup>.

Однако, если первоначально кинопоказ «вымирающих первобытных народностей», которым Советы протягивали руку помощи, был удобен новой власти, то в последующем этнографические кинодокументы стали невыгодной краской для создания светлого имиджа СССР. Киноправда больше была не нужна, требовался киномиф. А потому продюсер-государство постепенно свернуло планы по производству этнографических фильмов. И, буквально на пике своего взлета в начале 1930-х годов, этнографическое кино в СССР было остановлено и «положено на полку».

Это совпало и с репрессиями по отношению к самой этнографической науке. В 1931 г. этнологический факультет МГУ был закрыт, кафедра этнологии прекратила свое существование, ее руководитель профессор П.Ф. Преображенский был арестован и погиб в заключении. По определению Г.Е. Маркова, в 1930-х годах наука обеднела, она была «низведена до изучения пережитков первобытнообщинного строя методом этнографического наблюдения»<sup>4</sup>.

Дальнейшее производство этнографических фильмов в хроникальном порядке продолжали региональные студии и кинофабрики национальных республик СССР. Но это было в основном не столько научно-

исследовательское, сколько пропагандистское «партийное» кино – национальное по форме и социалистическое по содержанию.

По вышеупомянутым причинам этнографическое кино активно интересовалось далекими окраинами и малочисленными народами, а город практически не попадал в объектив советского этнокино.

### Современный контекст

В настоящее время российское этнографическое кино находится на стадии неорганизованного, спорадического развития, которое во многом зависит как от внутренних процессов преобразований этнографической науки и кинематографии, так и от воздействий извне профессиональных цехов.

Современная российская этнография в своей исследовательской методологии тяготеет к консервативности, используя преимущественно традиционные методы исследования и описания своих объекта, предмета и т.д., если и экспериментируя, то все же в рамках классического поля научных ресурсов, парадигм, языка. Неадекватно реальности в ближайшем будущем предполагать преобразование *текстовой* системы записи информации (с шариковой ручкой и блокнотом) и организации научного материала (статьи или монографии), к примеру, в *аудиовизуальные* формы. Но цифровые технические инструменты могут гораздо активнее служить сегодня в арсенале исследователя как полезные, а в определенных случаях, более эффективные средства фиксации материала. Можно с успехом описать в тексте предмет быта, сложнее – узор костюма, но почти невозможно качественно измерить словом обряд, где определяющую роль играют пластика движений, звучание голосов, выражения лиц и т.д. При этом, несмотря на доступность и широкую распространенность, данные технические средства остаются для этнографии по-прежнему недоиспользованным и недооцененным ресурсом.

В свою очередь, современный кинематограф технически обновляется и перестраивается. Но *технический* прогресс заметно опережает *творческий*. Дигитальная революция шаг за шагом воплощает в реальность мечты отцов-основателей стилей и направлений мирового документального кинематографа. Дзига Вертов в своих киноопытах тяготился размерной и шумной киноаппаратурой, стремясь схватить «жизнь врасплох» (термин Д. Вертова)<sup>5</sup>. Роберт Флаэрти, путе-

шествуя по труднодоступным местам проживания различных туземных сообществ в поисках «верного правде изображения» (термин Р. Флаэрти)<sup>6</sup>, вынужден был перевозить с собой громоздкую кинофабрику. Жан Руш грезил бесшумной портативной камерой, способной безостановочно писать длинные куски изображения с синхронным звуком, не выходя из «кинотранса» (термин Ж. Руша)<sup>7</sup>. Все эти, и многие другие, «кинописавшие правду» авторы, вынуждены были творчески изворачиваться, создавая свои фильмы в непростых технических условиях. Сейчас же, когда «поумнела» и упростилась в использовании техника, творческая мысль авторов оставляет желать большего. Очевидно – цифровая аппаратура имеет новую гамму потенциальных ресурсов, не только в техническом плане, но и для творческих открытий в кинопроизводстве. Одним из явных преимуществ новой техники является возможность несравнимо более близкого контакта в цепи: герой – автор – зритель. Опыты телевизионного производства фильмов о животных и природе ярко демонстрируют высококлассные технические примеры на уровне открытий: бесшумная цифровая камера парит в небе посреди стаи диких перелетных птиц, проникает в глубины подводного мира, крупным планом рассматривает гримасы комара и прочие чудеса живого мира. Следующим шагом в развитии данных экспериментов может стать подобное атомарное наблюдение жизни человеческого существа. Вполне возможно, что технический прогресс в ближайшем будущем произведет на свет и камеру, которая будет максимально возможно имитировать основные характеристики человеческого зрения – устройство под названием «киноглаз».

Совместные кино-научные опыты по созданию этнографических фильмов, а также организация образовательных мероприятий в области этнографического кино сегодня особенно актуальны. И одной из ключевых задач является привлечение к данному виду деятельности молодых специалистов, что имеет позитивное значение для развития самого направления документального этнографического кино.

Еще одной характерной чертой современности является то, что вслед за его активными носителями (люди среднего возраста и молодежь), меняется и прописка самого «этно» – *эпицентр* деформации культурных традиций и творения инноваций переключивается в город.



## «ЭтноКино: город»<sup>8</sup>

Одним из примеров деятельности в направлении соединения этнографической и кинематографической практик является проект «ЭтноКино» – молодежная образовательная инициатива, предполагающая этнографическое изучение и аудиовизуальную фиксацию современного состояния различных этнических сообществ.

Проект «ЭтноКино» предполагает сезонное (в течение 1 года) и тематически ориентированное (например, «ЭтноПраздник» или «Этно-Портрет») взаимодействие молодых участников (учащихся) и опытных консультантов (профессионалов этнографии и кинематографии) по реализации теоретических занятий, практических исследований и съемке фильмов в этнографическом поле для создания итогового альманаха фильмов<sup>9</sup>.

Коль скоро субъектами проекта «ЭтноКино» являются студенты гуманитарных и/или творческих специальностей – то и основная объектная цель проекта – этномолодежь. Это дает возможность методологически продуктивного этнокинодиалога внутри одного поколения – между сверстниками из разных этнических сообществ.

Когда в 2008 г. проект «ЭтноКино» открывался темой «Праздники» – в кадре почти всегда оказывался город: будь то День Оленевода (Салехард), Шаббат (Екатеринбург), Крестный ход (Екатеринбург), Масленица (Сургут), Сабантуй (Екатеринбург) и т.д. Когда в 2010 г. работа велась по теме «молодежный этнопортрет», авторы столкнулись с тем, что их герои в основном были уже жителями городов. Действительно, многие массовые традиционные праздники «возрождаются» в современном городском пространстве, и основной сегодняшней «средой обитания» молодых этно-актеров становится город. Данные аргументы и послужили основанием для выбора темы в новом сезоне проекта – «ЭтноГород».

Уже первоначальный мониторинг исследовательского съемочного поля сталкивает нас лицом к лицу не только с такими привычными презентациями «этно» как этномузей, этноклуб, этнофестиваль, но и с такими форматами, как этномода, этнодизайн, этнокафе, виртуальные этносообщества и пр. Поиски героев для будущих фильмов приводят авторов в этноземлячества, этнодиаспоры, этнообщины, этнобанды. Этносталкеры как проводники ведут нас по этнорайонам, составляющим пеструю карту современного мегаполиса.

В новом сезоне проекта, связанном с темой «ЭтноГород», участники традиционно проводят теоретические этнографические исследования, создают сценарные эскизы будущих фильмов, приступают к съемкам в городском поле. Приведу пример новой работы проекта, шагнувшей из подготовительного в съемочный период.

Рабочее название будущего фильма – «Вторая свадьба». Один из лидеров Чувашского сообщества на Урале – молодой уважаемый бизнесмен – готовит проведение поминального обряда. Он заказывает камень из дорогой породы для памятника. Приглашает гостей – не только чувашей-общинников, но и марийского и удмуртского духовного лидера. Имеющий древние корни обряд будет проводиться во дворе его благоустроенного элитного коттеджа в черте города. Среди чувашей поминки называют «второй свадьбой», что означает новый брак ушедшего из мира людей. Надо оговориться, что до сих пор бытует (в том числе и в городской среде) чувашский обычай сохранять свадебное платье женщины до конца ее дней, и хоронить хозяйку в нем – будто невесту. Кроме того, этот герой и сам намерен жениться повторно: он готовит вторую свадьбу с новой возлюбленной. Автор данного фильма – во-первых, сам чуваш по национальности; во-вторых, он уже имеет опыт работы в кинопрофессии. Первое (включая знание языка) дает ему определенный комфорт при общении с соплеменниками, а второе позволяет охотно экспериментировать в ходе работ, и потому – пробовать самые разные съемочные методы: прямые съемки того или иного события автором, фиксирование отдельных сцен самими героями фильма (автор передавал героям фильма камеру и некоторые самые общие рекомендации по поводу съемки).

Метод так называемого «туземного кино» активно используется документалистами в Западной Европе и в США. Существует серия известных направлений визуальных самопрезентаций представителей этнических сообществ и их изучения с точки зрения науки. Эта методика предполагает ситуации, когда профессионалы-исследователи и кинематографисты выполняют лишь самую общую (часто техническую) консультационную деятельность на съемочном этапе, затем – на стадии монтажа, сопровождают оформление снятого сырого материала в киноформат; однако непосредственно содержание съемки, равно как и ее стиль – зона ответственности самих представителей этнических сообществ – авторов фильма. При этом, помимо допуска внутрь событий, закрытых для «чужих», есть у такого материала особые цен-

ные качества – само видение становится внутренним (так видит то или иное событие чуваш, к примеру); в рамку кадра заключается то, на что сам носитель культуры обращает внимание, и как.

В современном городе каждый человек, независимо от этнической принадлежности, с детского возраста приспособляется к общению и обращению с аудиовизуальными технологиями, другими словами, аудиовизуальный язык становится практически бытовым. А потому методология исследования и создания этнографического кино может и должна включать и использовать данную технологическую прививку у большинства современных визуально мыслящих этногорожан.

Другим примером из разработок внутри проекта «ЭтноКино» на тему «ЭтноГород» является сценарий с рабочим названием «Храм». Современный город – многоконфессионален – множество религиозных ритуальных комплексов существуют на смежной территории внутри городского пространства. Среди других – появляются так называемые «храмы всех религий». Такой феномен и является объектом исследования и съемки для автора будущего фильма. А одним из ключевых визуальных планов фильма будет кадр алтаря, вокруг которого объединены представители различных этнических сообществ и конфессий – такое случается по «особым случаям» (общепочитаемые даты).

В проектном «ЭтноГороде» также «живут» грузинский танцор и башкирская манекенщица, татарин-DJ и психолог из Кении, а также многие другие герои и образы. Всего в рамках проекта «ЭтноКино» в 2014 г. планируется выпуск в научно-кинематографический прокат порядка десяти новых этнофильмов.

Среди основных целей проекта «ЭтноКино» – не только создание этнографических фильмов, но и их презентация. Фильмы проекта успешно принимают участие как в научных, так и в кинематографических мероприятиях – форумах, фестивалях (в России и за рубежом), применяются в системе образования. Одно из новых направлений деятельности в области популяризации этнографических фильмов – онлайн фестиваль «ЭтноКино», который позволяет экранировать фильмы молодых российских авторов на этнографическую тематику в сети Интернет (сайт проекта [www.ethnofilm.ru](http://www.ethnofilm.ru))<sup>10</sup>. Интернет-формат не связывает организаторов путями времени или места проведения показов. Но главное – позволяет познакомить с этнокино глобальную зрительскую аудиторию. Кроме того – это возможность своеобразной обратной связи с представителями различных этносообществ, которые, ес-

ли говорить о «горожанах», активно осваивают Интернет как основное средство коммуникации настоящего и будущего.

## Примечания

<sup>1</sup> Терской А.Н. Этнографическая фильма. Л.; М., 1930. С. 6.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Терри М. Империя «положительной деятельности». М., 2011. С. 11.

<sup>4</sup> Тишков В.А. Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. СПб., 2008. С. 25.

<sup>5</sup> См.: Вертов Д. Статьи, дневники, замыслы. М., 1966.

<sup>6</sup> См.: Флаэрти Р. Статьи. Свидетельства. Интервью. М., 1980.

<sup>7</sup> См.: Rouch Jean. Ciné-ethnography. Minneapolis: The University of Minnesota press, 2003.

<sup>8</sup> В 2013–2014 гг. при реализации проекта используются средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта в соответствии с распоряжением Президента Российской Федерации от 29.03.2013 №115-рп и на основании конкурса, проведенного Общероссийской общественной организацией «Российский Союз Молодежи».

<sup>9</sup> Подробнее о проекте «ЭтноКино» см.: Головнёв И.А. «ЭтноКино»: киношкола и этнолаборатория // Сборник статей международной научно-практической конференции в рамках 5-го Московского международного фестиваля визуальной антропологии «Камера-посредник». М., 2010.

<sup>10</sup> Подробнее о фестивале «ЭтноКино» см.: Головнёв И.А. «ЭтноКино» и Интернет: опыты взаимодействия // Культурные границы и границы в культуре: Материалы конференции молодых ученых. М., 2013. С. 67–74.

## **Символы места, герои: иллюстрации этнического национализма в Косово**

Проблема изучения косовского вопроса (в скобках заметим, как и некоторых других «балканских тем») заключается в том, что ученый, по определению стремящийся к объективности и нейтралитету в своих суждениях и аргументах, зачастую *a priori* выбирает изначальную идеологическую платформу, на которой будут основаны его последующие суждения. Официальная позиция российского МИД по вопросу Косово, находящая отклик в сердцах тысяч россиян, в том числе и ряда ученых, хорошо известна. Однако подобная ситуация постепенно приводит к тому, что российская интеллектуальная общественность все больше погружается в обсуждение проблем, не имеющих ни малейшего отношения к геополитической ситуации сегодняшнего дня, а являющихся лишь частью во многом мифологизированного дискурса о том, что Косово – это «сердце и боль Сербии», «сербская Голгофа» и даже «последний Израиль сербского народа»<sup>1</sup>.

Таким образом, совершенно закрытыми, не востребуемыми и малозучеными остаются реальное положение дел и этносоциальные процессы, протекающие в послевоенное время (с 1999 г., особенно после провозглашения независимости в 2008 г.) в непризнанном Россией политическом образовании, население которого от этого не становится менее реальным<sup>2</sup>. Иными словами, на фоне довольно активно проводимых историко-политологических исследований в отечественной науке (П.А. Искендеров, С.А. Романенко, Ар.А. Улунян и др.) ощущается острый дефицит работ этнологической направленности, а также исследований современного национализма – во многом это объясняется нехваткой актуального материала и невозможностью его получить (этническим фактором в судьбе Косово занимается М.Ю. Мартынова)<sup>3</sup>.

Данное сообщение, никоим образом не претендующее на полноту, ставит своей целью попытку упорядочивания векторов развития современных национально-ориентированных процессов в Косово. Материалы были собраны в ходе экспедиций и рабочих поездок в Косово (2009–2013 г.)

17 февраля 2013 г. Республика Косово отметила свой первый юбилей в качестве пусть частично, но все же признанного государства. Пять лет назад Парламент Косово в одностороннем порядке провозгласил независимость республики от Сербии. В тот же день состоялось голосование по поводу утверждения новых государственных символов – флага и герба. В качестве официальной символики был избран вариант, являвшийся результатом доработки одного из проектов (авторы Ментор Шаля, Бесник Нули), поданных на конкурс: синий фон с золотым силуэтом Косово и шестью белыми звездами, которые призваны символизировать народы Косово – албанцев, сербов, горанов, турок, цыган, бошняков. Через три дня Закон о государственной символике вступил в силу, и сине-бело-золотое полотнище стало официальным флагом, отражающим полиэтничный характер нового государства (Ст. 6 Конституции РК).

Выбору флага предшествовал конкурс – любой желающий мог подать свой проект, однако среди условий конкурса, сформулированных европейской конкурсной комиссией, были следующие требования: проект-победитель не должен содержать ни цветовую, ни графическую символику, соотносимую с албанским национальным флагом и идеей албанства в целом, наоборот, флаг всем своим видом должен подчеркивать желание нации Косово интегрироваться в Европейские и Евро-Атлантические организации. Таким образом, проекты, выполненные в красно-черной гамме с изображениями двуглавых албанских орлов, изначально не имели шанса на успех<sup>4</sup>.

Именно поэтому и ситуация с выбором гимна представляется довольно любопытной. Был также объявлен конкурс, основной установкой которого являлась попытка избежать формальной дискриминации любой из этнических групп, проживающих в Косово, хотя прямого ограничения на выбор языка для написания текста гимна не было. В итоге победителем оказался Мехди Менгики, предложивший на суд произведение под названием «Европа» вообще без слов – по словам самого автора, «чтобы не ущемлять права и чувства любой из этнических групп».

Очевидно, что с самых первых самостоятельных шагов Приштина (не без увещеваний со стороны ООН и ЕС) взяла курс на строительство образа Косово как полиэтничного и светского государства, гарантирующего права и свободу в демонстрации национальной, этниче-

ской, культурной, языковой и религиозной идентичностей своими гражданами (Ст. 59 Конституции РК), поскольку без этого компромиссного шага со стороны албанцев международные силы, участвовавшие в судьбе Косово, никогда не позволили бы провозгласить независимость<sup>5</sup>.

Примеры, о которых пойдет речь ниже, я попытался вписать в концепции, разработанные учеными – антропологами и социологами, исследующими национализм и процессы нациестроительства, как на примере Балкан, так и за пределами полуострова. Во-первых, представляется оправданным рассматривать процессы, протекающие в настоящий момент в Косово, сквозь призму концепции *сакрального пространства нации* И. Чоловича<sup>6</sup>, т.е. совокупности символических границ и форпостов нации, в качестве которых в Косово выступают как археологические памятники, так и современные мемориалы.

Пожалуй, самым известным археологическим памятником неолита на территории Косово является т.н. Дарданская богиня на троне (алб. *Hijnësha në fron*), датируемая 3–4 тыс. до н.э. (культура Винча). Антропоморфная фигурка, как представляется, являлась совершенно типичным артефактом своей эпохи, что подтверждают находки в других регионах Балкан, однако тот факт, что Богиня была найдена неподалеку от Приштины, сделал ее крайне популярным персонажем в контексте националистического мифотворчества Косово. Изображение Богини встречается на ряде проектов флага, представленных на конкурс, оно украшает герб Приштины, а также служит источником вдохновения для художников, ювелиров, музыкантов. Сложно сказать, когда образ «Богини-покровительницы Приштины» начинает активно вовлекаться в процессы нациестроительства, но, очевидно, это было не в наши дни, а несколькими десятилетиями ранее – в путеводителях по Косово за 1970–1971 гг. фотографии статуэтки уже приводятся, но с гораздо меньшим ореолом пиетета. Еще одним примером политической манипуляции археологическим материалом являются бронзовые иллирийские фибулы, найденные неподалеку от Призрена<sup>7</sup>. Сейчас форма фибул используется в качестве орнамента на официальных символах Косово и служит украшением, например, залов Национальной библиотеки.

Подобное функционирование образов древности обусловлено идеей иллиро-албанского континуитета (автохтонности албанцев и их прямого происхождения от иллирийского племени дарданцев), что яв-

ляется ключевым принципом, которым руководствуются косовские политики и интеллектуалы в доказательстве права албанцев на Косово. Данная теория получила широкое распространение среди албанского населения Балкан благодаря трансляции посредством образования, науки и культуры<sup>8</sup>.

Процессы современного мифотворчества опираются не только на седую древность, но и на новейшую историю 1990-х – 2000-х годов, основным событием которых была борьба за независимость, а кульминацией – ее обретение в 2008 г. Одним из аспектов этого текста является создание пантеона новых героев – обязательный процесс в рамках формирования любой национальной идеи. В случае Косово магистральным направлением является героизация бойцов Армии Освобождения Косово (АОК, алб. *Ushtria Çirimtare e Kosovës, UÇK*). Про них слагают песни, их именами называют улицы, устанавливают памятники, а могилы боевиков становятся местами паломничества. Без сомнения, самым известным и почитаемым местом подобного рода является комплекс «Адем Яшари» в с. Преказ<sup>9</sup>. На мемориальном кладбище, круглосуточно охраняемом почетным караулом, вместе с «легендарным командиром»<sup>10</sup> АОК захоронены 52 человека (включая женщин и детей), большинство из которых принадлежали к роду Яшари и погибли во время штурма села югославскими спецслужбами. В 2010 г. международный аэропорт Приштины «Слатина» был переименован в честь Адема Яшари. Однако деятельность АОК, являвшаяся воплощением решительной борьбы с «калашниковым» в руках, не находила поддержки среди части интеллигенции, выступавшей за бескровное и гуманное обретение независимости. Героем этой группы людей стал первый президент Косово Ибрагим Ругова, чья могила стала также «священным» местом<sup>11</sup>.

В этом отношении нельзя не вспомнить концепт *этноскейл* в понимании Э. Смита, который можно интерпретировать как *территориализацию исторической памяти* этнического (или конфессионального) сообщества<sup>12</sup>. Одна из самых ярких тенденций воздействия на *этноскейл* – централизованная смена топонимов (названий населенных пунктов, городских кварталов, улиц), в случае Косово она направлена на замещение прежней, по сути, сербской сетки пространственных констант новой – албанской. Приведу лишь пару примеров: улица, именовавшаяся в прошлом в честь сербского короля Петра I Карагеоргиевича (прозвище – король Петр Освободитель, серб. *краљ Петар*



*Освободилац*) теперь названа в честь Билла Клинтона, который также почитается косовскими албанцами в качестве освободителя. Излюбленным местом прогулок жителей Приштины является бульвар Матери Терезы, который в недавнем прошлом носил название Видовданска улица (от серб. *Видовдан* – день Св. Вита (15/28 июня); в этот день в 1389 г. произошла битва на Косовом поле).

Использование образа Матери Терезы также показательно. В настоящее время имя католической святой, македонской албанки по происхождению, прочно и устойчиво заняло место в наборе символов, соотносимых с идеей *албанства* (алб. *Shqiptaria*) – единства албанцев вне зависимости от места проживания, конфессии и социального бэкграунда. Основными символами являются национальный флаг, (алб. *Flamuri i kombit*), албанский язык, национальный герой Дьердь Кастриот Скандербег и даже автострада А1, связывающая Тирану и Приштину – *Дорога нациу / Дорога им. И. Руговы* (алб. *Rruga e Kombit / Rruga Dr. I. Rugova*).

Очевидно, что в настоящее время политическая и интеллектуальная элита Косово вынуждена балансировать между национальной идеей *албанства* и западными идеалами демократии, поскольку после обретения независимости Косово необходимо придерживаться курса, направленного на создание образа полиэтнического и мультиконфессионального государства. Это находит отражение и в меняющемся городском ландшафте.

Символом данных перемен может служить строящийся в Приштине скандально известный католический кафедральный собор «Мать Тереза», поражающий всех своей неоправданной величиной (католицизм исповедуют лишь 4% от общего числа всех жителей Косово). Кроме этого, важнейшим топосом, раскрывающим этноконфессиональную историю любого обжитого пространства, является кладбище. Вслед за Фуко, я рассматриваю кладбище как пример *гетеротопии*, где не работают привычные пространственно-временные отношения<sup>13</sup>. Анализ городских кладбищ Косово позволяет сделать вывод, что в посткризисном обществе, с одной стороны, могилы используются носителями традиции для репрезентации этнической, профессиональной и национальной идентичности собственной группы, с другой стороны, для политической и интеллектуальной элиты пространство смерти является платформой для поддержания идеологического дискурса. В частности, это выражается в проводимой сверху активной политике по реставра-

ции и поддержке исторических и немусульманских (прежде всего, еврейских) кладбищ. Так, в Приштине существует старое еврейское кладбище, наиболее ранние могилы которого датированы серединой XIX в., а общее число захоронений – около 800. До недавнего времени оно находилось в запустении и вплоть до 2008 г. даже не отмечалось на городских картах. В 2011 г. группа американских и косовских студентов провела консервационные работы и превратила кладбище в мемориал, после чего еврейское кладбище вошло в число достопримечательностей столицы. Эта работа стала своего рода шагом по возвращению еврейской общины, пусть в таком виртуальном виде, в Приштину на уровне *места памяти*.

Иную роль в пространстве исторической памяти выполняет мемориальный комплекс «Кладбище павших [воинов]» (алб. *Varrezat e Dëshmorëve*, серб. *Spomen groblje palim borcima*), расположенный в Приштине. Топографической и смысловой доминантой комплекса является монументальная композиция из бетона и металла (1960–1961 гг., арх. С. Личина), служащая братской могилой пятидесяти восьми югославским солдатам и партизанам, погибшим во время Второй мировой войны. Последние несколько лет, однако, не этот обветшалый монумент привлекает иностранных туристов и местных «паломников» – центром притяжения служит могила первого президента Косово И. Руговы (1944–2006), поодаль от которой расположены захоронения бойцов АОК. Значимость данного объекта для современных албанцев нельзя переоценить – он прочно вошел в список *мест памяти* послевоенного Косово (наряду с упоминавшимся комплексом «Адем Яшари» в с. Преказ, композицией NEWBORN в центре Приштины, памятником Биллу Клинтону и некоторыми другими)<sup>14</sup>.

\* \* \*

Итак, мы можем выделить несколько магистральных направлений, выступающих основой современных национально-ориентированных проектов:

- отстаивание теории иллиро-албанского континуитета, ключевым моментом является позиционирование косовских албанцев как прямых наследников дарданцев;
- постулирование единства албанской нации, невзирая на недавнее политическое прошлое албанцев Югославии и Албании;

- мемориализация событий 1990–2000-х годов и героизация лиц, вовлеченных в борьбу за независимость;
- утверждение новой нации, живущей в демократическом и свободном от этнической и конфессиональной дискриминации государстве, а также интеграция в западный культурный контекст;
- создание нового пространства нации с оригинальным набором констант и доминант (к таковым относятся топонимия, монументы, музеи и библиотеки, кладбища и проч.).

Приведенные примеры свидетельствуют, что изучение способов конструирования символического пространства нации и форм репрезентации идентичностей в Косово представляет собой актуальную научную задачу, решение которой позволит понять некоторые принципы нациестроительства в посткризисных обществах.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: *Тодоровић И.* Матерњи језик сакралне географије Срба. Митска симболика Косова у контексту одређења српског идентитета и пројекције историјске судбине // *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима. Међународни тематски зборник.* Књ. 1. Језик и народна традиција. Косовска Митровица, 2010. С. 363–379.

<sup>2</sup> Нельзя, однако, не упомянуть работы отечественных специалистов (историков, этнологов, политологов), объективно и непредвзято анализировавших причины и итоги последнего вооруженного конфликта в этом напряженном регионе Европы: *Иванова Ю.В.* Косовский кризис. Этнические аспекты проблемы // Серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». № 128. М., 1999; *Искендеров П.А.* Косово в начале XX в.: столкновение этносов, религий, эпох // *Человек на Балканах: Социокультурные измерения процесса модернизации на Балканах (середина XIX – середина XX вв.)* СПб., 2007; *Он же.* История Косова: межэтнические аспекты // *Славяноведение.* 2011. № 1; *Кашуба М.С.* Рост национализма в условиях конфликта (пример автономного края Косова и Метохии – Союзная Республика Югославия) // Серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». № 124. М., 1999; *Мартынова М.Ю.* Косовский узел: этнический фактор // Серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». № 204. М., 2008; *Романенко С.А.* Косово: история, характер и динамика конфликта // *Конфликт в Косово и международная безопасность.* М., 2009; и мн. др. работы.

<sup>3</sup> С начала 1990-х годов этнографические исследования на территории Косово проводит А.А. Новик (МАЭ РАН). См.: *Новик А.А.* Ремесленное производство одежды в Косово во 2-ой половине XX века // *Вещь в контексте культуры.* СПб., 1994; *Он же.* Сохранение ремесла золотошвеев в Косово: полевые ис-

- следования 1990–2008 гг. // Современная албанистика: достижения и перспективы. СПб., 2012 и др.
- <sup>4</sup> Текст положения о конкурсе и эскизы поданных на конкурс проектов см.: <http://www.crwflags.com/fotw/flags/rs-kosad.html#con> (Дата обращения: 21.12.2013).
- <sup>5</sup> *Ingimundarson V.* The Politics of Memory and the Reconstruction of Albanian National Identity in Postwar Kosovo // *History and Memory*. Vol. 19. No. 1 (Spring/Summer 2007). P. 97–98.
- <sup>6</sup> *Čolović I.* The Balkans: The Terror of Culture. Essays in Political Anthropology. Baden-Baden: Nomos, 2011. P. 60–62.
- <sup>7</sup> *Stipčević A.* The Illyrians. History and Culture. New Jersey: Noyes Press, 1977. P. 117.
- <sup>8</sup> *Ломоносов М.Ю.* Возрожденная Дардания: история непровозглашенного государства в экспозиции Музея Косово // *Этнографическое обозрение*. 2010. № 4. С. 59–68.
- <sup>9</sup> *Schwandner-Sievers S., Di Lellio A.* Udhëtimi i shenjtë drejt kombit: ndërtimi i një faltoreje në Kosovën e pasluftës // *Përpkjka*. 2007. Nr. 24. F. 32–54.
- <sup>10</sup> *Di Lellio A., Schwandner-Sievers S.* The Legendary Commander: the construction of an Albanian master-narrative in post-war Kosovo // *Nations and Nationalism*. 12 (3). 2006. P. 513–529.
- <sup>11</sup> *Stroehle I.* Pristina's Martyrs' Cemetery. Conflicting Commemorations // *Südosteuropa*. №. 54. 2006. P. 404–425.
- <sup>12</sup> *Smith A.D.* Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 152–155.
- <sup>13</sup> *Foucault M.* Des espaces autres (conference au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967) // *Architecture, Mouvement, Continuite*. No. 5. 1984. P. 46–49.
- <sup>14</sup> *Schwandner-Sievers S., Di Lellio A.* Udhëtimi... F. 32–51.

Научное издание

## **Антропология города**

Материалы конференции молодых ученых  
Москва, 4–6 декабря 2013 г.

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая*

Компьютерная верстка: *Е.Б. Барينوва*  
Редактор: *О.Л. Милова*  
Художник: *Е.В. Орлова*

Подписано к печати 24.11.2014  
Формат: 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл.-печ. л.: 14,3.  
Тираж 150 экз. Заказ № 51

Участок множительной техники  
Института этнологии и антропологии РАН  
119991 Москва, Ленинский проспект 32а