

**22-23 апреля 2016**



**ТЕЗИСЫ КОНФЕРЕНЦИИ**  
**ДИНАМИКА**  
**ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ**  
**ПРОЦЕССОВ**

г. Санкт-Петербург  
Менделеевская линия В. О., д. 5



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

Третья всероссийская конференция  
аспирантов, студентов и молодых учёных

**ДИНАМИКА ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ**

*Тезисы*

Санкт-Петербург

2017

**Председатель Программного комитета:**

*Новожилов Алексей Геннадьевич*, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой этнографии и антропологии Института истории СПбГУ;

**Сопредседатели Программного комитета:**

*Верняев Игорь Иванович*, кандидат исторических наук, доцент, кафедра этнографии и антропологии СПбГУ;

*Бужин Владимир Серафимович*, кандидат исторических наук, доцент, кафедра этнографии и антропологии СПбГУ

**Члены Программного комитета:**

*Егоров Сергей Борисович*, кандидат исторических наук, старший преподаватель, кафедра этнографии и антропологии СПбГУ;

*Киселев Станислав Борисович*, старший преподаватель, кафедра этнографии и антропологии СПбГУ

**Ответственный секретарь Программного комитета:**

*Кудрин Алексей Александрович*, студент, кафедра этнографии и антропологии СПбГУ

**Динамика этнокультурных процессов:** Тезисы Третьей всероссийской конференции аспирантов, студентов и молодых ученых, 22-23 апреля 2016 г. / СПб., 2017. - 96 с.

ISBN

Сборник тезисов включает в себя материалы докладов аспирантов, студентов и молодых ученых, отражающие актуальные вопросы этнографии, такие как: миграции и адаптационный потенциал традиционных культур, этнографическое изучение семьи и гендера, секуляризация и десекуляризация, методика этнографических исследований и другие. В конференции приняли участие молодые учёные из разных городов России и стран ближнего зарубежья.

Для широкого круга читателей.

ISBN

## Содержание

<b>Аброськина Евгения Вячеславовна</b> <i>Презентация темы детства в Российском этнографическом музее</i>	5
<b>Байтурин Алим Данисович</b> <i>Мигранты и принимающее сообщество: традиции vs глобализация (на примере ситуации во Франции на рубеже XX - XXI вв.)</i>	8
<b>Бовыкин Алексей Юрьевич</b> <i>Возможности адаптации иммигрантов в США в рамках парадигмы мультикультурализма</i>	11
<b>Болонова Светлана Игоревна</b> <i>Урбанизация в современном Таиланде: главные аспекты</i>	14
<b>Верховцев Дмитрий Владимирович</b> <i>Этнонимы в исторических источниках: иллюзорная этничность?</i>	17
<b>Газданова Анастасия Викторовна</b> <i>Осетинская свадьба. Традиция и современность</i>	20
<b>Гасанова Улькер Узеир</b> <i>Временная перспектива и факторы, влияющие на ее сбалансированность</i>	23
<b>Гончаров Николай Сергеевич</b> <i>Зигзаги идентичности русских старожилов северо-востока Сибири в XIX-XX вв.</i>	27
<b>Жидченко Александр Владимирович</b> <i>Трансформации этногендерных отношений в период урбанизации в СССР в 1950-60-е (по материалам города Салавата Башкирской АССР)</i>	30
<b>Иванова Варвара Александровна</b> <i>Особенности женского статуса в тайском обществе</i>	33
<b>Ишмухаметов Ринат Фаритович</b> <i>Антирелигиозная пропаганда среди мусульман Иркутской губернии в начале 20-х годов</i>	36
<b>Кириллов Сергей Анатольевич</b> <i>Ложь как объект исследования в испаноязычной философии и культурной антропологии второй половины XX века</i>	38
<b>Кудрин Алексей Александрович</b> <i>Старообрядческие общины Южной Вятки и Верхокамья как «текстуальные сообщества»</i>	39
<b>Кузнецова Анастасия Дмитриевна</b> <i>Эволюция образа индейца в глазах бразильца и опыт межэтнического взаимодействия</i>	43
<b>Кулахметов Жанибек Жумадилович</b> <i>Свадебные фотографические пригласительные билеты: трансформация образа будущей семьи (по полевым материалам)</i>	46

<b>Литвин Юлия Валерьевна</b> <i>Стратегии социокультурной адаптации белорусских переселенцев в Карелии во второй половине XX века (по материалам полевого исследования)</i>	50
<b>Минвалеев Сергей Андреевич</b> <i>Роль миграций в сложении карелов-людиков</i>	53
<b>Парахина Валерия Юрьевна</b> <i>Этнические элиты в условиях интеграции Крыма в социально-культурное пространство России</i>	55
<b>Патрушев Александр Юрьевич</b> <i>Деятельность церкви христиан-баптистов на Ямале</i>	58
<b>Петряшин Станислав Сергеевич</b> <i>Преемственность практик за пределами традиции (на примере практик ориентации во времени по небесным светилам)</i>	60
<b>Плясункова Ксения Андреевна</b> <i>Новые возможности при исследовании идентичности через сеть Интернет</i>	64
<b>Посходиев Радна Васильевич</b> <i>Добуддийские верования калмыков</i>	67
<b>Савинова Анна Игоревна</b> <i>Культурное наследие весьегонских карел во второй половине XVIII – нач. XX вв.</i>	69
<b>Седых Юлия Михайловна</b> <i>Восприятие личности учителя в реорганизованной полиэтничной школе города Москвы</i>	72
<b>Фатхуллин Юрий Альбертович</b> <i>Роль национально-культурных объединений в социальной адаптации мигрантов в местное сообщество</i>	76
<b>Хуснутдинова Ксения Юрьевна</b> <i>Народный праздник Питрау как конструирование реальности</i>	79
<b>Чернодед Анастасия Борисовна</b> <i>Строение этнического самосознания в условиях глобализации культур</i>	82
<b>Чигалейчик Екатерина Вячеславовна</b> <i>Теленгитско-казахские отношения в Кош-Агачском районе Республики Алтай: взаимодействие культур</i>	84
<b>Шинкевич Павел Петрович</b> <i>Особенности адаптации переселенцев в Сибирь начала XX в.</i>	87
<b>Ширенко Ксения Павловна</b> <i>Некоторые общие сюжеты в духовной культуре народов Русского Севера</i>	90
<b>Список авторов</b>	93

## **Презентация темы детства в Российском этнографическом музее**

Российский этнографический музей – один из крупнейших музеев в мире, посвященных этнографии. Претендуя на роль национального музея, еще будучи в составе Русского музея, будущий РЭМ начинает сбор артефактов, отражающих, по мнению собирателей, важнейшие сферы жизни народов России. С созданием Этнографического отдела формируется музей, обладающий серьезной концепцией и стратегией сбора. Но присутствовало в этой стратегии и желание собрать красивое, нарядное, яркое, а наряду с этим и упущение из виду повседневного и, на взгляд собирателя, «неинтересного». Конечно, с образованием Советского союза, РЭМ (а тогда – ГМЭ) претерпевает изменения: например, появляется ориентация на сбор одежды бедняков для дальнейшей демонстрации в музее (инициатива Е.Н. Студенецкой<sup>1</sup>): не только для обозначения классового неравенства, но и для формирования наиболее репрезентативных музейных коллекций. На сегодняшний день, изъятие из экспозиции иллюстраций «классового разрыва», а также современности, помещает наблюдателя в пространство культуры преимущественно праздничной и праздной, что отмечают в своих работах современные исследователи: «...Весьма примечательно высказывание К. Келли относительно русской экспозиции Этнографического музея: «Здесь уместно вспомнить экспозицию <...> Музея этнографии в Санкт-Петербурге. Она хорошо организована, снабжена хорошими аннотациями, хорошо освещена <...> Однако при этом создается впечатление, будто сельская жизнь сводилась в основном к пирам и праздникам и небольшому количеству вполне декоративного

---

<sup>1</sup> Крюкова Т.А., Студенецкая Е.Н. Государственный музей этнографии народов СССР за пятьдесят лет советской власти // Очерки истории музейного дела в СССР. М., 1971. Вып. 7.

труда, необходимость в котором возникала лишь время от времени»<sup>1</sup>. В связи с упоминавшейся выше спецификой стратегии сбора обнаруживается мозаичность и ограниченность детских коллекций. Такая ограниченность часто связывается с тем, что детские вещи, используемые и передаваемые, плохо сохранялись в самой культуре. Но на наш взгляд существовал и другой фактор: «неинтересность» таких предметов, их несовершенство. Кроме того, «взрослый» мир объективно разнообразнее ввиду ряда различий: например, множественность вариаций материальной культуры профессиональных сообществ, что в детской культуре в принципе невозможно.

Детские предметы, представленные в виде игрушек (кукол, «лошадок»), одежды, оберегов, по большей части не видны на экспозиции. Детские манекены начинают появляться уже на поздних экспозициях начала 2000-х гг. Что касается «старых» экспозиций, то здесь ярким примером может послужить экспозиция в залах, посвященных русским: в витрине, иллюстрирующей процесс жатвы, стоят женские манекены, а в траве спрятана люлька. В которой никого нет. Как объясняют научные сотрудники – ребенок «как бы» там. Конечно, необходимо сделать поправку, что Этнографический музей – пространство образов и метафор, но ощущение, что «ребенок здесь был, а теперь нет» не покидает. В пространстве, которое иллюстрирует горницу с окошком, столом, стоят ходунки, детский стульчик. А ребенка нет. Он, опять же, «был здесь». Остались только свидетельства того, что ребенок, в принципе, существовал, но его роль в культурном развитии – минимальна, а уж в презентации этнографической вариативности и подавно. Такая экспозиционная эксклюзия детского уже отчасти преодолена на новых экспозициях, посвященных этнографии народов Северо-Запада, Кавказа и Средней Азии, а также в новом зале,

---

<sup>1</sup> Баранов Д.А. Музей и репрезентации этнографической реальности // Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфуллоевича Байбурина. С. 389.



посвященном русскому костюму. Наличие «старых» экспозиций позволяет нам увидеть изменения в экспозиционной подаче, а если смотреть глубже – в изменении в политическом и научном контексте. Новые экспозиции создаются на рубеже XX-XXI вв., когда наступает новый период в истории отечественной этнографии: проникновение в академическую среду западных исследований, интерес к школе психологической антропологии, начинаются изменения в этнографии детства и взрывной рост исследований по половозрастной тематике.

Позднее была сформирована специальная (уже почти постоянная), временная выставка, посвященная детскому миру. Она находится в Детском культурном центре музея, открыта для посетителей, но пространство организовано так, что мало кто из посетителей знает, что в Детский центр можно зайти и посмотреть, указатель о выставке достаточно скромный, а двери всегда закрыты. Сама выставка, несмотря на культурную ценность представленных артефактов, выглядит скорее, как домашняя коллекция – в шкафу, на полках, за стеклом лежат предметы. Рядом – максимально лаконичный этикетаж. Безусловно, оригинальные предметы, а также обаятельный минимализм, который им свойственен интересны для наблюдателя, помогают ему провести параллели с собственным опытом, но сам факт условного «вынесения за скобки» детского мира: как пространственно, так и концептуально, заставляет нас задуматься об отношении к детству и к его месту в нашей собственной культуре, продуктом которой стал и сам музей. Пространство РЭМ находится сейчас в состоянии интересной частичной трансформации, когда разновременные экспозиции сами по себе становятся артефактами, свидетельствами эпох и дискурсов.

**Мигранты и принимающее сообщество: традиции vs глобализация  
(на примере ситуации во Франции на рубеже XX - XXI вв.)**

Миграция является одним из основных составных элементов глобализации, а также ее инструментом. Однако в современном глобализирующемся мире о миграции зачастую говорят с негативным оттенком. Это связано с резким усилением миграционного потока и целым рядом проблем, вызванных этим явлением. Все это делает актуальным вопрос о взаимосвязи миграции и глобализации, а также о взаимовлиянии мигрантского и принимающего сообществ, их традиций и идентичностей.

Франция одной из первых в мире открыла свои границы для иммигрантов. Начиная со второй половины XIX века, она фактически непрерывно принимает иммигрантов на своей территории, и неудивительно, что это привело к формированию одного из самых больших в мире мигрантских сообществ<sup>1</sup>.

Республиканская модель интеграции мигрантов была успешной только на первоначальном этапе, пока культура и традиции приезжающих были схожи с французскими.<sup>2</sup> В дальнейшем, начиная с 1960-х гг., по мере роста миграционного потока из стран Африки и Азии она начала давать сбой, результатом чего стало формирование этнических районов.

Активная фаза формирования этнических анклавов пришлась на период «славного тридцатилетия» (1945-1975), когда растущая

---

<sup>1</sup> Денисенко М.Б., Иммиграционная политика в Российской Федерации и странах Запада / М.Б. Денисенко, О.А. Хараева, О.С. Чудиновских - М.: 2003. - С. 314 URL:

[http://www.archipelag.ru/agenda/povestka/povestka\\_immigration/org\\_ustroistvo/France/](http://www.archipelag.ru/agenda/povestka/povestka_immigration/org_ustroistvo/France/)

<sup>2</sup> Стрельцова Я.Р. Интеграция иммигрантов во Франции: в чем особенность? URL: <http://www.lawinrussia.ru/blogs/redaktsiya-po/2011/06/01/integratsiya-immigrantov-vo-frantsii-v-chem-osobennost>

французская экономика нуждалась в больших человеческих ресурсах, и приезжающих рабочих начали заселять в комплексы социального жилья. По мере увеличения миграционного потока эти комплексы расширялись, новые мигранты селились рядом с земляками и создавали общины по принципу страны происхождения. Со временем стали появляться кафе и магазины, ориентированные на выходцев из того или иного региона, создавалась среда привычная для их родных стран.<sup>1</sup> Все это делало жизнь мигранта комфортной, зачастую он не хотел покидать пределы района и общаться с принимающим сообществом.

Дети мигрантов росли исключительно в пределах района и не имели никакого соприкосновения с французским обществом, более того, родители считавшие, что они скоро вернутся на родину, не стремились способствовать интеграции своих детей в местное сообщество. Все это послужило причиной появления в конце 1990-х - начале 2000-х гг. так называемого «поколения окраин» - молодежи, социализировавшейся в рамках этнического окраинного квартала. Представители этой группы молодых людей чувствовали, что они исключены из французского общества: они не получили хорошего образования, не имели доступа к благам и обладали низким материальным достатком. Кроме того, происхождение из этнического района фактически не позволяло устроиться на работу и создавало стереотипный образ вокруг них.

Рост озабоченности этим явлением во Франции нашел яркое отражение в массовой культуре: 2000-е годы были отмечены целым ворохом фильмов, так или иначе посвященных проблеме этнических окраин и «поколению окраин». Многие из них старались переломить настроения в обществе, создавая образ молодого благородного человека, старающегося выбраться из клешней своего района. Но несмотря на то,

---

<sup>1</sup> Деминцева Е.Б. Создавая «гетто»: социальные кварталы Франции и их обитатели (1960-2010) // Вест. Томского гос. универ. №398, 2015 / Е.Б. Деминцева. URL: [http://journals.tsu.ru/history/&journal\\_page=archive&id=1306&article\\_id=24962](http://journals.tsu.ru/history/&journal_page=archive&id=1306&article_id=24962)

что эти фильмы ставили перед собой благую цель, они также являлись средством трансляции всего негативного, связанного с окраинами и служили лишним подтверждением царивших стереотипов.

В 2005 году СМИ всего мира показали пылающие улицы французских городов - таким образом молодежь окраин заявляла о себе. Происходящие события вызвали огромный резонанс во французском обществе. В стране развернулась дискуссия о проблемах миграционной политики. Наметился рост правых настроений, в обществе все чаще можно было столкнуться с мнением, что иммигранты не желают интегрироваться во французское общество и принимать французские ценности и традиции. Поджоги французских пригородов наоборот были показателем желания интеграции. Возможно, не в культурном и традиционном плане, но точно в социально-экономическом. Молодежь окраин показала, что не хочет находиться на периферии французского общества, более того, считает, что это общество им должно.

В последние 10 лет французское правительство запустило множество программ по интеграции молодых людей из этнических кварталов во французское общество, однако большинство проблем по-прежнему остается нерешенными. Помимо этого на один из первых планов вышла религиозная проблематика. Люди, исключенные из жизни общества, стали углубляться в религию, что привело к значительному росту радикальных и экстремистских настроений на территории окраин. Все это вкуче создает предпосылки для роста межэтнической напряженности и стремлений к сепаратизму.

**Возможности адаптации иммигрантов в США  
в рамках парадигмы мультикультурализма**

Соединенные Штаты традиционно считаются «страной иммигрантов». Под этим подразумевается то, что иммигранты создали эту страну, смешавшись в «плавильном котле» в единую нацию. Действительно, современные США – это одна из самых расово и этнически разнообразных стран, которая, к тому же, отличается высоким уровнем патриотизма граждан. Однако как иммиграция, так и «сплавнение» в единую нацию значительную часть истории Америки протекали в условиях социального давления господствующей культуры.

Вплоть до начала XX века в американском обществе господствовала модель англоконформизма, которая подразумевала убеждение в том, что все иммигранты должны отказаться от своей культуры и перенять язык, обычаи и традиции англосаксонских первопоселенцев. В 1920-х гг. на смену этой модели пришла новая парадигма этнического развития – «плавильный котел»<sup>1</sup>. Эта модель предполагала равноправное смешение народов в единую американскую нацию. Следует отметить, что смешение народов происходило и до, и после утверждения модели «котла» и всегда сопровождалось разного рода трудностями. Кроме того, обе парадигмы исключали возможность иммиграции в США неевропейских народов.

В 1960-70-е гг. борьба за гражданские права и возрождение интереса к культуре подавляемых меньшинств привело к утверждению третьей и последней на сегодняшний день модели этнического развития – мультикультурализма. Мультикультурализм вообще и в США в частности – это сложное и разноплановое явление, которое довольно

---

<sup>1</sup> Чертина З.С. Плавильный котел. Парадигмы этнического развития США. М.:ИВИ РАН, 2000. С. 36-85.

трудно однозначно определить. Тем не менее, можно проследить влияние этой модели на возможности для адаптации иммигрантов. В этой связи мультикультурная модель развития американского общества имеет два важных аспекта

Во-первых, распространение мультикультурных идей в США привело к изменению содержания американской национальной идентичности. Традиционно в американской идентичности выделяют несколько структурных компонентов: политические принципы, культура, раса, этничность. Принадлежность к определенному народу (этничность) перестала быть необходимым критерием для того, что бы считаться американцем еще в период распространения модели «плавильного котла». В первую очередь это касалась итальянцев, ирландцев, выходцев из Юго-Восточной Европы – то есть тех народов, которые нельзя отнести к первопоселенцам тринадцати колоний<sup>1</sup>.

Мультикультурализм значительно расширил границы американской идентичности, так как с его распространением расовая принадлежность больше не была препятствием для того, чтобы считаться американцем. Кроме того, американская культура как наследие в основном англосаксонских поселенцев подверглась пересмотру, что выразилось в новых образовательных стандартах по истории для школ и университетов<sup>2</sup>. Фактически, современные Соединенные Штаты вплотную приблизились к тому, чтобы стать «политической нацией» - то есть такой нацией, которую объединяют политические принципы, или «американское кредо».

Вторым аспектом мультикультурной модели в США стало снятие ограничений на иммиграцию из неевропейских стран. Это привело к значительному увеличению иммиграции из Восточной Азии и Южной

---

<sup>1</sup> Хантингтон С.П. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ, 2008. С.71-103.

<sup>2</sup> Кузнецов Ю.В. Идеи мультикультурализма и преподавание истории: общественно-политическая дискуссия в США (1980-1990-е гг.) //Американистика: актуальные подходы и современные исследования. 2015. №7. С.256-268.

Америки. В современных Соединенных Штатах проживает более 16 млн. выходцев из Азии и более 52 млн. латиноамериканцев. Демографический состав Америки сильно меняется, и уже к середине века белые американцы станут одним из «меньшинств» - они составят 47% населения<sup>1</sup>.

Итак, в рамках мультикультурной парадигмы стала возможной иммиграция из «небелых» стран. Кроме того, иммигранты неевропейского происхождения получили возможность стать полноправными американцами, не только юридически, но и культурно. Данные опросов общественного мнения показывают, что иммигранты второго поколения (т.е. уже американские граждане) в большинстве своем считают себя «типичными американцами»<sup>2</sup>.

В то же время, утверждение мультикультурализма в американском обществе вовсе не означает, что проблемы в межрасовых отношениях исчезли. Наоборот, последние несколько лет отмечены актуализацией этих проблем. Это выразилось в событиях в г.Фергюсон, неприятии представителями меньшинств церемонии вручения премии «Оскар» и проблеме «отбеливания» («white-washing») в американской рекламе. Тем не менее, большинство этих проблем имеют под собой вполне определенную экономическую, а не культурную подоплеку. Например, бедность и низкий уровень образования афроамериканцев, вызванные рабством и сегрегацией, в большей степени влияют на их более низкую по сравнению с белыми американцами социальную мобильность.

Таким образом, модель мультикультурного этнического развития в США предполагает принятие и одобрение иммигрантов любых народов, культур и вероисповеданий при условии принятия политических

---

<sup>1</sup> Passel J., Cohn D. U.S. Population Projection: 2005-2050.// Pew Research Center. URL: <http://www.pewhispanic.org/2008/02/11/us-population-projections-2005-2050/> (дата обращения: 26.03.16).

<sup>2</sup> A Typical American. Data trend.// Pew Research Center. URL: <http://www.pewresearch.org/data-trend/society-and-demographics/a-typical-american/> (дата обращения: 25.03.16).

принципов, лежащих в основе американского государства и общества. Сложности в адаптации современных иммигрантов в США связаны в первую очередь с экономическими вызовами, а не культурной дискриминацией.

Болонова Светлана Игоревна

### **Урбанизация в современном Таиланде: главные аспекты**

С середины 1980-х годов в Таиланде, одном из лидирующих государств Юго-Восточной Азии, начался процесс бурного экономического роста на фоне трансформации традиционно сельской местности в развитые городские центры, и именно процесс урбанизации явился одним из важнейших показателей социально-экономической эволюции королевства Таиланд. Согласно рейтингу уровня урбанизации за 2015 год, выпущенному Всемирным банком, городское население составляло 49% от всего населения Таиланда при положительной тенденции к росту. При этом большая часть городских жителей сосредоточена в Центральном Таиланде, где расположена столица страны – Бангкок, а разрыв между вторым по величине городом королевства и столицей огромен. В остальных районах же процент городского населения не превышает 20%<sup>1</sup>, что определяет *неравномерность* как одну из главных характеристик урбанизации в Таиланде. Динамика роста городского населения и на 2016 год превышает рост населения сельских районов

Бурный рост городов и их населения был обусловлен демографическим бумом 1970-х и оттоком сельского населения в

---

<sup>1</sup> Липилина И.Н. Процесс урбанизации в Таиланде: Дисс. на сосиск. уч. ст. канд. ист. наук. Москва, 2005. 240 с.



городские районы. Таиланд как развивающуюся страну характеризует высокий уровень городской концентрации – плотность населения городов значительно превосходит плотность населения сельской местности. В связи с этим на современном этапе развития страны проявляется такая тенденция, как *деконцентрация*, а именно перенос населения и промышленности из мегаполиса-Бангкока в города-спутники<sup>1</sup>.

К социально-культурным последствиям урбанизации относится прежде всего деформация тайской сельской общины как традиционного института: *миграция* из деревни стала нарушением прежде принятой замкнутости семьи и общины и вовлечением новых слоев населения в современное производство. Выделяют три категории сельского населения, связанных с городами: переселенцы, перебирающиеся в города на постоянное жительство; люди, работающие в городах на продолжительной, но временной основе; жители пригородных районов, ежедневно отправляющиеся на работу в мегаполис. Кроме того, по заявлению одного тайского деятеля искусств, сами тайцы полагают, что в Таиланде между городской и сельской жизнью существует огромная пропасть и непонимание между городскими и сельскими жителями. Бангкок не зря в художественной и публицистической литературе называют «городом контрастов».

Один из наиболее значимых аспектов роста таиландских городов – *геоэкологический*. Увеличение населения, сельскохозяйственное и промышленное развитие влияет на качество воды (а изношенная и ветхая структура городских систем приводит к загрязнению окружающей среды), а также приводит к увеличению количества трущоб и их обитателей. Отсутствие инфраструктуры необходимого качества при столь быстрых темпах урбанизации увеличивает риск

---

<sup>1</sup> Хендерсон В. Урбанизация в развивающихся странах // Страны Азии и Африки, №1. 2003. С. 7-11.

трагических последствий природных катастроф (как это произошло во время наводнения в Таиланде в 2011 году). Нужно отметить также ситуацию с транспортом: несмотря на затрудненное движение в Бангкоке, с людскими потоками успешно справляется надземное метро BTS, строительство которого было начато в 1999 году и продолжается по сей день.

Общий прогноз развития урбанизации в Таиланде предполагает развитие городов «второго эшелона», имеющих непосредственную связь со столицей и активное вовлечение регионов в глобальные экономические процессы, а также перемещение предприятий и населения в приграничные районы страны, ближе к источнику более дешевой рабочей силы из соседних стран.

Таким образом, единственный город-мегаполис страны Бангкок намного опережает провинциальные городские центры в развитии, порождая определенную диспропорцию в урбанизации и при этом способствуя экономическому росту благосостояния страны и ее населения.

**Этнонимы в исторических источниках:  
иллюзорная этничность?**

Этногенетические исследования, весьма популярные в недавнем прошлом отечественной этнографии, пытались проследить историю этноса, опираясь на комплексный анализ различных видов исторических источников; особое значение придавалось источникам письменным, в которых, как писал Р.Ф. Итс, можно было встретить такие «ценнейшие известия» как этнонимы<sup>1</sup>. Внимание к этнонимам вполне закономерно вытекало из положений советской теории этноса, ведь, по определению Ю.В. Бромлея, этнонимы являются «выражением этнического самосознания»<sup>2</sup>, одного из важнейших свойств этноса. Первое упоминание этнонима в письменных источниках считалось первым упоминанием соответствующего народа, дата этого известия фактически становилась «Днём рождения» этноса. Однако можно ли назвать надёжными такого рода реконструкции?

Обратим внимание на то, что у процесса этнической идентификации (приводящей к появлению этнонима) есть два агента — *кто* идентифицирует и *кого* идентифицируют. В случае самоидентификации эти агенты совпадают, но в древних источниках мы почти не имеем дело с такими случаями, что ведёт к целому набору противоречий:

1. Внешняя идентификация человека (или группы людей) может отличаться от самоидентификации.

Это, в сущности, очевидное положение, никогда не оспаривалось (и выражалось в разделении внутренних (эндо-) и внешних (экзо-)

---

<sup>1</sup> Итс Р.Ф. Этногенетические исследования (о значении различных источников в рамках комплексного подхода) // Введение в этнографию. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 115.

<sup>2</sup> Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 180.

этнонимов), в основном ему не придавалось достаточное значение. Однако примеры из этнической истории показывают, что внешние агенты могут идентифицировать под одним экзоэтнонимом общности, имеющие различные эндоэтнонимы (напр. *мордва*). Возможна и обратная ситуация, когда со стороны выделяются и категоризируются отдельные общности, в то время как их участники не придают значения отличию друг от друга и имеют общий этноним.

В истории российской советской этнографии есть почти анекдотичные случаи, когда пренебрежение фактором самосознания и неразделение эндо- и экзо- этнонимов могли «породить» новый «этнос», который не отличается по эндоэтнониму от соседей, а в качестве внешнего обозначение получал этноним, который сам никогда не употреблял. Здесь мы имеем ввиду *ульчей*, называвших себя *нани* (также как нанайцы и ороки). Этноним же *ульчи* (обозначающий «оленные», хотя сами ульчи оленей никогда не разводили) употребляли лишь некоторые роды этого «народа», действительно происходившие от оленеводов<sup>1</sup>.

2. Этнические категории выражают значительный спектр параметров, и один и тот же человек, по разным параметрам может относить себя к разным категориям. В этом смысле интересны три высказывания, записанные М.З. Муслимовым от жительницы Нижней Луги, в которых она использовала различные критерии для этнической самоидентификации:

- *Я финка, у меня мама из Кайболова была.*
- *А мы с Мехметом ижоры, мы говорим по-ижорски.*
- *Я русская, я крещена в кракольской церкви<sup>2</sup>.*

---

<sup>1</sup> История и культура ульчей в XVII-XX вв. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 1994. С. 15.

<sup>2</sup> Муслимов М.З. «Народная диалектология» в нижнелужском ареале. // Acta Linguistica Petropolitana. Том 8. Часть 1. СПб.: Наука, 2012. С. 177.

Из этого же примера также видно, что не каждая осознанная и поименованная категория может считаться этнической, даже если её обозначение совпадает с хорошо известным этнонимом.

3. Состав выделяемой категории не постоянен, как не постоянен и критерий её выделения, и то и другое может изменяться во времени, даже если название категории продолжает бытовать в неизменном виде. «Если этноним существовал несколько столетий, то в конце их он обозначал не совсем тех или совсем не тех, кого в начале. Историк, не учитывающий это, неизбежно обречён на грубые ошибки» — писал ещё в 1970-х В.А. Никонов, приводя множество подтверждений этому тезису<sup>1</sup>, но таких историков (и этнографов) по-прежнему остаётся очень и очень много.

Итак, учитывая все оговорки, мы вынуждены констатировать, что упоминание в древних источниках этнонима, знакомого нам по современности или относительно недавнему прошлому, не может быть гарантией существования в эпоху создания источника соответствующей этнической идентификации. В большинстве случаев мы будем иметь дело с внешней идентификацией, агентом которой выступает автор известия, либо его информант, не идентифицирующие себя с упоминаемой этнической категорией. Таковы известия Геродота, Иордана, Саксона Грамматика, Нестора, Снорри Стурлусона и других известных хронистов; рисуемая ими этническая карта различных территорий существует лишь в воображении, и степень её совпадения с представлениями о своей этнической принадлежности населения этих территорий выявить очень сложно. Как писал Ю.А. Зуев, изучая письменные источники, «мы рассматриваем больше историю этнонима, лишь в самой незначительной степени историю его носителей»<sup>2</sup>. Пожалуй, с этим высказыванием можно согласиться, и признать, что

---

<sup>1</sup> Никонов В.А. Введение // Этнонимы. М.: Наука, 1970. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 11.

большинство упоминаемых в письменных источниках этнонимов ничего не говорят нам об этническом самосознании описываемого населения, а значит представляют собой лишь иллюзорную, воображаемую этничность.

Газданова Анастасия Викторовна

### **Осетинская свадьба. Традиция и современность**

Свадьба занимала и занимает центральное место в семейной обрядности осетин. Связано это с тем, что свадьба, помимо своего основного назначения – создания семьи, имеет и другое важное для кавказских народов, и осетин в частности, значение – установление новых родственных связей. Именно поэтому, как считают исследователи, свадьбы всегда многолюдны, богаты на обряды и очень затратны.

Предметом нашего исследования стала современная «традиционная» осетинская свадьба. Она хорошо описана как современниками (Коста Хетагуров, Джантемир Шанаев), так и советскими и современными этнографами и этносоциологами (Н.Ф. Такоева, Я.С. Смирнова, А.Х. Магомедов, Х.В. Дзуцев, В.С. Газданова, А.Х. Хадикова и др.). Что же касается периода с 80-х годов XX века по настоящее время, то мы опираемся на полевые материалы, собранные в 2014-2016 годах в Северной Осетии-Алании.

В период традиционного общества свадебные обряды незначительно отличались у разных сословий и в разных селениях. Однако, как нам кажется, уже в 60-е годы XIX века начали происходить изменения в свадебной обрядности. Связано это с вовлечением горцев в товарно-денежные отношения с Российской Империей. В частности,

калым стал браться частично и в денежном эквиваленте, что послужило повышению суммы брачного выкупа до 600, а порой и до 1000 рублей. Так же во время сговора двух сторон вместо традиционного ценного предмета, будь то оружие жениха или медный котел для варки пива, скреплению договора служила некоторая символическая сумма денег.

Другое существенное изменение в свадебной обрядности было связано с началом переселения осетин на равнину в 70-80-е годы XIX века. Ключевыми обрядами осетинской свадьбы были прощание невесты с очагом в родительском доме и приобщение ее к очагу в доме мужа. С переселением на равнину, осетины стали строить такие же дома, как и у соседнего русского населения, а вместо очага в нем стали ставиться «голландки», а затем и русские печи. Первое время в доме соседствовали печь и очаг для проведения ритуалов. Но со временем последний был вытеснен, что, по словам современников, привело к постепенному забвению всего патриархального торжественного культа, связанного с традиционным очагом. В советский период прощание с очагом было заменено на прощание невесты с кухней или комнатой родителей. В настоящее время, когда все обряды, связанные с культом домашнего очага остались в прошлом, на некоторых свадьбах вновь совершается обряд приобщения невесты к «очагу» жениха. Скорей всего это объясняется всплеском этнического традиционализма.

Коренные изменения, как отмечают исследователи, свадебная обрядность претерпела в советский период. Можно выделить несколько этапов. В 1920-е годы началась формироваться т.н. «свободная свадьба», которая должна была проходить без традиционного скрывания жениха и невесты. Вместо религиозной регистрации брака была введена регистрация в ЗАГСе. В 30-е годы такие свадьбы получили свое распространение как «комсомольские». Однако они не получили признания в народе. По мнению Я.С. Смирновой, это произошло,

потому что такая форма свадьбы не удовлетворяла потребности людей в ярком праздничном обряде, ограничивалась лишь стандартным банкетом. В 1964 году в Москве состоялось Всесоюзное совещание по новым обрядам, после которого повсюду на Северном Кавказе создавались комиссии по разработке новых обрядов и внедрению их в быт. Утвердили примерные сценарии национальных обрядов, в основу которых легли те или иные вариации полутрадиционной свадьбы. Наибольший успех, как считает Я.С. Смирнова, имели сценарии, разработанные в Осетии. По ним после «новой свадьбы» в ДК, справляли свадьбу и в доме жениха, с соблюдением многих традиционных обрядов. На наш взгляд, современная осетинская свадьба имеет свой нынешний облик (с теми или иными вариациями) именно с этого периода. В середине 80-х годов была предпринята еще одна попытка «коррекции» свадебной обрядности, сложившейся в 60-е годы, она касалась сокращения свадебных расходов на подарки родственникам жениха и невесты, сокращения количества гостей и т.д. Но на наш взгляд, новые рекомендации по искоренению «излишеств» в свадебной обрядности не имели успеха.

Современная «традиционная» осетинская свадьба существенно сократилась по времени. Если в дореволюционный период она длилась от 3-х дней до недели, то в наши дни свадьба редко длится больше 2-х дней. Однозначно трудно сказать, чем это обусловлено. Либо это влияние советского периода, либо это объясняется финансовыми затратами на свадьбу, которые возрастают год от года. Но, что особенно интересно, на наш взгляд сохраняются практически все свадебные обряды.

Подводя итог нужно сказать, что осетинская свадебная обрядность на первый взгляд достаточно хорошо сохранилась. Но в ходе исследования мы пришли к выводу, что в ней произошли качественные изменения. Свадебная обрядность сохранилась до наших дней в



несколько урезанном виде благодаря ее «осовремениванию» в советский период, а так же всплеску этнического традиционализма в 80-90-е годы. Однако вопрос о смысловой нагрузке свадебных обрядов остается открытым.

Гасанова Улькер Узеир

### **Временная перспектива и факторы, влияющие на ее сбалансированность**

Проблема временной перспективы является довольно актуальной на сегодняшний день. Она оказывает глубокое и широкое влияние на человеческое поведение и сказывается как на отдельных людях, так и на стране в целом. Но это происходит не очевидным образом. Большинство людей, наверное, никогда не задумывались о временной перспективе, хотя её влияние сказывается на всех. Само понятие было введено в психологию К.Левиним. Временная перспектива или ориентация во времени – это изучение того, как человек, как каждый из нас, разделяет поток своего жизненного опыта на зоны или категории во времени. Мы делаем это автоматически или бессознательно. Для каждого человека прошлое, настоящее и будущее различны. Различия касаются размера и того, сколько времени люди уделяют размышлению о прошлом, настоящем и будущем. Ф. Зимбардо предлагает следующую оптимальную модель временных зон: 1. наиболее высокий уровень - «позитивное прошлое», 2. высокий уровень – «будущее» 3. умеренно высокий уровень - «гедонистическое настоящее», 4. низкий уровень - «негативное прошлое», 5. низкий уровень - «фаталистическое

настоящее»<sup>1</sup>. Чрезмерная концентрация на одном из этих времен определяется культурными, религиозными, образовательными факторами, принадлежностью к социальному классу и др. Также, она меняется в зависимости от региона, страны проживания, этнической идентичности, уровня образования, родного языка. Так, многие исследователи связывают конструирование возможного будущего с языковыми формами, например, в некоторых языках отсутствуют глаголы будущего времени.

Как было указано, на формирование временной перспективы, на ее сбалансированность оказывают влияние различные факторы, в том числе и особенности этнической идентичности. В отличие от других, влияние этого фактора практически не изучено. Выделяют два компонента этнической идентичности: когнитивный и эмоциональный<sup>2</sup>. Так, для современной азербайджанской молодежи характерен высокий уровень эмоционального компонента и его преобладание над когнитивным компонентом. Молодежь в первую очередь определяет свое отношение через субъективные ощущения, а объективным знаниям отводится второй план. Это можно объяснить и особенностями азербайджанской культуры и тем, что азербайджанцы эмоциональны, предпочитают «свободный полёт» и некоторый релятивизм в идейной сфере, чувствам придают больше значения, чем объективным знаниям. Для азербайджанца знание чего-либо недостаточно, он должен это ощутить, прочувствовать<sup>3</sup>. Если определенность в своей этнической

---

<sup>1</sup> Зимбардо Ф., Бойд Дж. [Zimbardo P., Boyd J.] Парадокс времени. СПб.: Речь, 2010.

<sup>2</sup> Стефаненко, Т.Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко — М.: Аспект Пресс 2014.

<sup>3</sup> Алекперли, Ф.Г. Сравнительная этнопсихология азербайджанцев и народов Малой и Центральной Азии [Электронный ресурс] / Ф.Г. Алекперли // Национальные менталитеты: их изучение в контекстах глобализации и взаимодействия культур: электрон. база данных. URL:[http://www.nationalmentalities.ru/east/zakavkaze/alekperli\\_f\\_sravnitel'naya\\_etnopsihologiya\\_az\\_erbajdzhancev\\_i\\_narodov\\_maloj\\_i\\_centralnoj\\_azii1/](http://www.nationalmentalities.ru/east/zakavkaze/alekperli_f_sravnitel'naya_etnopsihologiya_az_erbajdzhancev_i_narodov_maloj_i_centralnoj_azii1/) ( дата обращения: 30.12.2015)

идентичности положительно сказывается на сбалансированности, гибкости временной перспективы личности, в умении правильно сочетать отрезки времени, то неопределенность - в "заиклировании" на одном из промежутков, нарушении баланса между ними. Для азербайджанской молодежи с высшим образованием, характерен высокий уровень ориентированности на позитивное прошлое, хотя Зимбардо предполагал, что люди, получившие образование, и к тому же проживающие в больших городах, ориентированы в большей степени на будущее. Молодежь склонна вспоминать, «жить» добрыми, хорошими воспоминаниями из прошлого. Счастливые воспоминания о хороших временах с легкостью приходят им в голову. Так же, если воспользуемся определением Ф.Зимбардо, «позитивное прошлое» дает корни, обеспечивает связь с семьей, т.е. молодежь направлена на традиции, к своему наследию, к своей семье, культуре, сообществу<sup>1</sup>.

Каким образом имеющаяся у всех детей изначальная ориентация на настоящее уступает первенство позитивному прошлому? На это могут влиять множество факторов, среди них, как уже отмечено, имеет место этническая идентичность. Общество пытается изменить первичную ориентацию (настоящего) с помощью, школы, притч, сказок. Почитание, соблюдение традиций, связь самых теплых воспоминаний детства с традиционными праздниками (например, Новруз байрамы), отношения с дедушками, бабушками, которые также отражают особенности этнической группы, может объяснить это влияние. Ностальгия, тоска по старым добрым временам может время от времени толкать индивида (с большей частотой, по сравнению с другими компонентами временной перспективы) к категории «позитивное прошлое». Также, такие факторы как глобализация, утрата стабильности в обществе, социальной и

---

<sup>1</sup> Зимбардо Ф., Бойд Дж. [Zimbardo P., Boyd J.] Парадокс времени. СПб: Речь, 2010.

экономической ситуации<sup>1</sup> (ярким примером может послужить внезапная девальвация в Азербайджане) приводит к утрате значения существующих социальных рекомендаций, кардинально меняется структура отношений, решения принимаются в ситуации неопределенности. Следовательно, для азербайджанской молодежи характерна направленность в большей степени не на будущее, имеющее место быть наряду с другими четырьмя временными зонами, а на позитивное прошлое, которое, в отличие от первого, изначально задано традиционной азербайджанской семьей, обществом, является устойчивым, конкретным, полным приятных воспоминаний, а не покрытым завесой неопределенности и страхом будущего.

---

<sup>1</sup> Андреева Г.М. К вопросу о кризисе идентичности в условиях социальных трансформаций [Электронный ресурс] // Психологические исследования: электрон. науч. журн. 2011. N 6(20). С. 1. URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: 27.12.2015)

**Зигзаги идентичности русских старожилов  
северо-востока Сибири в XIX-XX вв.**

В докладе рассматривается проблема выделения этнотерриториальных групп русского старожильческого населения низовьев Индигирки и Колымы. Данная тема представляет собой важный этап в процессе формирования комплексного взгляда на историко-культурное развитие этнических групп, проживавших в условиях севера. Однако, несмотря на большое теоретическое значение, данному вопросу посвящена лишь одна крупная работа.<sup>1</sup>

Очевидно, что для решения поставленной задачи этого недостаточно, поэтому в данном докладе хотелось бы проанализировать имеющиеся материалы и понять, как исследователь может выделять изучаемые группы русских старожилов и какие факторы ему следует учитывать.

Административные отчеты, документы, литература содержат разные термины, обозначающие одни и те же группы населения. Как известно, существуют эндо- и экзоэтнонимы, но данные термины характерны для этнических образований, в то время как рассматриваемые нами группы нельзя с полной уверенностью отнести к самостоятельным этническим общностям. Если мы будем придерживаться теории Ю. В. Бромлея, то старожилов на период XIX в. – 1917 г. можно соотнести с субэтносом русских, поскольку, с одной стороны, они считали себя русскими, но, с другой, в их хозяйстве, материальной культуре, отчасти языке, религиозных представлениях

---

<sup>1</sup> Вахтин Н. Б., Головкин Е. В., Швайцлер П. Русские старожилы Сибири: Социальные и символические аспекты самосознания. М.: Новое издательство, 2004. 292 с.

было много иноэтничных черт, а также существовало определенное противопоставления себя «мудреной Руси».<sup>1</sup>

Если же мы предпочтем точку зрения Н. Б. Вахтина, Е. В. Головки и П. Швайцера, то увидим, что в результате постоянного взаимодействия с местным иноэтничным населением и пребыванием в культурном вакууме, данные группы русского населения активно смешивались с местными народами (как в брачном, так и в культурном отношениях). Также своё влияние оказала политика «нациестроительства», проводимая со стороны центральных властей, что привело к невозможности вычленить определенную этническую принадлежность, поскольку она стала размытой и множественной (позже сюда активно подключился фактор, детерминированный экономической выгодой).

Обращаясь к литературе, можно обнаружить следующие названия русских старожильческих групп: «русские», «русское племя», «индигирцы», «индигирщики», «русскоустыинцы», «ожогинцы», «поречане», «колымчане», «походчане», «местнорусские». Следует отметить, что для всех исследователей эти группы в первую очередь являются представителями русской этнической общности, никто их не рассматривает в качестве самостоятельной единицы; наибольшая степень «независимости», на наш взгляд, проявляется в признании данных групп «субэтносомами» русских. Однако трудность определения и выделения субэтносома как этнической иерархической единицы не вносит ясности в проблему. Также проблемой является выявление этнохоронимического и этнонимического характера названия.

На наш взгляд, более важным является то, как жители низовьев Индигирки и Колымы сами себя идентифицировали в этническом плане. Данных по этому вопросу крайне мало. Наиболее популярной является

---

<sup>1</sup> Бузин В. С., Егоров С. Б. Субтносы русских: проблемы выделения и классификации // Малые этнические и этнографические группы: Сб. статей, посв. 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса / Под ред. В. А. Козьмина. - СПб: Новая Альтернативная Полиграфия. Вып. 3. С. 328-331.

фраза, переходящая из работы в работу с некоторыми искажениями, которую впервые привел В. Г. Богораз. Смысл ее заключается в том, что ниже-колымчане сами себя называли «нижнеколымским народом»: «какие мы юсские, мы нижекоимский наёд».<sup>1</sup>

Большие изменения произошли в XX в., когда в Якутию (в том числе и на ее север) начался массовый приток трудовых мигрантов. Столкновение с «настоящими» русскими нашло любопытное отражение, как в самоидентификации (индигирские старожилы стали называть себя «местнорусскими»), так и в деятельности сельской администрации, где в документах фигурировало данное название. Однако позже, в 1972 г., Р. В. Каменецкая писала, что на Индигирке существует малочисленная этническая группа с самоназванием «индигирщики», то есть прежняя идентификация сохранялась.

Таким образом, можно выделить несколько аспектов, влияющих на идентичность русских старожильческих групп северо-востока Сибири:

1. точка зрения исследователя;
2. уровень изоляции данных групп от основного массива русского/ иноэтничного населения;
3. административные преобразования; «нациестроительство» со стороны государства;
4. экономические факторы.

---

<sup>1</sup> Богораз В. Г. Русские на реке Колыме // Жизнь. 1899. № 6. С. 123-124.

Жидченко Александр Владимирович

**Трансформации этногендерных отношений  
в период урбанизации в СССР в 1950-60-е гг.**

**(по материалам города Салавата Башкирской АССР)**

В настоящее время интеграции усилий учёных в различных областях научного знания все более востребованным становится междисциплинарный подход. Такой сложный объект изучения как город с многообразием социокультурных процессов протекающих в нем не является исключением и становится местом пересечения целого спектра гуманитарных и технических дисциплин.

В данном исследовании мы обращаемся к трансформациям этногендерных отношений в условиях формирования нового, призванного стать социалистическим и образцовым, советского города в 1950–60-е гг. В качестве примера мы берём башкирский Салават, строившийся для работников нефтехимической отрасли в эти годы.

Особенности традиционного уклада русских, башкир, чувашей, татар и марийцев, которые прибыли в новый город со своими особенностями устройства семьи, направлениями деятельности мужчин и женщин, оказали воздействие на формирующуюся городскую среду. Сложность и взаимосвязь этих процессов показана в данной работе на материалах личных воспоминаний старожилов города Салавата и соседних с ним этнических сел, основных источников пополнения рабочей силы нового города.

Стоит отметить, что особенности этногендерных отношений уже исследовались отечественными специалистами в этой сфере. Среди них необходимо упомянуть усилия Н.Л. Пушкаревой, А.В. Беловой и др.

Постановлением Совета министров СССР от 30 марта 1948 года была определена программа создания градообразующего предприятия Салавата - нефтехимического комбината № 18. Интересно, что на



строительство нового города прибыли представители разных национальностей. Среди представителей трех основных народностей, проживавших здесь, русских, башкир и татар, на стройку прибыли украинцы, белорусы, азербайджанцы, кабардинцы и балкарцы, грузины, марийцы, удмурты, казахи и др. Среди прибывших было много как женщин, так и мужчин – некоторые приезжали вместе с семьями, некоторые по одному, многие парами. Именно женщины организовывали хозяйство в том временном жилище, в котором они останавливались, привнося в дом элементы социокультурных традиций быта и повседневной жизни, унаследованной от того места, откуда они прибыли. Повседневные дела, одежда, кухня, праздники – все это находило свое проявление в этногендерных отношениях сельского пространства, призванного стать плацдармом для формирующегося пространства городского.

При этом представителям столько широкого спектра народностей, приехавших со всего Советского Союза, приходилось жить в селах трех типов (русских, башкирских и татарских), которые окружали строящийся город Салават и становились основной базой для расселения прибывших кадров. Стоит отметить, что культурно-историческая традиция проживания русских, башкир и татар в этих селах закономерно была различной.

Этнические традиции, которые были характерны для представителей разных национальностей, сохранились в новых городских условиях. Однако многие из них не могли реализоваться в городе. В частности, в новых квартирах были кладовки, шкафы для хранения продуктов или холодильники. Поэтому русские женщины уже не могли здесь хранить соленья и запасы на зиму в погребе, а татарские и башкирские женщины уже не могли с этой целью воспользоваться сараем.

В городе Салавате вскоре после застройки жилыми домами центральной части, появился рынок, но постепенно все больше в городе открывалось магазинов, а значит, многие мужчины татарского и башкирского населения уже не выходили продавать товары на базаре. Кроме того, на это уже не было времени, так как началась работа на пущенном нефтезаводе.

В новом городе быстро появлялись ясли и детские сады. С их появлением связана трансформация еще одного уклада сельской жизни и этногендерных отношений. Дело в том, что в период проживания в деревне, воспитание детей становилось элементом традиционной культуры. В башкирских и татарских семьях чаще всего с детьми оставалась мать, которая работала меньше главы семейства и следила за порядком в доме. Дети в свою очередь помогали ей по хозяйству, а став взрослее, по воспоминаниям старожиллов, уже помогали отцу.

В русских семьях традиция воспитания детей складывалась по-другому. Женщины здесь часто оставались воспитывать детей, но в условиях советских реалий им, как и мужчинам, тоже приходилось очень много работать – в колхозе или на других работах. И поэтому зачастую старшие дети воспитывали младших. С переселением в город работники отдавали своих детей в ясли уже с полугода. На новом предприятии необходимы были рабочие, и женщины, наравне с мужчинами, трудились на сложном нефтеперерабатывающем производстве.

Таким образом, трансформации этногендерных отношений городского пространства башкирского Салавата является характерными для многих городов СССР примером синтеза этнокультурных традиций и трансформации этногендерных отношений. Эти трансформации происходили в разных направлениях – от быта до воспитания детей и в конечном счете сохранились в рамках внутрисемейного круга, который

ограничивался отдельной квартирой, а также родственными и дружескими связями.

Иванова Варвара Александровна

### **Особенности женского статуса в тайском обществе**

В исследованиях Юго-Восточной Азии довольно давно обозначилась в качестве важной и актуальной проблема женского статуса в тайском обществе. Рост интереса к данной теме можно наблюдать с 1970-80-х годов. В связи с вовлечением Таиланда в глобальную экономику, процессом модернизации и, как следствие, урбанизации, происходило значительное изменение традиционных социальных порядков и, соответственно, социальных и гендерных ролей<sup>1</sup>.

Согласно статистике за 1974-1978 гг., приведенной американским антропологом Чарльзом Кейсом, доля женщин, переселяющихся из сельской местности в города, значительно превышала долю мужчин и составляла порядка 64%<sup>2</sup>. Вовлечение женщин в городскую экономику было отмечено значительным ростом проституции. Небезызвестен тот факт, что Таиланд до сих пор сохраняет за собой не лучшую репутацию в связи с широкой распространенностью проституции, а Бангкок, столицу Таиланда, нередко называют «борделем мира».

На фоне происходивших изменений вполне обоснованно всё больше распространялось утверждения о низком социальном статусе женщин в тайском обществе. В качестве проблемы, помимо

---

<sup>1</sup> Marjorie A. Muecke. Make Money not Babies: Changing Status Markers of Northern Thai Women, // Asian Survey, 1984. Vol. 24, No. 4. P. 460.

<sup>2</sup> Charles F. Keyes. Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand // American Ethnologist, 1984. Vol. 11, No. 2. P. 235.

проституции (а отчасти и в качестве причины ее распространенности) обозначалось и так называемое «половое профессиональное разграничение». Оно выражалось в том, что женщины составляют большинство в сфере низкооплачиваемой работы (например, мелкой торговле, сервисе, уличной торговле едой) и занимают незначительную долю мест в более высокооплачиваемых сферах. В бюрократической, управленческой нишах, где преобладают мужчины, женщины вовсе не представлены<sup>1</sup>.

Однако характерной особенностью являлось то, что в качестве основного аспекта формирования низкого социального статуса женщины, рассматривался буддизм. Восприятие и осознание мира в буддийских смысловых категориях, в целом большое значение буддизма в жизни тайского общества, приводило к тому, что причины усматривались именно в религиозных запретах и предписаниях, а также в «образах» женщины, принятых в традиционной культуре. В частности, выделяется следующее: 1) религиозные роли женщин не высоко ценятся ввиду того, что женщина не может, с точки зрения буддизма, освободиться от «мирских привязанностей»; 2) женщине предписываются образы «греховности», «нечистоты», «соблазнительности»; 3) женщина не может принять монашество, что в тайской буддийской традиции является главной возможностью освобождения от страданий, успешного перерождения, достижения нирваны – другими словами достижение высших духовных целей для женщин недоступно. В рамках доклада, будут более подробно раскрыты данные пункты и традиционные образы-роли женщин.

Хотелось бы отметить, что данные представления довольно противоречивы и остаются дискуссионными, несмотря на то, что они имеют место быть в формировании женского «портрета» и статуса.

---

<sup>1</sup> A. Thomas Kirsch. Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited // American Ethnologist, 1985. Vol. 12, No. 2. P. 303.

Противоречивость выражается в том, что интерпретации текстов, образов, мифов, на основе которых были выведены вышеуказанные черты, различны, а в некоторых местах обнаруживаются аргументы, которые могут полностью опровергнуть то или иное положение. Более того, в исследованиях, акцентирующих внимание на буддийских аспектах, часто можно заметить отсутствие должного внимания к социальным факторам, а также отсутствие рассмотрения того, как деформировались традиционные образы под влиянием урбанизации, какие из них исчезли, а какие продолжают жить. Поэтому, в рамках осуществленной попытки выявления особенностей женского статуса в тайском обществе, можно сказать, что довольно сложно с полной уверенностью привести описание статуса женщины в некое единство, равно как и причины его складывания. Дискуссионность, многоаспектность, сложность данной темы требуют более пристального рассмотрения и изучения данной проблемы. Однако, такая попытка выявления основных черт и вопросов, касающихся женского статуса в тайском обществе, показала многоплановость проблемы, что, на мой взгляд, является обоснованием ее актуальности и необходимости дальнейшего рассмотрения.

**Антирелигиозная пропаганда среди мусульман  
Иркутской губернии в начале 20-х годов**

Советское государство, идеократическое по своей природе, вполне закономерно стремилось к искоренению любого мировоззрения, способного составить конкуренцию леворадикальной идеологии РКП(б). В качестве одной из наиболее опасных форм идеалистических воззрений советская власть рассматривала религию. Кроме того, религия представляла собой важную составляющую прежней политико-идеологической системы, и потому борьба с ней превращалась в борьбу за новый социальный строй.

Однако, несмотря на идеологическую непримиримость в противостоянии партии и религии, в первые годы советской власти политика большевиков в отношении религиозных культов проводилась с оглядкой на сохраняющееся в обществе значение религии. В программе РКП(б) 1919 года, например, говорилось, что «необходимо заботливо избегать всякого оскорбления чувств верующих, ведущего лишь к закреплению религиозного фанатизма»<sup>1</sup>. Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и вовсе выглядит как достаточно либеральный документ, который провозгласил свободу исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, уравнивал все религии, запретил дискриминацию по религиозному признаку. При этом реализация декрета на практике в значительной мере искажала его суть, и состояла преимущественно в стремлении ликвидировать всякое влияние религии на общество. В последующие годы правовые акты, регулирующие религиозную жизнь, всё больше отходили от либерального содержания декрета, ужесточая условия, в которых приходилось существовать религиозным

---

<sup>1</sup> КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, Ч. I. М.: Госполитиздат, 1954. С. 414, 419—421.

объединениям<sup>1</sup>. Антирелигиозная работа, по своей сути, вовлекала в той или иной степени всё общество в советском государстве. Помимо партийных и правительственных институтов, антирелигиозное воздействие на население оказывали практически все общественные организации, и, что более важно, образовательные и научные учреждения, организации досуга и т.д.<sup>2</sup>.

Одним из наиболее интересных аспектов антирелигиозной политики представляется то, как партийные органы организовывали пропагандистскую работу на местах. Многонациональный и многоконфессиональный состав РСФСР вызывал необходимость обращать внимание на местные социокультурные особенности на территориях, где существовали крупные национальные меньшинства<sup>3</sup>.

В настоящем докладе внимание уделено антирелигиозной работе проводившейся партийными органами среди мусульман Иркутской губернии в период 1920-1925 годов.

В целом, большевики в работе с мусульманским населением губернии испытывали сложности по причинам, которые и сами описывали. Эти причины – отсутствие подготовленных к антирелигиозной работе кадров; языковой барьер, причём как со стороны работников партийных органов, так и самого татарского населения; большой разброс татарского населения по губернии; незаинтересованность татар в политической жизни губернии<sup>4</sup>. Кроме того, следует отметить другую проблему, а именно необходимость конкурировать на местах с национальной интеллигенцией. Каждая

---

<sup>1</sup> Сосковец Л.И. Антирелигиозные практики советского государства: цели, структура, этапы, средства // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2013. № 9 (35), Ч. II. С. 178-182.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Баланцев А.В. Национальный фактор в антирелигиозной пропаганде Комсомола в начале 1920-х гг. // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2008. №3. С. 338-340.

<sup>4</sup> Рабинович В.Ю. Этничность как публичный маркер // Власть, 2013. № 12. С. 161.

махалля, во главе которой номинально стоял приходской имам, на самом деле возглавлялась богатым купцом-благотворителем или влиятельным и многочисленным купеческим родом<sup>1</sup>. Молодые случайные агитаторы из пропагандистского отдела, как правило, без знания языка, не могли составить действительной конкуренции образованной и в разы более влиятельной и харизматичной татарско-башкирской интеллигенции.

Кириллов Сергей Анатольевич

**Ложь как объект исследования в испаноязычной философии и культурной антропологии второй половины XX века**

- Ложь как объект исследования. Интеллектуальный и антропологический концепт лжи.

- Мигель Каталан, Серхио Перес Кортес. "Антропология лжи" как междисциплинарное исследование по социологии и этики лжи.

- Мигель Каталан, Эухенио Триас, Густаво Буэно, Серхио Перес Кортес. Ложь как публичная дискурсивная практика.

Во второй половине XX в. вместе с развитием нейронаук к новому изучению концепта лжи прибегают философы и исследователи культуры. Особенно глубоко этот нетрадиционный для классической антропологии предмет проработан в испаноязычной философско-антропологической традиции. С опорой на общие данные нейролингвистики и нейрофизиологии в докладе предпринята попытка освещения философского концепта лжи как антропологического феномена.

---

<sup>1</sup> Бобкова Г.И. Татарские общины Иркутской губернии (конец XIX – начало XX в), Иркутск, 2009. С. 130.



Мигель Каталан – основоположник т.н. «псевдологии» в испаноязычной философии – известен своим междисциплинарным подходом в изучении феноменов «псевдо-природы» человека. Наряду с Серхио Пересом Кортесом Каталан предпринимает попытку контекстуализации концепта лжи в истории западных мысли и этики. Эухенио Триас и Густаво Буэно, одни из наиболее видных испанских философов Новейшего времени, каждый по-своему, сосредоточены на реконструкции «антропологического» в повседневной, бытовой и политической жизни общества «после модерна», где лжи отводится особое место. Представляется интересным освещение и анализ основных положений этих выдающихся мыслителей, малоизвестных в России, а также их применение в русскоязычной гуманитаристике.

Кудрин Алексей Александрович

**Старообрядческие общины Южной Вятки и Верхокамья  
как «текстуальные сообщества»**

Термин «текстуальное сообщество» впервые был предложен и разработан Б. Стоком в 80-х – начале 90-х гг. XX в. По его определению, данное понятие «указывает на сообщества неграмотных или малограмотных людей, организованных вокруг общего понимания некоего текста (a script). <...>. Минимальное требование – это хотя бы один грамотный, *interpres*, который понимает некоторое множество текстов и способен устно передать другим своё сообщение»<sup>1</sup>. Изначально новый термин был применено профессором из Торонто относительно использования текстов в Европе XI-XII вв., но уже

---

<sup>1</sup> Stock B. *Listening for the Text: On the Uses of the Past*. Baltimore. 1990. P. 23; цит. по: Львов А.Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011. С. 14.

начиная с 90-х гг. рядом исследователей были предприняты попытки вывести новый подход за пределы сферы средневековой религиозности и по новому взглянуть на природу русских диссидентских религиозных движений XVII-XX вв.<sup>1</sup> Одним из примеров применения данной модели может служить статья Е.Б. Смилянкой «Книжная премудрость и избрание пути спасения старообрядцами Верхочамья на рубеже XX-XXI вв.»<sup>2</sup>, в которой термином «текстуальное сообщество» была обозначена община старообрядцев-поморцев Верхочамья.

До 30-х гг. XX в. в распоряжении старообрядцев Верхочамья имелись обширные библиотеки рукописных книг, существовала практика публичных «чтений», когда в присутствии членов общины наставник читал и толковал священные тексты. В настоящий момент эта практика ушла в прошлое, а братия состоит из одних «старушек», которые уже не обладают навыками толкования.

Тем не менее, даже малограмотные члены общины всегда старались подтвердить свои слова ссылкой на книжный источник<sup>3</sup>, книга к концу XX в. все чаще становится лишь опорой, а не источником знания, даже лучшие книжницы своих соборов с готовностью, со ссылками на «книги» пересказывали не книжные тексты, а устные апокрифы<sup>4</sup>. То есть, все действия и понятия, которые составляют местный «закон» и определяют религиозную жизнь общины, не восходят к книгам и их толкованию – это этические нормы, основанные на сюжетах, некогда попавших в фольклорную традицию путём восприятия интерпретации книжных текстов, совершенно утративших связь с источником.

---

<sup>1</sup> См. Лавров А.С. Колдовство и религия в России, 1700 – 1740 гг. М., 2000; Львов А.Л. . Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011; Crummey R.O. Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52, N 4. P. 700 – 712; Michels G.B. At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford. 2000.

<sup>2</sup> Смилянская Е.Б. Книжная премудрость и избрание пути спасения старообрядцами Верхочамья на рубеже XX-XXI вв. // Вестник Томского государственного университета. История. Томск, 2013. №1 (21). С. 36-43.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

<sup>4</sup> Там же. С. 38.

Подобная реинтерпретация интерпретации – уже не текстуальное сообщество в значении Б. Стока. Здесь нет «текста», вокруг которого объединяется сообщество, нет грамотных начётчиков, доносящих его смысл до членов общины. На место книги встаёт «устная традиция», уже ни к какому конкретному письменному тексту не привязанная. Это ставит под сомнение применение термина «текстуальное сообщество» относительно общин поморцев Верхокамья.

В литературе (в частности и у Е.Б. Смилянской) иногда проводятся параллели между старообрядческими сообществами поморцев Верхокамья и филипповцев Южной Вятки. Это подвигло нас на то, чтобы посмотреть, возможно ли применение термина «текстуальное сообщество» относительно вятских общин. Ситуация здесь, на первый взгляд действительно очень схожая: также существовали обширные библиотеки, публичные толкования, также фиксировались признаки утраты навыков работы с рукописными и старопечатными книгами (в частности, ушли в прошлое общинные практики чтения). Но в последние десятилетия религиозная жизнь местных общин заметно активизировалась, а вместе с ней и использование книжных текстов. Вступающие в братию жители южновятских деревень активно приобретают книги, реанимируя навыки их чтения и понимания. Это поддерживается устойчивым представлением о том, что необходимо читать книги и поддерживать их циркуляцию внутри общины. Это не даёт выделиться обладающим исключительным правом на толкование религиозным авторитетам - всегда присутствует возможность проверить решение наставника, обратившись к книгам самостоятельно. Изменяется механизм цензуры коллектива - теперь он опирается на грамотность. Можно даже выделить тот самый текст (a script), на который чаще всего ссылаются члены братии для доказательства своей правоты. В таком качестве обычно выступает Кормчая. К тому же постоянная циркуляция одних и тех же текстов внутри общины создаёт некий «канон».

Конечно, это противоречит той части определения Б. Стока, где он определяет «текстуальные сообщества» как состоящие преимущественно из неграмотных или малограмотных членов общины. Но при более пристальном взгляде выясняется, что, несмотря на наличие большого количества книг «на руках», читать и понимать их способны далеко не все. Таким образом, какие-то члены братии всё равно наделяются сообществом статусом начётчиков. В последние годы, правда, распространяется представление о том, что необходимо ограничить количество грамотных книжников. Объясняется это тем, что «толкование не всякому доходит»<sup>1</sup>, а распространение способности понимать и истолковывать священные тексты является причиной всех расколов в общине.

Таким образом, мы можем констатировать, что старообрядческие филипповские общины Южной Вятки, начиная с 90-х гг. XX в., постепенно эволюционировали из идеологических сообществ в сообщества текстуальные (при наличии ряда оговорок), чего отнюдь не произошло в Верхокамье, несмотря на сходную историко-культурную ситуацию.

---

<sup>1</sup> Градобойнова Е.В. Роль кириллических печатных изданий в формировании мировоззрения старообрядцев-беспоповцев // Язык, книга и традиционная культура русского Средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М. 2011. С. 617.

## **Эволюция образа индейца в глазах бразильца и опыт межэтнического взаимодействия**

По данным бразильского Института географии и статистики (IBGE) на территории Бразилии сегодня проживает 896 тыс. индейцев. Самый большой конгломерат индейцев - в северных штатах Бразилии, в Амазонском регионе - 342,8 тыс<sup>1</sup>. С самого начала колонизации между индейцами и неиндейским населением Бразилии складывались непростые отношения. Представление об индейце, его образ, играли важную роль в развитии бразильско-индейских отношений. В этом докладе мы рассмотрим, каков образ индейца среди бразильцев и как он изменяется в современную эпоху на основе материалов экспедиции в Бразилию (штат Сан-Паулу) в январе – феврале 2016 года.

В своем исследовании мы попытались выделить характеристики, которые бразильцы считают неотъемлемыми для индейца. Как выяснилось, образ индейца складывается из следующих составляющих:

1. Индеец проживает на отдаленных территориях;
2. Питается, в основном тем, что ему удастся добыть в лесу, неподалеку от своего поселения;
3. Их религия и верования непосредственно связаны с силами природы;
4. Характерная, отличная от остальных бразильцев внешность: более темная кожа, раскосые глаза, черные прямые волосы являются тремя наиболее популярными среди респондентов признаками;
5. Торговля продуктами ремесла;
6. Особая культура.

---

<sup>1</sup> Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. – Rio de Janeiro.: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Diretoria de pesquisas., 2012.

Все это определяет идеализированный образ индейца, «благородного дикаря», однако, он не является единственным.

Среди бразильцев существуют как минимум три стереотипных образа индейца: романтизированный, идеальный образ индейца, характеризующий его как «благородного дикаря»; индеец-попрошайка, маргинал, тормозящий развитие бразильского общества; индеец, который не работает, не обрабатывает землю, а просто занимает пространство и старается извлечь максимальную выгоду из государства, живя на пособие по безработице и льготы.

Как объяснить наличие трех стереотипов? Эти образы имеют свою территориальную специфику. Романтизированный образ индейца, а также образ индейца-маргинала возникает, прежде всего, в больших городах, где население не имеет контактов с индейцами и даже не подозревает о том, что индейцы живут бок о бок с неиндейским населением. Третий стереотип возникает в сельской местности, где чаще всего возникают земельные конфликты.

На территории Сан-Паулу проживают две категории индейцев: трудовые мигранты северо-востока Бразилии и коренные жители штата. У последних есть регулярные поселения, они более-менее изолированы от неиндейского населения города, им проще взаимодействовать с государством. Они не переживают таких проблем как мигранты. Но дискриминируют мигрантов скорее не из-за их этнического происхождения, а по причине их бедности: *«Интегрированные индейцы, которые проживают дисперсно, занимаются тем, что просто борются за то, чтобы с ними хорошо обращались. Их дискриминируют не за то, что они индейцы, а скорее за их материальное положение»<sup>1</sup>.*

Однако интересным является то, что неотъемлемой характеристикой индейцев бразильцы считают “белое влияние” на их культуру. Это говорит, прежде всего, о том, что постепенно “миф” о

---

<sup>1</sup> ПМА 2016: Презиа.

диком индейце из леса начинает рассеиваться в представлениях обыкновенного бразильца, о чем также свидетельствуют признаки, которые недостаточно часто, но все же упоминались респондентами. Например, использование индейцами современных технологий (компьютеры, телефоны и т.п.), равенство индейцев по отношению к белому населению, смешанное происхождение, интегрированность в бразильское общество. Совершенно неожиданным для нас показалось то, что в этот список включается также общение с помощью португальского языка и авраамические религии, как характеристика индейца! Хотя все вышеперечисленные признаки скорее являются исключением, уже сам факт наличия такого явления важен.

Знаком того, что постепенно стереотип о “лесном индейце” разрушается, служит и то, что, например, такая характеристика как “отсутствие одежды” в интервью употреблялась всего 9 раз (для сравнения показатель «отличительная внешность» - 89 раз).

В докладе автор более подробно рассмотрит то, какие факторы определяют образ бразильского индейца и как он изменялся с середины XX века до настоящего времени.

**Свадебные фотографические пригласительные билеты:  
трансформация образа будущей семьи  
(по полевым материалам)**

*Научные руководители: д.и.н., И.В.Октябрьская,  
к.и.н., З.К.Сураганова*

Свадьба является одним из важных событий жизненного цикла. В течение XX века на территории Казахстана изменяется формат документирования досвадебных, свадебных и послесвадебных мероприятий. С начала XX века роль фотографии в свадебных ритуалах возрастает. Начиная с 1960-х годов фото-, а затем и видеофиксация всех свадебных мероприятий считается неотъемлемой частью данного мероприятия.

При просмотре семейных фотоальбомов любой казахстанской семьи среди прочих фотографий обязательно встретятся свадебные черно-белые пригласительные билеты. Их оформление собственно и представляет собой предмет, рассматриваемый в рамках настоящего исследования. Работа подготовлена на основе полевых материалов, собранных в Северном Казахстане.

Рассматриваемые пригласительные билеты сопровождалась надписями на казахском и русском языках следующего характера: «*Шақыру билеті*» (букв.: пригласительный билет), «*Тойға шақыру*» (букв.: приглашение на свадьбу), «Пригласительный билет».

Билеты имели небольшие размеры, которые колебались от 8x10 см – до 10x15. Фотоизображения в черно-белом цвете, изредка имеют ретушь. Особенностью данных пригласительных являлось присутствие на них фотоизображения жениха и невесты. Изготовлением занимались специализированные фото-студии. На пригласительных карточках



изображался ландшафт местности, который носил географически-определяющий характер, тем самым привязывая хозяев торжества к определенному региону. Обычно по краям или периметру бумажной карточки наносились традиционные казахские орнаменты, что придавало этнический колорит. Встречаются также символы советского периода, например, на пригласительных открытках 1980 года, есть вероятность увидеть «олимпийского мишку», который являлся символом Олимпиады – 1980, проходившей в Москве. Изображения традиционных музыкальных инструментов, рисунки в виде танцующих девушек в национальных костюмах, джигита на коне; очень часто использовались рисунки лебедей и голубей, являющиеся символом счастья и мира, «шанырак» (купольное навершие юрты – традиционного кочевого жилища казахов) - символизирующая прочность семейного очага, семейное благополучие.

Для определения функции и роли фотографии на свадебных пригласительных билетах автором данной статьи был проведен опрос среди представителей старшего возрастного поколения. Вопрос звучал так: «Являлось ли для Вас важным, при изготовлении свадебного приглашения, присутствие на нем Вашей совместной с супругой (ом) фотографии?». На что были даны различные ответы: один из респондентов, рассуждая над этим вопросом, приводит свое мнение: *«Для нас было обязательным наличие фотографии, я считаю, что именно через фотографию давно не видевишиеся родственники и гости знакомятся через фото с виновниками торжества, также на память останется о нашей свадьбе»*. Фотография на пригласительных билетах служит маркером того, что «два человека соединили свою судьбу». Один из респондентов вспоминая фото-сессию, рассказывает, что будущие супруги фотографировались в красивой одежде, затем выбирали шаблон для пригласительной открытки. Тем самым подчеркивается, что в настоящее время в фото-студиях используют

«photoshop», с помощью которого корректируют некоторые дефекты. Некоторые респонденты высказывали критичное отношение к современным техническим новшествам, которые позволяют скорректировать и приукрасить то, что не соответствует реальности (как в отношении внешности фотографируемых новобрачных, так и всего остального антуража).

Для молодоженов, свадьба, является самым значимым событием жизни, следовательно, выбирая не соответствующий реальности «шаблон жениха и невесты», они на фотографии (точнее на пригласительном билете) создают образ идеальной пары. Парадоксальным является то, что в момент создания фотографии, жених и невеста в реальном мире еще не вступили в брачный союз. Но на фотографии создается образ счастливой супружеской пары. Таким образом, пригласительный билет обретал характер документа о свадебном событии и становился символом счастливого союза двух людей.

В настоящее время среди молодых людей, решивших связать жизнь узами брака, актуальность использования фотографии в пригласительных билетах не является прерогативой, по сравнению с 80-90 годами XX века. Возможно, значительное развитие и доступность фото- и видеотехники, а также значительный переизбыток использования ее на свадебном мероприятии, повлияли на необязательность присутствия фотографии молодой пары на пригласительных открытках.

Таким образом, в настоящее время отмечается изменение отношения к фото- и видеофиксации свадебных мероприятий, образу семьи. Модные тенденции проявляются в создании видеоролика о новобрачных и фото-сессии типа «love story» и т.д., в результате чего возникают новые типы, репрезентирующие безупречные образы

идеальной семьи. При этом отмечается и ретрофиксация в черной-белой гамме, хотя цветные изображения остаются предпочтительными.



Рисунок 1. Пригласительный билет

**Стратегии социокультурной адаптации белорусских переселенцев  
в Карелии во второй половине XX века  
(по материалам полевого исследования)<sup>1</sup>**

На сегодняшний день в Карелии проживает 15 наиболее многочисленных национальностей. Белорусы составляют третью по величине этническую группу в республике (23345 чел. по данным на 2010 г.). Переселение из Белоруссии приобрело значительные масштабы в 1940 г., когда началось заселение отошедших от Финляндии территорий Карельского перешейка, входившего до 1944 г. в состав Карело-Финской ССР и Северного Приладожья, а также депортация в Заонежье раскулаченных из западных районов Белоруссии<sup>2</sup>.

В послевоенный период Карелия испытывала острый дефицит рабочей силы, постепенная ликвидация которого вновь осуществлялась во многом за счет регулирования миграционных потоков с использованием системы организованного набора. Одним из наиболее значимых регионов-доноров в новых условиях стала Белорусская ССР, жители которой искали в Карелии средства для решения собственных материальных проблем. Вербовка рабочих кадров в Белоруссии шла успешно, чему способствовало использование системы льгот и надбавок для переселенцев.

Объектом исследования являются биографии белорусов-мигрантов в контексте социокультурных трансформаций, предметом – мотивы их переезда, социокультурные ожидания и адаптационные стратегии.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Белорусская диаспора в Карелии: формирование и процессы интеграции (середина XX - начало XXI веков)», № 15-21-01004

<sup>2</sup> Бирин В.Н. Брак и семья сельского населения Карельской АССР в 1950-1970-е годы. Петрозаводск: б. и., 1992. С. 80–83.

Основной метод – глубинные биографические интервью с белорусскими переселенцами первого и второго поколений. Всего было опрошено 17 человек. Основными местами первоначального расселения белорусов в Карелии были северо-западные районы республики. Интервью проведены в поселках Каменный Бор Сегежского р-на, Эссойла Пряжинского р-на, Чална Прионежского р-на, в г. Петрозаводске.

Основным мотивом к переселению являлось стремление улучшить социально-бытовые и экономические условия жизни. В первое послевоенное десятилетие переезд позволял избежать последствий войны и голода, поскольку многие белорусы лишились собственного жилья – многие дома были сожжены или разрушены. Кроме того, система колхозов не давала возможности иметь «живые» деньги. Молодежь, уезжавшая на заработки, стремилась таким образом получить больше свободы и самостоятельности, улучшить свое материальное благосостояние и финансово поддержать оставшихся в Белоруссии родственников.

Мотивы миграции влияют на долгосрочность пребывания трудовых мигрантов. Большинство переселенцев рассматривали пребывание в Карелии как временное. Этому способствовали бытовая неустроенность и сокращение объема лесозаготовок с 1965 г. Вместе с тем часть белорусов предпочла остаться в Карелии – здесь были созданы семьи и имелся относительно стабильный заработок. Многие респонденты подчеркивали, что в отличие от Белоруссии, в Карелии их ждали перспективы карьерного роста и постепенное улучшение жилищных условий.

Стратегии социокультурной адаптации белорусских переселенцев заключались во вхождении мигранта в социальную, экономическую, правовую и культурную сферы. Согласно результатам интервью, трудностей указанного характера респонденты не испытывали. Подобная «легкость» интеграции объясняется наследием советской

модернизационной и национальной политики, созданием «советского» человека. Вместе с тем детали интервью свидетельствуют о некоторых сложностях, связанных с природно-климатическими условиями региона. Для многих респондентов, не имевших до переезда представления о Карелии, холод, обилие снега и отсутствие сезонной одежды стали первыми впечатлениями. С течением времени эти образы накладывались и трансформировались в иные, имеющие положительный оттенок. «Белые ночи», позволявшие молодым людям *«гулять до утра»*, многочисленные озера и реки, представлявшие возможность для рыбалки при наличии стабильного заработка и жилья, сглаживали бытовые трудности, с которыми столкнулись белорусские переселенцы.

Карелия является специфичным регионом России в культурно-языковом отношении. Погружение в иную этнокультурную среду не было шоком для переселенцев. Многих белорусов первоначально направляли в так называемые лесные поселки, которые создавались специально для приезжих рабочих и были этнически смешанными. Знакомство с карельским языком и культурой, бытом коренного населения происходило постепенно: в ходе рабочих командировок, дружественных визитов, переезда в поисках работы внутри республики. Одна белоруска отметила, *«жила в Карелии и не задумывалась о том, что здесь живут карелы»* (1950 г.р., пос. Эссойла, Пряжинский р-он).

Быстрой и относительно безболезненной социокультурной интеграции белорусов способствовали: советская «интернациональная» политика, проживание в рабочих поселках, отношение к переезду как временной мере, возможность поддерживать связь с Родиной. Наконец, немаловажное значение имел традиционно низкий уровень межэтнической напряженности в Карелии.

## Роль миграции в сложении карелов-людиков<sup>1</sup>

Людики – одна из субэтнических групп карельского народа, проживающая на Онежско-Ладожском перешейке в северо-западной части Прионежья. Язык людиков относится к людиковскому наречию карельского языка. В нём, более чем в ливвиковском наречии, заметен вепсский субстрат. Известно, что на формирование людиковского субэтнуса оказали сильное влияние предки современных карелов и вепсов, в разное время проживавших на территории современного расселения людиков. На данный момент этногенез людиков изучен недостаточно, поэтому исследование вопроса формирования данного субэтнуса является актуальным.

В IX в. на юго-восточном побережье Ладожского озера формируется племя весь – предки современных вепсов. Примерно в X-XI вв. началась вепсская колонизация Онежско-Ладожского перешейка, где в то время проживали саамские племена.

К XII в. на территории Карельского перешейка и северо-западного Приладожья формируется племя корела. С XIII в. корела начинает осваивать Онежско-Ладожский перешеек, встречая на своем пути древневепсское население. С XIV по XVII в., спасаясь от притеснения шведов, выходцы из Приладожской корелы также проникают на территорию южной Карелии, и часть из них оседает на территории Олонецкого перешейка. Результатом взаимодействия карел и вепсов стало появление двух этнолингвистических групп карельского народа – ливвиков и людиков. На разделение этих двух субэтносов повлиял выход вепсов на север, вдоль транзитного водно-волокового пути,

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Евразийское наследие: новые смыслы», проект «Вепсы и карелы в Евразийском полиэтничном пространстве: общность и различие исторических судеб и культурных ценностей» (рук. Винокурова И.Ю.).

соединяющего Присвирье по рекам Важинка и Шуя с Онежским озером и Белым морем.

На рубеже X-XI веков южная Карелия вошла в состав древнерусского государства. Начинается массовая крестьянская колонизация Свири и частично Онежско-Ладожского перешейка славянами, двигавшимися из Новгородско-Псковских земель. По отношению к веси, проживавшей к северу от Свири, начинает применяться термин русского происхождения *люди*, которым в Древней Руси называли свободное население. Вепское население на Онежско-Ладожском перешейке постепенно ассимилируется среди карел, и этноним *люди* начинает со временем означать карелезированных здесь вепсов. Постепенно этот термин становится эндоэтнонимом для проживающего здесь населения.

Основанный Петром I в 1703 г. на традиционной территории проживания карелов-людиков Петрозаводск начинает привлекать русское население как административный, экономический и культурный центр Олонецкой губернии, что повлекло за собой обрусение проживавших здесь карелов. Процесс обрусения лишь усилился со строительством Мурманской железной дороги в XIX в., Беломоро-Балтийского канала в XX в. и др.

Таким образом, людики оказались связующим звеном между карелами и русскими. Взяв на себя роль главного проводника русского экономико-культурного влияния на ливвиковское и собственно-карельское население, людики подверглись большей ассимиляции.



## **Этнические элиты в условиях интеграции Крыма в социально-культурное пространство России**

Воссоединение Крыма с Россией и интеграция местного сообщества в российское социально-культурное пространство является историческим прецедентом, который нуждается в системном изучении. Одним из системных факторов, влияющих на социально-культурное развитие местного сообщества, является влияние этнических элит на развитие этнокультурных процессов в Крыму.

Для того, чтобы выяснить роль этнических элит в условиях интеграции Крыма в российское социально-культурное поле, следует проанализировать особенности этнокультурного пространства полуострова.

Крым испокон веков являлся многокультурным полиэтничным регионом. Согласно переписи населения, прошедшей в 2014 году, было насчитано 75 проживающих на полуострове национальностей. Наиболее многочисленными являются три этнические группы: русские, украинцы и крымские татары.

Так как каждая из доминирующих этнических групп обладает своей версией коллективной памяти и исторической правды, противоречия, имеющие в качестве основных экономические и политические причины, в прошлом часто приводили к росту межэтнической напряженности и острым проявлениям этнических конфликтов<sup>1</sup>.

Особенности современных этнокультурных и этнополитических процессов в местном сообществе связаны с тем, что в 1941 и 1944 годах из Крыма были депортированы немцы, армяне, болгары, греки и

---

<sup>1</sup> Сенюшкина Т.А. Информационная поддержка принятия управленческих решений в условиях этнополитической конфликтности в Крыму // Политическая экспертиза: ПОЛИТЕКС. Научный журнал. СПб.: Изд-во С.-Петербург ун-та, 2014 . Т. 10. № 2.. С.185-198

крымские татары. Депортация отложилась на уровне коллективной памяти.

Из-за отсутствия надлежащего финансирования в предыдущие годы проявлялись проблемы реализации государственной национальной политики в Крыму. После возвращения полуострова в состав Российской Федерации появилось больше шансов для реализации гарантий культурной самобытности и свободы этнокультурного самовыражения. На данном этапе важным вопросом является организация взаимодействия этнических элит с органами власти в ходе реализации государственной культурной политики. Особое значение имеет создание условий для обеспечения культурных прав этнических групп, вернувшихся из депортации, о чем свидетельствует указ Президента В. Путина «О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, крымско-татарского и немецкого народов и государственной поддержке их возрождения и развития». Для более организованной работы структур государственного управления Правительством РФ была разработана схема шефства российских субъектов над крымскими городами и районами. Подобная практика оказалась эффективной и проявилась в реальной помощи городам и районам Крыма. Этнические элиты Крыма в большинстве своём активно включились в эти процессы, оказывая идейное и организующее влияние на представителей своего этноса. Исключение составляет Меджлис крымско-татарского народа, который занял конфронтационную позицию и стал действовать вне правового поля России.

На полуострове процесс интеграции позволяет населению адаптироваться к организации социально-культурной, экономической и политико-правовой системы Российской Федерации. Однако сложность заключается в том, что население Крымского Федерального Округа находилось в условиях другой политической и правовой системы. Важную роль в процессе ускоренного внедрения новых параметров

играют этнические элиты, которые стремятся сохранить волну патриотизма и укрепить единую гражданскую идентичность в Крыму в условиях наложения этнических и религиозных размежеваний.<sup>1</sup>

Подводя итоги, следует отметить, что наряду с успешной адаптацией населения Крыма к новым условиям жизни в Российской Федерации, существуют определённые риски, связанные с дальнейшим развитием этнокультурных, религиозных и этнополитических процессов в Крыму. В первую очередь, риски связаны с глобальной радикализацией нетрадиционных исламских течений и распространением влияния идей ДАИШ на крымских мусульман. В связи с этим органам государственной власти совместно с представителями этнических элит необходимо разработать механизмы снижения напряженности, связанной с тем, что часть местного сообщества по разным причинам не поддержала воссоединение Крыма с Россией<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Баранов А.В. Позиционирование и стратегии активности этнополитических движений Крыма в условиях воссоединения региона с Россией // Политическая экспертиза: ПОЛИТЕКС. Научный журнал. СПб.: Изд-во С.-Петерб ун-та, 2014. Т. 10. № 2. С.174-184

<sup>2</sup>Сенюшкина Т.А. Цивилизационная идентичность как фактор крымского выбора // Проблема суверенности современной России. Материалы Всерос. науч.-общ. конф., 6 июня 2014 г., г. Москва / Центр научной политической мысли и идеологии. М.: Наука и политика, 2014. С. 182-191.

## Деятельность церкви христиан-баптистов на Ямале

В 90-е гг. XX в. в северных регионах России (Архангельская область, ЯНАО, Чукотский АО) появились представители церкви христиан-баптистов (именуются в народе просто баптистами)<sup>1</sup>. В наши дни церкви, молитвенные дома и общины баптистов достаточно широко представлены на территории России, о чем свидетельствует информация с официального сайта Централизованной религиозной организации «Российский Союз Евангельских христиан-баптистов»<sup>2</sup>, а также с независимого сайта евангельских христиан-баптистов «Русский Баптист»<sup>3</sup>.

В настоящем исследовании внимание сосредоточено на современной деятельности баптистов в Ямальском районе ЯНАО среди ненцев. На Ямале общины существуют в таких поселках как Новый Порт, Сейяха, Яр-Сале. В административном центре округа, городе Салехарде, построен баптистский «Храм всех народов».

В ходе этнологических экспедиций 2013-2014 гг. в рамках проектов «Этноэкспертиза на Ямале»<sup>4</sup> и «Мобильность в Арктике»<sup>5</sup>, исследователями была собрана информация о деятельности баптистов в

---

<sup>1</sup> Алексей Телеус: "Бог поставил меня служить моему народу" // Российский Союз Евангельских христиан-баптистов.

URL: <http://baptist.org.ru/news/main/view/article/97505> (дата обращения 24.11.2015 г.).

<sup>2</sup> Церкви // Российский Союз Евангельских христиан-баптистов. URL: <http://baptist.org.ru/churches> (дата обращения 25.11.2015 г.).

<sup>3</sup> Адреса молитвенных домов // Независимый сайт Евангельских христиан-баптистов «Русский баптист».

URL: <http://www.rusbaptist.stunda.org/adresamsc.htm> (дата обращения 25.11.2015 г.).

<sup>4</sup> Исследование выполнено по проекту «Этнологические исследования в районе ведения геологоразведочных работ ООО «Газпром геологоразведка» на территории Круzensхтернского месторождения».

<sup>5</sup> Исследование выполнено по гранту РНФ № 14-18-01882 «Мобильность в Арктике: этнические традиции и технологические инновации».

нескольких поселках полуострова. Использовались методы интервьюирования и включенного наблюдения.

Община баптистов поселка Яр-Сале является автономной и официально не зарегистрирована. Количество прихожан не известно; преимущественно ими являются ненцы. Судя по словам директора местного краеведческого музея З. П. Окотэтто<sup>1</sup>, в поселке представители новой церкви появились в 1990-е годы. Обращенные в новую веру ненцы приводят баптистов в семьи своих друзей и родственников, способствуя распространению вероучения и религиозной литературы.

Методика деятельности баптистов на севере, по-видимому, была разработана специально с учетом особенностей менталитета и образа жизни местного и коренного населения. Баптисты активно используют мобильную технику, такую как трэколы и снегоходы, для поездок к тундровикам, не страшась труднодоступности некоторых кочевых стойбищ.

Успех деятельности баптистов подтверждается тем фактом, что некоторые ненцы приняли новую веру, полностью или частично отказавшись от своей этнической религии и некоторых ключевых признаков тундрового образа жизни. Происходит постепенное разрушение традиционных культурных основ (духовной, нормативной, материальной), охарактеризованных в монографии этнолога и антрополога А. В. Головнева «Говорящие культуры»<sup>2</sup>. В духовной сфере происходит полный переворот – языческий пантеон, как и вся его обрядовость, заменяется христианскими мировидением и представлениями. Материальная сфера, выраженная в вещном мире, видоизменяется с отказом от традиционной пищи, необходимой для

---

<sup>1</sup> Интервью с З. П. Окотэтто 09.08.2013 г. // Отчет «Этнокультурное наследие коренного населения в условиях нефтегазового освоения Ямальского района Ямало-ненецкого автономного округа». Приложение 2. Полевые материалы. Интервью. 2013 г.

<sup>2</sup> Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. С. 21-22.

выживания во время кочевья в тундре: ненцы под влиянием библейских предписаний перестают употреблять оленью кровь и сырое мясо. Кроме того, они уничтожают идолов прежних богов и семейных духов-покровителей. Что касается нормативной сферы, то здесь происходит разрыв межсемейных и родственных связей. Зачастую родственники и друзья отказываются общаться с обращенными в новую веру ненецкими семьями. Кроме того, имеют место религиозные несогласия внутри семей.

В дальнейшем автором планируются этнологические экспедиции на Ямал для сбора уточненных данных о баптистах и их деятельности в регионе.

Петряшин Станислав Сергеевич

**Воспроизводство практик за пределами традиции  
(на примере сельских практик ориентации во времени по  
небесным светилам)**

Одной из главных задач в теории культуры всегда было объяснение сходства в поведении между людьми. Повторяемость в практиках, стереотипах поведения обычно объясняется посредством социального взаимодействия, передачи знания и опыта от человека к человеку – традиции. С таким представлением о традиции автор совершил полевое исследование практик ориентации во времени по небесным светилам в Красноуфимском районе Свердловской области среди сельского русского населения (июль 2015 г., 20 интервью).

Результаты отчасти оказались неожиданными, в частности, ответы на вопросы о практике ориентации по положению света/тени в крытом пространстве (дом, двор). Эта практика была весьма популярна в конце

XIX в.: «в завтрак солнышко дойдет до этого сучка на лавке, а в обед вот станет вровень с этой щелью на полу»<sup>1</sup>. Известна она и в XXI в.: «Вот сейчас во дворе сижу там, без ног, сижу там на диване, а солнышко мне во двор светит, я засекаю время – ага, вон оно где, тут тень-то, тень-то, ага, значит 12, погляжу на часы – верно, 12, вот я уже засек. И теперь без часов уж, как по солнышку. По падению ее я уже и примерно знаю как»<sup>2</sup>. Вопрос об источниках этих знаний ставил информантов в тупик – никто никогда их этому не учил, они сами никогда не видели, чтобы кто-то так ориентировался во времени. Данная практика «изобреталась» людьми самостоятельно, независимо друг от друга.

Ситуация получается довольно парадоксальная – мы видим как одна и та же инновация (с неизбежными вариациями) регулярно возникает в жизни разных поколений, в жизни разных людей одного поколения.

Почему практики разных информантов так похожи, хотя они не общались на эту тему, не наблюдали друг за другом? В рамках учения о хозяйственно-культурных типах, этноэкологии, (нео)эволюционизма, принято ссылаться на сходство природных сред и/или стадиальную близость разных обществ. Но эти объяснения работают, как правило, на уровне народов и культур, а не локального сообщества.

Здесь следует вернуться к концепции традиции. Согласно К.В. Чистову передача культурных стереотипов возможна также посредством вещей<sup>3</sup>. Среди способов трансмиссии культурных стереотипов он выделяет «вещественно-функциональный». Традиция в этом случае поддерживалась «практикой функционального использования дома»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Т. 7: Новгородская губерния, ч. 3. Череповецкий уезд. СПб, 2009. С. 240.

<sup>2</sup> Малафеев Л.В., 1929 г.р. С. Нижнеиргинск. Зап. 26.07.2015.

<sup>3</sup> Тексты, фото-, фоно- и видеодокументы здесь не рассматриваются.

<sup>4</sup> Чистов К.В. Традиция и вариативность // Фолькор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 110.

Здесь можно усмотреть сходство с рассуждениями Б. Латюра относительно вещей как «недостающей массы»<sup>1</sup>. Повествуя от лица «технолога», он пишет о делегировании вещам разных действий, усилий, а также ценностей, обязанностей, этики. Вещи, в свою очередь, согласно вложенной в них «программе», предписывают людям определенное поведение. Однако взгляд «технолога» тут же отвергается самим Б. Латюром. Вещь не ведет себя всегда согласно вложенной программе, также как люди не следуют слепо предписанным вещью моделям поведения<sup>2</sup>. «Правильное» использование вещи, то есть соответствующее вложенной в нее «программе» или «стереотипу», может не распознаваться человеком или просто отвергаться.

Почему мы не можем предугадать, как поведут себя люди во взаимодействии с вещью? Вероятно потому, что всегда существуют альтернативы предписанному способу использования вещи, которые могут быть увидены и задействованы в зависимости от ситуативных потребностей.

Здесь уместно ввести понятие аффорданса, разработанное Дж. Гибсоном. Под аффордансами понимается все, что окружающий мир «предоставляет животному, чем он его обеспечивает и что он ему предлагает - неважно, полезное или вредное»<sup>3</sup>. Аффордансы реляционны, это свойства объектов окружающей среды, взятые по отношению к наблюдателю. Теория аффордансов (Дж. Гибсон, А. Костелл, Г. Хефт) позволяет понять, как качества человека и окружающей среды в их динамике и взаимоотношении одновременно делают возможными одни практики и исключают другие, ограничивают действия акторов, но оставляют простор для выбора. Поскольку человек

---

<sup>1</sup> Латюр Б. Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей. М., 2006. С. 199-222.

<sup>2</sup> Там же. С. 213.

<sup>3</sup> Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988. С. 188.



и мир вокруг него всегда пребывают в движении, то, как условия существования аффордансов, так и условия их восприятия меняются, что обуславливает переход внимания человека от одного аффорданса к другому.

На примере цитированного выше интервью с пожилым информантом можно продемонстрировать, как появился аффорданс ориентации во времени по свету/тени в пространстве двора (наличие крытого навеса, удаление затемняющего двор дерева) и причины его восприятия и актуализации: 1) постоянное пребывание в одном месте (двор и дом) вследствие болезни ног; 2) универсальная потребность узнавать при необходимости время; 3) имеющиеся навыки определения времени по положению солнца на небе и по длине тени на открытом воздухе как фоновые знания и ресурсы для разработки способа ориентации во времени в условиях крытого пространства; 4) возможность настроить показания тени на часовое время (доминирующую в современности общую темпоральную рамку).

## **Новые возможности при исследовании идентичности через сеть Интернет**

В рамках данной работы я хочу продемонстрировать новые возможности, которые дает Интернет для изучения вопроса идентичности.

Общепринятым источником для этнографических исследований являются материалы полевых экспедиций. Однако с появлением и развитием сети Интернет ученые получили новое «поле» для сбора материалов, скрывающее в себе дополнительные и порой не менее значимые возможности для плодотворного научного исследования.

Данное исследование проводится в рамках более широкого проекта по изучению современного состояния идентичности российских немцев. Более полное исследование будет представлено автором в качестве выпускной квалификационной работы (ВКР). Источниками для ВКР являются материалы, собранные в экспедиции в 2012 году и полученные из Интернета данные.

Материалами для написания доклада являются тексты форумов, социальные сети и блоги российских немцев. Кроме того, полученные результаты сопоставляются с данными других исследований, основывающихся на других типах источников.

Актуальность этого исследования обосновывается тем, что значительная часть жизни людей в нынешнее время проходит в Интернете. Изучение этого аспекта жизни людей – важная задача этнологов и антропологов. Более того, Всемирная сеть является динамическим и открытым источником информации, что позволяет специалистам проследить культурные изменения в динамике и в режиме реального времени. Не менее важно, что Интернет – открытый и текстуализированный источник информации.

Все эти факторы – часть достоинств изучения вопроса самосознания через сеть Интернет. Более полно эти и другие аспекты я попытаюсь развить в докладе.

Первое достоинство данной методики заключается в том, что она не подразумевает физических передвижений, а значит, не связана с материальными затратами, необходимостью согласования финансирования исследования. Это также позволяет заниматься проблемами этнических групп, проживающих в сразу в нескольких (зачастую отдаленных) регионах. Как видно на примере российских немцев, в настоящее время эта этническая группа разбросана по всей территории РФ и даже за пределами РФ. Проведение исследования с помощью сбора материалов при непосредственном контакте с представителями этноса явно затруднено. В Интернете же представители немецкого этноса собираются все на одних и тех же форумах, в одних и тех же блогах и социальных сетях. Таким образом, сбор данных упрощается.

Второе достоинство нашей методики заключается в облегчении возможности проникать в закрытые общества. Часто специалисты попадают в ситуацию, когда этническая группа ведет закрытый образ жизни и с большим трудом идет на контакт с представителями других культур. Сеть Интернет, являясь открытой и текстуализированной платформой для общения, снимает ряд сложностей. Во-первых, практически отсутствует «фактор исследователя» - на тематических форумах и в группах люди высказываются, не задумываясь о том, что когда-то это будет читать исследователь. Стирание граней между «своими» и «чужими» позволяет исследователям получить те данные, которые они с очень большой долей вероятности не получили бы при непосредственном контакте. Интернет создает иллюзию полной свободы в высказываниях. Более того, раз все высказывания обращены к «своим», это накладывает определенный отпечаток на выборку

сказанных фактов. Иными словами, то, что говорится «между своими», никогда не будет сказано исследователю при личном опросе. Это является важной особенностью собранных в Интернете данных – они не тождественны полевым материалам, так как предлагают исследователям посмотреть на проблему под несколько другим углом зрения.

В настоящее время ученые активно обсуждают вопрос, как надо изучать этнические сообщества с помощью Интернета. Некоторые считают, что данных Интернета вполне достаточно для изучения всех необходимых проблем. Другие утверждают, что Интернет вовсе не подходит для данных вопросов и необходим непосредственный контакт с представителями культуры. Данная дискуссия имеет вполне логичное обоснование: в Интернете возможна трансформация собственной личности, все высказывающиеся там «нереальны» и могут действовать иначе, чем поступили бы в жизни.

Как было выявлено при сравнении данных по вопросу самосознания российских немцев полученных из сети Интернет, из материалов экспедиции 2012 года и материалов уже опубликованных в исследовательской литературе, трансформация самосознания в Интернете, по мнению автора, минимальна.

Эффективность исследования проблемы идентичности посредством Интернета была подтверждена автором в ходе анализа современного состояния идентичности российских немцев. Были получены некоторые сведения, которые было бы невозможно собрать в полевых условиях в связи с невозможностью присутствовать в разных местах одновременно и закрытостью ряда групп. Таким образом, можно утверждать, что Всемирная сеть открывает для ученых действительно новые возможности при изучении различных проблем, в частности, вопроса идентичности.

### **Добуддийские верования калмыков**

В последнее время в буддийских регионах России наблюдается возрождение традиционных верований народов их населяющих. Не стала исключением и Калмыкия. Это стало возможным во многом после отказа от атеизма на государственном уровне и провозглашения свободы совести в современной России.

Немаловажным аспектом стала связь традиционных верований с буддизмом, его синкретической составляющей. Вопросы связанные с этим, а также проблематика сохранения тех или иных архаичных форм культа в буддийской практике, взаимоотношение представителей традиционных культов с ламаизмом представляет немалый интерес и по сей день.

Добуддийские верования - сложный комплекс ранних воззрений с наслойкой пришедшего буддизма, а также отражение этнической истории. Это во многом взаимосвязано, что не может не отразиться на самом развитии этноса. Тотемизм, погребальные культы, культы предков, шаманство в той или иной степени являются основной составляющей традиционных верований.

Исследование проникновения ранних элементов в религиозную систему этноса, а также внедрение их в мировую религию представляют научный интерес, так как сложение калмыков как этноса имело место в условиях миграции и смены мест социального обитания. Калмыки сложились из 3 этнических групп: торгутов, дербетов, хошуттов, которые в результате многочисленных перетрубадий все же остались и слились в единый этнос. Отсюда и вытекает уникальность сложившейся этнической истории.

**Актуальность** данной работы заключается в необходимости изучения сохранности традиционных верований калмыков на сегодняшний день, произошедшее с ними возрождение.

**Задачами** же являются:

- 1) Выявление специфичных (архаичных) форм традиционных верований в современной религии калмыков.
- 2) Анализ изменений, выявление доли буддистского, языческого элементов.
- 3) Описание сохранившихся форм культа.

В заключение хочется сказать о том, что в современном калмыковедении эти темы остаются малоизученными и нераскрытыми. Это во многом связано с большим вниманием исследователей к буддийской проблематике, а также к “канонической” религии, которая стала символом национального возрождения. Однако, как известно, невозможно полное понимание (оно становится поверхностным) современной ситуации, если не анализировать древние воззрения и пережитки, которые не были уничтожены буддизмом, а сосуществовали с ним, часто сливаясь в нечто целое. Это особенно важно, так как этот вопрос не только теоретический, а в некотором роде и практический. Сейчас в Калмыкии обсуждаются вопросы прямого заимствования элементов культуры монголов или ойратов Китая, потому что это во многом связано с проблемами национального возрождения. В этом ключе интересна проблема возрождения культа Белого Старца.

Проблемы деления буддизма в Калмыкии на “истинный” (установленный Далай- ламой XIV) и “традиционный” (бытовавший до разгрома в 30-ые годы прошлого столетия) также может быть решен с помощью объективного отношений к ним. Исследование традиционных верований калмыков может быть также восстребовано при рассмотрении общетеоретических вопросов, связанных с ранними верованиями.

**Культурное наследие весьегонских карел  
во второй половине XVIII – нач. XX вв.**

*Научный руководитель - к. и. н., доц. Ю. В. Степанова*

Тверская Карелия является культуuroобразующим фактором в истории Тверского региона. К настоящему моменту расширилась проблематика и число введенных в научный оборот исторических источников по данной теме. В историографии устоялось разделение верхневолжских карел на группы: козловско-рамешковские, весьегонские и зубцовские карелы. Весьегонские карелы отличались от козловско-рамешковской группы как наличием местного диалекта карельского языка, так и особенностями бытовой культуры, к которым в том числе относятся одежда и орнаментика. Эта группа сформировалась из потомков карельских мигрантов XVII в., которые осели на землях обрусевшего прибалтийско-финского коренного населения – веси – в административных границах дворцовых карельских волостей – Чамерово и Кесьма. На консервации карельской традиции сказался географический фактор удаленности и изолированности от экономических центров и транспортных магистралей Верхневолжья. Этот периферийный край и в XX в. оставался "медвежьим углом" в лесном пограничье тверских, вологодских и ярославских земель<sup>1</sup>.

Целью настоящего исследования является характеристика культурного наследия весьегонских карел с учетом пространственного и демографического аспектов в XVIII – XIX вв.

В задачи работы входила локализация анклавов и территориальный анализ карельского расселения в Весьегонском уезде Тверской губернии; изучение общей численности, размеров населенных пунктов,

---

<sup>1</sup> Фотовыставка «Полевая автобиография – 11: Портрет современной деревни» - Б. м., б. г. // Российский этнографический музей. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/fotovystavka-polevaya-avtobiografiya-11>

включая дворность и показатели населенности крестьянского двора карел; выявление и характеристика основных компонентов, составляющих культурное наследие весьегонских карел.

Важнейшими источниками стали Экономические примечания по Весьегонскому уезду<sup>1</sup>, статистические<sup>2</sup> и епархиальные<sup>3</sup> сборники по Тверской губернии XIX в. Привлечены данные переписной книги Бежецкого Верха 1646 г.<sup>4</sup>. Использовались Генеральное соображение по Тверской губернии 1783 – 1784 гг.<sup>5</sup> и «Записка о карелах» В. Михайловского<sup>6</sup>. Источниковая база расширена за счет неопубликованных материалов исследователей А. И. Лебедева<sup>7</sup> и А. Н. Виноградова<sup>8</sup>.

Локализация карельских поселений была произведена в ГИС на основе списка Д. Рихтера 1873 г. Появление первых карельских мигрантов на данной территории зафиксировало писцовое описание 1646 г.<sup>9</sup>. Основная масса карельского населения в XVIII – XIX вв. концентрировалась на северо-востоке уезда в Чамеровской, Мартыновской, Арханской и Кесемской волостях, где карельские поселения расположены компактно, с единичными русскими поселениями. Разработана база данных MSExcel, формализующая

---

<sup>1</sup> Экономические примечания Весьегонского уезда // Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1355. Оп. 1. Д. 8.

<sup>2</sup> Сборник статистических сведений о Тверской губернии. Весьегонский уезд. Таблицы и примечания. Тверь, 1894. Т. 11. Вып. 2.

<sup>3</sup> Тверской Епархиальный статистический сборник. Тверь, 1901.

<sup>4</sup> РГАДА. Ф. 1209, Оп. 1, № 25.

<sup>5</sup> Генеральное соображение по Тверской губернии, извлеченное из подробного топографического и камерального по городам и уездам описания 1783–1784 гг. Тверь, 1873.

<sup>6</sup> Записка о карелах, поселившихся в Тверской губернии // Тверские епархиальные ведомости. Тверь, 1882. №3. С. 81–88; №4. С. 117–125; №6. С. 171–176.

<sup>7</sup> Государственный архив Тверской области (ГАТО). Ф. Р-1523. Оп. 1. Д. 1-12.

<sup>8</sup> Российская государственная библиотека. Научно-исследовательский отдел рукописей. Ф. №52.

<sup>9</sup> Книга переписная переписи Ивана Колычова да подьячего Якова Федорова 154-го (1646) году // РГАДА. Ф. 1209, Оп. 1, № 25.



данные статистических источников XVIII – XIX вв., в том числе за 1778, 1859, 1894 и 1901 гг.

В результате было выяснено, что процесс оформления микрорегионов компактного проживания карел не сопровождался однозначным ростом численности населения, как на территории Бежецкого и Вышневолоцкого уездов. Наибольший прирост зафиксирован с конца XVIII по сер. XIX в. С 1859 г. рост общей численности карельского населения замедляется. Максимальная населенность карельского крестьянского двора зафиксирована для 1778 г., в то время как для Вышневолоцкого и Бежецкого уездов она приходится на 1859 г.

Одним из самых значимых элементов культурного наследия весьегонских карел является храмостроительство. Наиболее крупными карельскими приходами являлись: Богоявленская церковь в с. Мартыново; Покровская церковь в с. Чистая Дуброва; Преображенская церковь в с. Романовское; Михайловская церковь в с. Архангельское; Богородицерождественская церковь в с. Кесьма; Казанская церковь в с. Чамерово<sup>1</sup>. Одним из интереснейших объектов является так называемая часовня-копилка, создание которой также приписывается карелам.

Не меньший интерес представляет костюм весьегонских карел. Он лучше, чем в остальных группах карел, сохранил некоторые особенности:

- 1) туникообразный сарафан с широкими или цельнокроенными ляжками, характерный для ингерманландцев, ижоры, води;
- 2) ношение металлических украшений – цепей, пряжек, перстней;
- 3) цвета одежды – белый, синий, зеленый и красный;

---

<sup>1</sup> Тверской епархиальный статистический сборник. Тверь, 1901; Справочная книга по Тверской Епархии на 1915 год. С. 70–108.

4) головной убор «сорочка», украшенная блестками, позументом, фольгой, а также специфическими орнаментальными мотивами: «гуськи», «мадокирья».

Седых Юлия Михайловна

### **Восприятие личности учителя в реорганизованной полиэтнической школе г. Москвы**

Целью данного исследования, проведённого в рамках более широкой проблематики восприятия этничности в учебных заведениях, подвергшихся реорганизации, является показать, как воспринимают учителя учащиеся полиэтнической школы среднего звена (в нашем исследовании это девятый класс), чьё формирование на начальном этапе обучения (с первого по четвёртый классы) проходило в разных условиях.

Специфика изучаемого коллектива в том, что он образовался в ходе объединения под одним номером и в одном здании школы с этнокультурным русским компонентом, где обучались преимущественно дети русской национальности, и полиэтнической средней общеобразовательной школы.

Школа с компонентом имела негласную политику отбора детей по национальному признаку. До получения статуса школа, образованная в 1990-х годах, опиралась на учебный план, призванный развить в детях интерес к истории своей страны, была обязательная экскурсионная программа, связанная с памятниками православной культуры. Со временем появился фольклорный детский коллектив, на занятиях которого разучивались русские частушки, песни, танцы.

Во второй школе ситуация была иная, ибо отбора там никогда не было, особых статусов школа не имела и набор в первый класс осуществлялся за счёт детей жителей микрорайона, таким образом национальный состав был самый разнообразный: на момент реорганизации в школе учились дети из русских, украинских, армянских, азербайджанских, татарских, дагестанских семей.

Фактор полиэтничности состава учащихся новообразованного учебного заведения стал одним из основных в свёртывании экскурсионной программы новообразованного заведения. Успеваемость обучающихся упала, что также связывалось некоторыми учителями, привыкшими к высокому уровню обученности, с национальностью своих новых учеников.

Таким образом, реорганизованный детский полиэтничный коллектив начал своё существование в условиях негласного деления «свой-чужой» и в детском, и во взрослом коллективе.

На основании полученных данных можно выявить, что учитель воспринимается детьми в трёх ипостасях: как именно учитель по школьному предмету, как старший товарищ или даже друг, который поможет советом в трудной ситуации или обсудит новинки кино и социальных сетей, и как замена отсутствующим дома родителям, от которых ребёнок ждёт одобрения своих поступков и тепла общения.

Дети проводят времени рядом с учителем подчас больше, чем с собственными родителями, особенно в последнее время при ускорившемся темпе жизни современного мегаполиса, когда, особенно по отзывам классных руководителей, родители видят своих детей с утра, собирая их в школу и вечером, укладывая спать, ибо всё остальное время они проводят на работе. В школе дети подсознательно «тянутся» к своим учителям, особенно если они по возрасту соответствуют их родителям. Выражается это в том, что дети часто приходят жаловаться на несправедливость, по их мнению, других учителей по отношению к

ним. Несправедливость обычно выражается в полученной оценке, которая кажется детям заниженной. При этом дети сравнивают ситуацию с похожей ситуацией, в которую попал его товарищ русской национальности из параллельного класса, но получил при этом оценку выше.

Ещё одна ситуация, демонстрирующая недостаток родительского внимания – это когда дети приходят попросить поесть, мальчики – завязать галстук на школьный концерт, а девочки – заплести их. Данные ситуации нормальны для начальной школы, когда классный руководитель воспринимается действительно как «вторая мама», но мы говорим о девятиклассниках, для которых эти привычки начальной школы имеют продолжение и в среднем звене, но уже относительно учителей, которым они доверяют.

Вторая ипостась учителя в восприятии ребёнка – это старший товарищ или друг. У данной ситуации существует два варианта развития. В одном из них дети воспринимают учителя таким образом только на перемене, на уроке же учитель превращается для них в наставника. В другом варианте учитель продолжает оставаться для детей другом и это ведёт к потере субординации и выходу из-под контроля учебного процесса.

Достаточно необычным оказалось отношение учащихся к внешнему виду учителей. В теории, казалось бы, если учащиеся относятся к некоторым учителям, как к людям, разделяющим их интересы, то и форма одежды, например, джинсы и футболка, должны восприниматься ими, как некая сближающая черта. Однако, учащиеся обоих девятых классов, независимо от национальной или гендерной принадлежности, отрицают это предположение.

Наконец, рассмотрим восприятие учителя непосредственно как профессионала, владеющего своим предметом. Безусловно, детям очень важно, насколько хорошо учитель знает свой предмет. И чем класс

старше, тем больше обращают на это внимание, ибо растёт сознательность и понимание близости итоговой аттестации. Даже если ученик имеет плохую оценку по данному предмету, он уважает учителя за его знания и подчас сочувствует учителю, что тому достался такой ученик. Среди учащихся, для которых русский язык не является родным, такие ситуации достаточно часты и эти дети используют ситуацию, что русский для них является иностранным, как оправдание своей неуспеваемости по предмету. Уважение к учителю не пропадает, когда он не принимает такого оправдания и продолжает упорствовать в своей цели – научить ребёнка всему, что знает сам. Если же учитель при идеальном знании предмета позволяет себе некорректное поведение, высказывания, задевающие национальный вопрос, то каким бы профессионалом он ни был, такой учитель теряет уважение ученика.

Таким образом, восприятие личности учителя детьми не зависит от национальности ребёнка или его возраста. Ребёнок видит в учителе, прежде всего, человека, обладающего набором простых человеческих качеств, и, исходя из этого, решает, будет ли данная личность его наставником по предмету. В полиэтничной школе у детей больше риска столкнуться с условиями конкуренции за внимание учителей и страха быть отвергнутыми по национальному признаку.

**Роль национально-культурных объединений  
в социальной адаптации мигрантов в местное сообщество**

Миграционные процессы, происходящие на нашей планете, со второй половины двадцатого века постепенно стали обретать глобальные масштабы распространившись на все континенты, социальные слои и группы общества, различные сферы общественной жизнедеятельности. Миграция стала одним из важнейших факторов социального развития во всех регионах мира. Ее существенное влияние сказывается на состоянии народного хозяйства, общественных отношениях, культуре, а также на национальной и международной политике каждого государства. Процессы миграции неизбежно ведут к постепенным культурно-этническим изменениям среди населения внутри отдельных государств и размыванию традиционных границ. В связи с этим, в последние годы проблемы миграции, а также адаптации и интеграции приезжих, привлекают особое внимание, как научного сообщества, так и правительственных структур.

Миграционные процессы, оказывая влияние на общую численность населения, а также на его социально-экономическую структуру, постепенно становятся постоянной составляющей социально-экономического и политического развития общества.

Миграция населения является причиной целого ряда проблем, которые связаны, в первую очередь, с регистрацией, поиском жилья, трудоустройством, адаптацией к новой, непривычной для мигрантов социокультурной среде, требующей от них установления новых этнокультурных и социальных связей.

Регулирование миграционного потока и создание механизмов содействия интеграции мигрантов стали одними из основных направлений развития государственной политики. Так, в 2012 г. была

утверждена «Концепция государственной миграционной политики Российской Федерации до 2025 года», рассматривающая не только возможности развития законодательства в этой сфере, но и пути формирования взаимодействия между мигрантами и принимающим обществом, с целью выстраивания более конструктивного диалога между ними.

На решение вышеперечисленных проблем адаптации мигрантов направлена деятельность национально-культурных объединений. К приоритетным направлениям их деятельности относятся: сохранение и развитие этнической культуры, экономическая поддержка, обеспечение безопасности, правовая поддержка и образовательная деятельность.

Участие национально-культурной организации в решении проблем мигрантов происходит посредством обращения в соответствующие государственные структуры и общественные организации. Наиболее распространенные мотивы обращения связаны с необходимостью оформить вид на жительство, паспорт, гражданство, т.е. получить право быть «включенным» в общество. Поэтому обращение к национально-культурной организации является одним из возможных путей решения проблем, с которыми сталкиваются как вновь прибывшие трудовые мигранты, так и представители этнического сообщества, проживающие в регионе долгое время.

Совершенно естественно, что как можно большее количество проживающих в городе представителей тех или иных национальностей должно попадать в поле зрения национально-культурных объединений.

Необходимо отметить, что участие национально-культурных объединений в реализации программ федерального, регионального и муниципального уровня, а также в решении значимых задач в области межнациональных отношений, профилактике и разрешении межэтнических конфликтов должно оказать положительное влияние на

адаптацию мигрантов и укрепление национальной безопасности государства в целом.

Успешная адаптация мигрантов должна стать целью взаимодействия органов государственной власти и национально-культурных объединений. Естественно, это подразумевает необходимость совместной плодотворной работы.

Например, можно проводить различные культурные мероприятия в форме межнациональных фестивалей и праздников. Таким образом, объединяя различные диаспоры, органы власти смогут успешно регулировать их взаимоотношения с другими общественными объединениями, тем самым оказывая помощь в укреплении гражданского мира и согласия.

Применение положительного опыта национально-культурных объединений позволит более эффективно реализовывать национальную и миграционную политику в каждом субъекте России, способствуя успешной социальной адаптации прибывших трудовых мигрантов.



## **Народный праздник Питрау как конструирование реальности**

В современном мире распространенным явлением стало изобретение праздников. Воссоздание и возрождение традиций, обычаев, транслируется в обществе как связь с прошлым, но зачастую такая связь является фиктивной. Такая ситуация сложилась в ответ на современные условия, когда каждая этническая группа имеет претензию на «уникальность». Повсеместную распространенность и особую значимость приобретают праздники, которые поддерживаются властью. Тем самым их организаторы заручаются материальной поддержкой и обретают законные основания для проведения этих праздников. Согласно определению Эрика Хобсбаума, изобретенная традиция – это совокупность общественных практик ритуального или символического характера, целью которой является внедрение определенных ценностей и норм поведения, а средством достижения цели – повторение, что предполагает преемственность во времени. Поэтому везде, где это возможно, такие практики стараются обосновать свою связь с подходящим историческим периодом. Сконструированные праздники выступают маркером этнической идентичности, пропагандируя новые ценности, традиции, нормы поведения среди членов группы и представителей иных этносов.

Кряшены – поволжские тюрки, близкие по языку и культуре к татарам, но обладающие этнокультурными и антропологическими особенностями. Яркими показателями самобытности представляются языковые особенности и православное вероисповедание. Необходимо отметить, что респонденты, принявшие участие в проводимом нами

исследовании<sup>1</sup>, выражают идентификацию с собственной этнической группой.

Большое значение кряшены уделяют своим этнокультурным особенностям и празднованию традиционных праздников. Для кряшен значимыми являются православные религиозные праздники. По нашим наблюдениям, 97 % кряшен считают себя верующими людьми. В каждом исследуемом районе и населенном пункте существуют обряды и традиции, имеющие локальные отличия, однако в каждой кряшенской деревне есть престольные праздники, которые продолжают отмечать, приглашая в гости жителей других деревень. Это традиция, которая существует долгое время.

Ярким примером нового сконструированного праздника является «общекряшенский» республиканский народный праздник Питрау (Петров день, Петровки). Он проводится по завершению Петровского поста, в ночь с 11 на 12 июля в день памяти святых апостолов Петра и Павла. Питрау называют «ночным Сабантуем». На Питрау, с утра собирают целебные травы и цветы, а во время гуляний вечером выбирают себе женихов и невест.

Появившись изначально как престольный праздник села Албаево Мамадышского района Республики Татарстан, в течение нескольких лет праздник приобрел статус общереспубликанского и стал восприниматься как общенациональный. Его начали праздновать массово с 1999 года в селе Зюри Мамадышского района Республики

---

<sup>1</sup> Исследование проводилось в 2014 году. Целью данного исследования являлось выявление актуализированных этносоциальных и этнокультурных потребностей современного сельского кряшенского населения для повышения эффективности реализации государственной национальной политики в Республике Татарстан. В рамках исследования были опрошены 800 кряшен, из них 349 мужчин и 451 женщина. Исследование охватило следующие административно-территориальные районы Республики Татарстан: Кайбицкий, Лаишевский, Рыбно-Слободский, Заинский, Мамадышский, Чистопольский, Кукморский, Елабужский, что обусловлено компактным проживанием кряшен на данных территориях. Автор статьи принимал в исследовании непосредственное участие.

Татарстан, в месте компактного проживания кряшен. Он стал играть еще большую роль в разгар нашумевшей переписи 2002 года, которая стала важным моментом в становлении кряшенского сообщества, в период роста самосознания кряшен. Проводился он для того, чтобы с размахом заявить о своей самобытности, продемонстрировать свои отличительные признаки другим этническим сообществам. Это событие воспринималось как возрождение давно забытой традиции. Однако подлинные детали данного праздника ушли с предыдущими поколениями. Современные реконструкции не имеют никакой прочной связи с тем, что фиксировалось раньше. В прошлом не засвидетельствованы такие масштабные празднества со столь многочисленным участием представителей различных деревень и гостей. Статус республиканского общенационального праздника и интерес со стороны властей обусловлен поддержкой со стороны элитных слоев кряшен - общественных деятелей, предпринимателей, представителей местной администрации.

В настоящее же время праздник «Питрау» носит исключительно светский этнокультурный характер, в ходе него происходит обмен информацией и общение между кряшенами различных муниципальных районов республики и других регионов страны. Также праздник способствует активизации контактов на межнациональном уровне. Конструирование праздника происходило в основном через средства массовой информации посредством различных публикаций, рекламы, пиара. Механизм этот оказался очень эффективен.

Питрау по праву считается одним из самых больших праздников православных кряшен. Данный праздник особо важен для них, так как служит целям укрепления и сохранения этнической идентичности. Он позволяет продемонстрировать традиции, культуру, самобытность.

## **Строение этнического самосознания в условиях глобализации культур**

Глобализацию на сегодняшний день можно отнести к общемировой, экономической и культурной тенденции, которая ослабляет и нивелирует национальную самобытность культур народов мира. При этой ситуации резко обострились проблемы национально-культурной идентичности. Мир, который мы увидим в результате глобализации, будет монокультурным. Заметим, что в одной из основополагающих деклараций ЮНЕСКО главной целью определено «стремление к миру и безопасности в межнациональном сотрудничестве с опорой на образование, науку и культуру при всеобщем уважении справедливости, роли закона, прав человека и фундаментальных свобод»<sup>1</sup>, при равных возможностях образования для всех, свободном обмене идеями и знаниями.

Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии видит в сохранении этнических культур одно из важных условий выживания человечества. Идея сохранения культурной самобытности выражается в отказе распространения чужих ценностей и приглашение всех стран к культурному диалогу. Сохранение самобытности в условиях глобализации возможно, это связано со снятием жестких границ при коммуникации, к созданию условий для существования различных этносов и культур в современном мире. Наиболее перспективной ученые считают так называемую «самобытность, устремленную в будущее», она

---

<sup>1</sup> ЮНЕСКО. Декларация об основных принципах, касающихся вклада средств массовой информации в укрепление мира и международного взаимопонимания, в развитие прав человека и в борьбу против расизма и апартеида и подстрекательства к войне. Принята Генеральной Конференцией ЮНЕСКО на ее двадцатой сессии 28 ноября 1978г.

URL: [http://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/declarations/st\\_hr1\\_141.shtml](http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/st_hr1_141.shtml)

создает условия для формирования гражданского общества и построения политики культурного плюрализма.

В последнее время, мы можем заметить, что именно из-за глобализации обострились этно-национальные проблемы. Когда личность перестает себя идентифицировать с культурой нации, с историческим прошлым, это приводит к росту социальной напряженности, дестабилизации общественной системы и развитию многих конфликтных ситуаций. Все это совершенно не способствует сохранению территориальной целостности стран. Именно поэтому, абсолютно справедливо заметила профессор Н.М. Кишлакова: «Идентичность – это чувство неразрывности с прошлым, чувство самоопределения человека»<sup>1</sup>

Не стоит забывать, что в сложную систему интеграционных связей в сфере политики, экономики и технологий также включаются и культурные конструкции. Они помогают поддерживать баланс между разнообразием и гомогенностью мира.

Основной ошибкой, которую часто совершают, является рассмотрение этнического фактора не как самостоятельного, а лишь как часть других форм самобытности, таких как религиозная, национальная и территориальная. Получается, что он не рассматривается как ведущий фактор устремленного в будущее развития.

Таким образом, в современных условиях глобализации мира необходима реализация новой системы ценностей для понимания и развития диалога различных культур, и тогда будет сохранен культурный плюрализм. Потому что не стоит отрицать того факта, что диалог сегодня — это способ организации совместной жизни людей на нашей планете, ибо диалогичность будет способствовать взаимодействию

---

<sup>1</sup> Кишлакова Н.М. Этническая идентичность как способ выживания в глобальном мире // Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации. Сборник научных статей. М., 2014. С. 24.

прошлого и будущего. Базовым принципом взаимодействия культур в современном мире становится диалог, основанный на партнерстве и плюрализме. Можно констатировать, что следование именно данному принципу является важной стратегической задачей, решение которой можно рассматривать как шаг на пути сохранения культурного многообразия.

Чигалейчик Екатерина Вячеславовна  
**Теленгитско-казахские отношения  
в Кош-Агачском районе Республики Алтай:  
взаимодействие культур**

История взаимодействия алтайского и казахского населения в Чуйской степи начинается с проникновения группы казахов с территории Восточного Казахстана в Чуйскую волость Бийского уезда<sup>1</sup>. Теленгит Бидинов К. А., основатель и руководитель историко-этнографического музея в с. Кокоря, описывает это событие следующим образом. Казахи пришли в 60-х-70-х гг. XIX в., потому что им не хватало пастбищ. Часть казахов ушла в Монголию, часть – в Китай, а небольшая часть – на Алтай. Их зайсана звали Абдулда. В 1913 г. казахам дали право жить в бассейне р. Юстыд. Год прихода людей Абдулды считается началом переселения казахов на Алтай, но реально они уже переселялись сюда небольшими группами и раньше. В 1864 г. был заключен Чугучакский договор между Российской Империей и Китаем, по которому эти земли стали кабинетскими. В это же время в Кош-Агач

---

<sup>1</sup> Коновалов А. В. Казахи Южного Алтая (Проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986. С. 5.

приехал Томский губернатор. Казахи дали согласие быть подданными «Белого царя», после чего зайсаны были назначены старостами<sup>1</sup>.

На данный момент казахи превосходят по численности другие народы, проживающие в районе – по переписи населения 2010 г. их 53,37%, тогда как алтайцев – 40,48%, а русских – всего 3,21%.

После распада Советского Союза и образования Российской Федерации, в связи с возможностью свободного выбора вероисповедания актуализировался религиозный вопрос. Были построены мечеть и православная церковь. На данный момент казахи в основном мусульмане, теленгиты придерживаются традиционных верований или православия. Однако это разделение не жесткое: *«Среди алтайцев есть мусульмане, есть казахи православные, православные алтайцы»*<sup>2</sup>. Многие теленгиты, придерживающиеся традиционных верований, недоверчиво относятся к православным теленгитам: *«Многие алтайцы были крещены. Но коренное население во многом сохранило свою веру. Человек должен верить тому богу, который у него в крови, которому верили его предки, которым пропитана его душа с молоком матери»*<sup>3</sup>. Религиозные различия также отразились на заключении браков: *«Раньше казахи и алтайцы не женились, до 70-х годов прошлого века, общались плохо из-за того, что казахи – мусульмане. С русскими больше»*<sup>4</sup>. И теленгитам, и казахам на протяжении всего времени их соседства было свойственно стремление не заключать межэтнических браков, хотя в ситуациях, когда это случается, осуждения нет<sup>5</sup>.

Несмотря на различия в языке и религиозных воззрениях, теленгиты и казахи за годы проживания на одной территории

---

<sup>1</sup> ПМА 2015: Б-ов К. А., 1934 г.р., с. Кокоря.

<sup>2</sup> ПМА 2015: Б-ов К. А., 1934 г.р., с. Кокоря.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> ПМА 2015: М-ев В. К., 1949 г.р., с. Кош-Агач.

<sup>5</sup> Тадина Н. А. Алтайцы, русские, казахи – три этнических образа в этнокультурном взаимодействии в Республике Алтай [Электронный ресурс] <http://www.kyrgyz.ru>

приспособились к такому соседству. Существуют многочисленные свидетельства того, что чуйские казахи сильно изменились под влиянием теленгитов, что ярко проявилось в постсоветский период. С образованием Казахстана началась активная агитация в местах проживания казахов за возвращение на «историческую родину». Эта агитация вместе с тяжелым экономическим положением в 90-х гг. породили массовую миграцию казахов в Казахстан. Однако там они столкнулись с неожиданным для себя явлением: местные казахи сильно обрусели, большей частью перешли на русский язык, тогда как алтайские казахи сохранили родной язык. Многие замечали, что их говор под влиянием алтайцев изменился, «огрубел»<sup>1</sup>.

Помимо языковых отличий мигранты столкнулись с разными стереотипами общения в местных селах (бóльшая формальность, дистанция в общении), с разницей в деталях быта и, что переживалось наиболее остро, проведении обрядов. Также существенное влияние оказали прочные связи с родственниками, оставшимися на Алтае<sup>2</sup>. В результате многие мигранты, даже нашедшие хорошую работу и благополучно устроившиеся на новом месте, вернулись, и процесс реэмиграции продолжается до сих пор.

В постсоветское время начался рост межэтнического напряжения в связи с земельным вопросом. Теленгиты, при общем уважительном отношении к казахам, склонны считать, что Алтай – их земля, и решать земельный вопрос в первую очередь их право. В явные конфликты это перетекает редко, но скрытое напряжение присутствует постоянно<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Коновалов А. В. Казахи Южного Алтая (Проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986. С. 135.

<sup>2</sup> Ларина Е., Наумова О. Кош-Агачские казахи-мигранты // Вестник Евразии. 2008. № 2. С. 53-57

<sup>3</sup> ПМА 2015: К-ева Г. И., с. Кош-Агач.



**Роль старожильского населения в адаптации  
переселенцев в Сибири начала XX века<sup>1</sup>**

Русское население Сибири сложилось в ходе многовекового процесса переселения из Европейской части России. Гетерогенный переселенческий поток в официальной документации описывается как единый, в том смысле, что всё это – «русская колонизация», русское переселение. Слово «русский» используется здесь как в узкоэтническом, так и в широком понимании, причём оба смысла плавно перетекают один в другой. С одной стороны, переселенцы характеризуются как «наш русский народ». Но слово «русский» используется и как обозначение большой русской нации, и для обозначения подданства. Размытость этнонимов применительно к данному переселенческому потоку свойственна не только для определения «русский». Этнонимы часто заменяются словами, обозначающими место проживания, рождения, поселения, причём те и другие используются как равнозначные и заменяющие друг друга определения. Зачастую происходит смешение этничности и конфессиональной принадлежности. При подготовке отчётов переселенческой администрацией используется географический критерий – места выхода и места вселения переселенцев. Затем указывается социально-экономический критерий, хозяйственная самостоятельность, конфессиональные и этнические критерии. В материалах, описывающих состояние уже водворившихся семей, на первый план выступает временной фактор.

В документации переселенческих органов чётко существует выделение двух групп – старожильского и инородческого населения,

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта поддержки молодых учёных Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского МУ-5/2016.

со свойственным им экстенсивным хозяйством, и крестьяне-переселенцы, которые были носителями более прогрессивной культуры хозяйствования. В рамках проблемы взаимоотношений старожилов с переселенцами можно выделить три аспекта: 1) культурное взаимовлияние, 2) экономические взаимоотношения, 3) социальные взаимоотношения<sup>1</sup>. Все три аспекта тесным образом связаны между собой.

Успех первоначального устройства переселенцев во многом зависел от того, какие отношения сложились у них со старожилами. Отношения между новосёлами и старожилами складывались непросто, на первом этапе они относились друг к другу зачастую враждебно. Одной из причин этого была землеустроительная политика администрации, в результате которой под переселенческие участки нередко отводились земли, бывшие ранее в пользовании старожилов. Кроме того, переселенцы, водворённые на неудобных землях, нередко самовольно захватывали земли старожилов<sup>2</sup>.

Видя в переселенцах соперников, сибиряки стремились любыми путями не допустить их водворения рядом со своими селениями. В ход пускались самые разные средства. Ходокам в мрачных тонах описывали условия жизни в Сибири, показывали непригодные для сельского хозяйства земли, выдавая за лучшие, рекомендовали другие волости и уезды как более подходящие. Под предлогом боязни заноса холеры переселенцами старожилы заставляли их объезжать свои владения дальними дорогами, мало пригодными для езды<sup>3</sup>.

Сами переселенцы высоко оценивали роль старожильческих поселений, они стали той базой, которая позволяла выжить. Переселение

---

<sup>1</sup> Вибе П.П. Взаимоотношения переселенцев со старожилами в Западной Сибири в эпоху капитализма // Проблемы классовой борьбы и общественного движения в Сибири в дооктябрьский период: межвуз. сб. науч. тр. Омск: Изд-во Омск. ун-та, 1992. С. 75.

<sup>2</sup> Там же. С. 76.

<sup>3</sup> Там же.

на новую территорию проживания породило целый комплекс адаптационных проблем, осложнявшихся в том числе характером старожильческого населения, так как среди старожилов существовали группы, сложившиеся на основе различных религиозных взглядов, разного времени и условий вселения. Массовое переселение из европейских губерний России меняло привычный уклад старожильческой жизни. Различия хозяйственно-культурных традиций, духовно-бытовых привычек приводили к тому, что взаимодействия между представителями двух групп населения минимизировались. Существовали брачные ограничения, обособленность в обрядах и праздниках. В населённых пунктах со смешанным населением более высокий статус старожилов базировался на факте первоочередности в пользовании землёй как первопоселенцев, признании новосёлами прав старожилов на лучшие угодья<sup>1</sup>.

Существовал взаимовыгодный обмен хозяйственным опытом: усваивая у старожилов приемы ведения земледельческого хозяйства, сообразные условиям сибирского климата, переселенцы в свою очередь демонстрировали старожилам способы интенсификации крестьянского труда путём внедрения в сельскохозяйственное производство модернизированных видов сельскохозяйственной техники, культивирования новых сортов, максимально адаптированных к местным условиям<sup>2</sup>. Таким образом, взаимодействие старожильческого населения и переселенцев приводило к хозяйственному и культурному обмену.

---

<sup>1</sup> Пожарская К.А. Некоторые проблемы хозяйственной и социокультурной адаптации столыпинских переселенцев на Алтае // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: сб. науч. тр. Омск: Омскбланкиздат, 2010. Ч. 1. С. 78–79.

<sup>2</sup> Там же. С. 82.

**Некоторые общие сюжеты в духовной культуре  
народов Русского Севера**

Русский Север – это тот географический район, где развились и хорошо сохранились элементы традиционной культуры. Несмотря на то, что не существует единого мнения относительно точного географического определения «Русский Север», можно отметить, что в результате интеграции и консолидации этносов на Севере сложились отдельные историко-этнографические области. Наиболее крупные из них – карельская, севернорусская с ее областными особенностями и коми-область. Поэтому актуальным видится поиск общих сюжетов в традиционной культуре народов, консолидированных в этих областях. В данной работе поиск общих сюжетов осуществлялся среди традиционных верований и представлений, как части духовной культуры народов Русского Севера.

В результате исследования различных материалов, в том числе и фольклорных текстов, собранных на Русском Севере, были сделаны следующие выводы:

- В преданиях речь чаще всего идет об основании городов, деревень, отношении населения с соседями, что само по себе может соотноситься с фактами действительности. Специфика народной исторической прозы Русского Севера определяется преданиями об аборигенах – чуди. Анализ многочисленных текстов, повествующих о чуди показал, что их можно разделить на две группы: к первой относятся предания о «самопогребающейся», гибнущей чуди, ко второй — о нападающей чуди. Можно заключить, что чудь – это неславянское население, жившее на территории Русского Севера в период его заселения славянами. Поморы, карелы, вепсы и коми имели

непосредственное соприкосновение с чудью, и даже лопари и ненцы имеют общий сюжет преданий о чуди (сихиртя) – народе-предке.

- Ярко отражают традиционные верования и представления о сверхъестественных персонажах, обитающих в доме и окрестностях, тексты быличек. У народов Русского Севера (поморы, вепсы, коми, карелы) общими персонажами низшей демонологии были: леший, домовый, водяной, и баенник. Это объясняется сходными природно-климатическими условиями, контактами и процессами взаимодействия народов, а также хозяйственными занятиями. На примере лешего, можно сказать, что на Русском Севере в быличках образ лешего характеризуют три аспекта: место его обитания – лес; функция персонажа – вредоносные действия; контакт с населением – нахождение объекта в месте действия демонологического персонажа. Причем условия контакта являются в большинстве случаев мотивированными: нельзя произносить вслух имя лешего, вырубать лес, плутать по нему и т.д.

- Общие сюжеты у народов Русского Севера есть и в представлениях о колдовстве и о колдунах в частности. Также как и у поморов, у вепсов и карел было двойственное отношение к колдунам: они лечили болезни, помогали находить пропавший скот, т.е. оказывали помощь людям, с другой стороны они могли причинить вред своим колдовством. У коми-пермяков тоже были потенциальные знающие – тодись, которые принимали участие во всех семейных обрядах. Но наиболее сильными на Русском Севере считались карельские и лапландские колдуны.

- Повсеместно на Русском Севере существовал обычай ставить обетные деревянные кресты. Они ставились в благодарность или во избежание от бед, чаще всего «обещались» Богу рыбаки в момент, когда в море им грозила опасность. Также поводом к установке обетного креста могли служить болезни, чаще всего детские. Преобладание такого обычая в этом регионе связано с новгородским освоением и

наиболее заметно в Мезени, в низовьях рек Северной Двины, Печоры, на побережьях Белого моря.

Подводя итоги исследования, можно сказать, что, несмотря на то, что не существует единого мнения относительно точного топонимического определения Русского Севера, этот регион по праву считался и считается сокровищницей традиционной культуры. Также, несмотря на то, что этот регион населяют не только русские, но и финно-угорские народы, в результате контактов и взаимодействия в их фольклоре и духовной культуре появились общие черты, которые в какой-то степени определяют их единство.

## Список авторов

**Аброськина Евгения Вячеславовна**

Российский этнографический музей,  
научный сотрудник

**Байтурин Алим Данисович**

Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
магистрант

**Бовыкин Алексей Юрьевич**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
студент

**Болонова Светлана Игоревна**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
студент

**Верховцев Дмитрий Владимирович**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
аспирант

**Газданова Анастасия Викторовна**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
студент

**Гасанова Улькер Узеир**

Филиал Московского государственного университета имени  
М.В.Ломоносова в городе Баку (Азербайджан),  
магистрант

**Гончаров Николай Сергеевич**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
студент

**Жидченко Александр Владимирович**

Останкинский институт телевидения и радиовещания,  
преподаватель

**Иванова Варвара Александровна**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
студент

**Ишмухаметов Ринат Фаритович**

Иркутский государственный университет,  
студент

**Кириллов Сергей Анатольевич**

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,  
аспирант

**Кудрин Алексей Александрович**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
студент

**Кузнецова Анастасия Дмитриевна**

Российский государственный гуманитарный университет,  
студент

**Кулахметов Жанибек Жумадилович**

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева  
(Астана, Казахстан),

Новосибирский национальный исследовательский государственный  
университет,  
магистрант

**Литвин Юлия Валерьевна**

Института языка, литературы и истории Карельского научного центра  
Российской академии наук,

кандидат исторических наук, младший научный сотрудник

**Минвалеев Сергей Андреевич**

Института языка, литературы и истории Карельского научного центра  
Российской академии наук,

аспирант

**Парахина Валерия Юрьевна**

Таврическая Академия Крымского федерального университета  
имени В. И. Вернадского,

студент

**Патрушев Александр Юрьевич**

Институт истории и археологии Уральского отделения  
Российской академии наук,

аспирант

**Петрашин Станислав Сергеевич**

Российский этнографический музей,  
научный сотрудник, аспирант

**Плясункова Ксения Андреевна**

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,  
студент

**Посходиев Радна Васильевич**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
студент

**Савинова Анна Игоревна**

Тверской государственный университет,  
магистрант

**Седых Юлия Михайловна**

Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая  
Российской академии наук,

аспирант

**Фатхуллин Юрий Альбертович**

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,  
магистрант



**Хуснутдинова Ксения Юрьевна**

Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
магистрант

Этнографический музей Казанского (Приволжского) федерального  
университета,

главный хранитель

**Чернодед Анастасия Борисовна**

Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского,  
аспирант

**Чигалейчик Екатерина Вячеславовна**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
магистрант

**Шинкевич Павел Петрович**

Омский государственный университет имени Ф.М. Достоевского,  
аспирант

**Ширенко Ксения Павловна**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
студент

**Динамика этнокультурных процессов:**  
Тезисы Третьей всероссийской конференции,  
22-23 апреля 2016 г.

---

Подписано в печать

Формат . Объём . Тираж 40 экз. Заказ .