

**Министерство образования и науки Российской Федерации
Московский педагогический государственный университет**

А.С. Обухов

**ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ
В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИЙ
ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЫ**

ПРОМЕТЕЙ

**Москва
2006**

СОДЕРЖАНИЕ

ББК 88
О 26

Рецензенты:

Анатолий Викторович Мудрик, член-корр. РАО, д.п.н., профессор кафедры педагогики высшей школы МПГУ

Лидия Бернгардовна Шнейдер, д. психол.н., профессор кафедры психологии развития МПГУ

Владимир Леонидович Кляус, д. филол.н., зав. отделом Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН

Обухов А.С.

Психология личности в контексте реалий традиционной культуры. – М.: Издательство «Прометей» МПГУ, 2006. – 352 с. ISBN 5-7042-1506-8

В монографии представлено исследование психологии личности в контексте моноэтнических условий современных традиционных культур. Раскрываются особенности самосознания и система взаимоотношений человека с окружающими его реалиями мира в двух существенно различающихся сохранных традиционных культурах – в деревнях Русского Севера и в отдаленных селениях Горного Алтая. На основе сравнительного анализа архивных и экспедиционных материалов выявляются психологические особенности межпоколенной преемственности в деревнях Русского Севера. Дается анализ психологических значений и смыслов обрядовых систем, сопровождающих жизненный путь личности в традиционной культуре теленгитов Горного Алтая. Показано как традиционная культура предопределяет чувство личности, возвращенное этносом, задает содержательное наполнение структурных звеньев самосознания и образа мира как психологической реальности. На примере конкретных региональных исследований показана социокультурная модель устойчивого развития и бытия личности в мире.

ББК 88

ISBN 5-7042-1506-8

© Обухов А.С., 2005

© Оформление. ГНО Издательство «Прометей» МПГУ, 2005

ВВЕДЕНИЕ 5

Глава 1. ИССЛЕДОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ 8

1.1. Обоснование программы психологических исследований личности в контексте традиционной культуры 8

1.1.1. Теоретико-методологические основания программы исследования 8

1.1.2. Направления исследования развития и бытия личности в контексте региональных культурных традиций 20

1.1.3. Проблемы, возникающие при проведении исследования развития и бытия личности в традиционной культуре 54

1.2. Процедура и методы экспедиционных исследований личности в традиционной культуре 71

1.2.1. Организация работы по сбору первичного исследовательского материала в экспедициях 71

1.2.2. Методы сбора, фиксации и обработки первичного исследовательского материала 78

Глава 2. ЛИЧНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ТРАДИЦИОННОЙ ПРеемственности современных деревень Русского Севера 89

2.1. Исследования контекстов развития и бытия личности на Русском Севере 89

2.1.1. Регион проведения экспедиционных исследований 89

2.1.2. История исследований условий развития и бытия личности в экспедициях XIX–XX веков на Русском Севере 91

2.2. Современное состояние условий развития и бытия личности в традиционной культуре Русского Севера 100

2.1.1. Естественные реалии жизни 100

2.2.2. Отражение пространства естественных реалий в сознании и системе отношений жителей деревень	104
2.2.3. Рукотворные реалии жизни и их отражение в системе отношений жителей деревень	124
2.2.4. Социальные реалии жизни	132
2.2.5. Отражение социальных реалий в сознании и системе отношений жителей деревень	143
2.2.6. Ценностно-символические реалии жизни и их отражение в системе отношений жителей деревень	177
2.3. Личность в условиях традиционной преемственности и современной культуры	210
2.3.1. Особенности самосознания трех поколений современной традиционной культуры	210
2.3.2. Изменение самосознания в связи с изменениями традиций	212
Глава 3. ОБРЯДОВОЕ СОПРОВОЖДЕНИЕ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТЕЛЕНГИТОВ ГОРНОГО АЛТАЯ	217
3.1. Развитие личности в пространстве обряда	217
3.1.1. Личность в традиционной культуре	217
3.1.2. Обряд, ритуал, обычай	222
3.1.3. Цели и задачи исследования обрядового сопровождения личности	228
3.2. Обрядовое сопровождение развития личности в современной традиционной культуре теленгитов	229
3.2.1. Обрядовое сопровождение наполнения структурных звеньев самосознания	229
3.2.2. Обрядовое сопровождение социального становления личности	254
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	266
БИБЛИОГРАФИЯ	278

ВВЕДЕНИЕ

Проблема выявления психологических особенностей личности в соотношении с условиями ее развития и бытия представляется актуальной для рассмотрения психологии личности в изменяющемся мире. При этом мы не должны забывать о принципиальном значении традиционной преемственности. Проблема самосознания человека и системы его отношений к окружающему миру входит в общую проблему «человек и мир» и выступает на первый план при все большей изменчивости реалий окружающего мира. Изменения, происходящие в социуме, могут размывать обыденное самосознание человека, превращая его в маргинала. В то же время традиционная культура может сохранять заданный статус личности от разрушающего воздействия социальных катаклизмов. Именно последнее положение нуждается в тщательном исследовании в современных условиях социальных, экономических, политических и иных трансформаций. Поиск социокультурных возможностей удержания социально устойчивого статуса личности выступает важной задачей в изменяющемся мире.

На современном этапе существования традиционных культур, разводя по полюсам стабильности и изменчивости, обычно выделяют деревенскую (часто так и называемую традиционной) и городскую (книжную и массовую) культуры. Основопологающим различием между этими двумя типами культуры является преобладание того или иного способа трансляции культуры от поколения к поколению.

Традиция является реализацией различных вариаций на воспринятую от предыдущих поколений тему. Традиция не является чем-то самопродуцирующимся и самовырабатываемым. Только живущее, познающее, обладающее желаниями человеческое существо может воспринять ее и модифицировать. Традиция развивается потому, что тот, кто является ее носителем, стремится создать что-то лучшее, более подходящее.

В настоящее время более четверти населения России продолжает жить в сельских условиях, значительная часть которых характеризуется как традиционная деревенская культура. Исходя из того, что традиционная культура обладает возможностью сохранения устойчивого статуса личности, определяется необходимость специального изучения этой культуры как условия разви-

тия и бытия личности. Выявление психологических особенностей личности в контексте региональной традиционной культуры возможно через содержательное наполнение структурных звеньев самосознания, через систему отношений личности к условиям жизни, через образ мира как психологическую реальность.

В работе представлена разработанная автором на основе концепции В.С. Мухиной феноменологии развития и бытия личности комплексная программа психологических исследований личности в условиях традиционной культуры.

В работе описаны материалы исследования психологических особенностей личности в различных моноэтнических условиях традиционной культуры: в деревнях Русского Севера и в селениях Горного Алтая. Показывается глубинная взаимосвязь особенностей развития и бытия личности с реалиями жизни, традиционными нормативами, этническим образом мира. Выявляются основные психологические особенности личности в современных условиях традиционных культур. Показывается, как обрядовые системы, выработанные и сохраняющиеся в традиционных культурах, сопровождают развитие личности и ее социальное становление.

Показано, что личность, развиваясь в условиях традиционной культуры, обладает определенной социальной устойчивостью благодаря сложившимся связям: 1) с природной средой (природно-географические условия жизни); 2) с традиционной материальной средой (рукотворный предметный мир и быт); 3) с социальной средой (этническая общность, семья, родственные отношения, соседство); 4) с ценностно-символической средой (система традиционного воспитания и мировоззрения, отраженные фольклором и другими образно-знаковыми средствами).

Социальную устойчивость личности обеспечивает межпоколенная преемственность, когда межличностные отношения определяют непосредственные глубинные взаимодействия трех поколений, а также изустная связь с предками. Культурными средствами, задающими образ мира и специфику содержательного наполнения структурных звеньев самосознания как образ себя в мире, выступают сложившиеся и развивающиеся в традиционных культурах обрядовые системы.

При построении программы исследования мы исходили из философских идей, утвердившихся в отечественной психологии, от-

носителю условий, определяющих развитие личности (Б.Г. Ананьев, А.Г. Асмолов, В.И. Вернадский, Л.С. Выготский, А.Ф. Лазурский, В.С. Мухина, А.В. Мудрик, С.Л. Рубинштейн, и др.). Используется также комплексный подход в контексте методологии науки с ориентацией на межпредметные связи психологии, антропологии, социологии, филологии, этнографии, педагогики и др.

Становление и бытие личности рассматривается, согласно концепции В.С. Мухиной, во взаимосвязи с естественной, рукотворной, социальной и ценностно-символической средами. При этом применяются: региональный принцип построения исследования природно-культурных ландшафтов (Ю.А. Веденин); функционалистский подход к анализу элементов и явлений культуры (Б. Малиновский); понимание традиции как развивающегося феномена (Э. Шилз, С. Эйзенштадт, С.А. Арутюнов, С.В. Лурье) и др. Личность рассматривается через особенности ее самосознания в соответствии с концепцией структуры самосознания В.С. Мухиной и через систему отношений личности к средам, согласно А.Ф. Лазурскому.

Исследования личности проводились в контексте региональной традиционной культуры. В работе использован комплекс следующих методов: тематическая беседа; включенное наблюдение; анализ продуктов деятельности; анализ архивных материалов. Обработка данных проводилась качественными, качественно-количественными и количественными методами.

Результаты исследования могут быть использованы: при разработке социокультурных программ развития регионов с сохраненными моноэтническими культурными традициями; в работе культурных и образовательных учреждений различных регионов страны; при организации исследований личности в контексте культурных традиций.

¹ Вернадский В.И. Размышление натуралиста. М., 1977. Кн. 2. С. 54.

² Асмолов А.Г. XXI век: психология в век психологии // Вопросы психологии. 1999. №1. С. 4.

Глава 1. **ИССЛЕДОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ**

1.1. Обоснование программы психологических исследований личности в контексте традиционной культуры

Анализ многолетнего опыта и современного состояния зарубежного и отечественного поиска и разработки методов исследования личности в контексте культурной традиции показал, что реальность эмпирических исследований и принципы интерпретации находятся в неразрывной связи с доминирующей в науке теорией и методологией. Специфика различных обращений к проблеме личности в контексте традиционной культуры проявляется в: особенностях изначальной позиции исследователя; способах и средствах фиксации первичного материала; формах систематизации и презентации полученных данных; подходах к проблеме анализа и интерпретации. Этим вопросам в разные периоды развития исследований личности в контексте традиционной культуры внимание уделялось неравномерно. Существенны отличия в истории зарубежных и отечественных исследований. В настоящее время исследования личности в контексте традиционной культуры постепенно преобразуются в целостный процесс, включающий в себя проблемы позиции, фиксации, интерпретации, презентации с применением комплексного, междисциплинарного подхода.

1.1.1. Теоретико-методологические основания программы исследования

В наших исследованиях мы стараемся придерживаться комплексного подхода в исследовании проблемы личности во взаимосвязи с реалиями бытия, который разрабатывается в отечественной гуманитарной науке. При этом мы разводим для более четкого осознания теоретические позиции, принципы, направления ис-

следования и методы сбора, обработки и интерпретации материала. В теоретических основаниях программы исследования используется целый ряд взаимодополняемых и взаимопересекаемых концепций, которые помогают выстроить как направления и методы сбора полевого материала, так и направления и характер анализа и интерпретации первичного материала. Рассмотрим методологические основания применяемых методов в исследовании личности в контексте культурной традиции.

При построении программы исследования мы отталкиваемся от идей, описанных в ряде концепций (Б.Г. Ананьев, А.Г. Асмолов, В.И. Вернадский, Л.С. Выготский, А.Ф. Лазурский, В.С. Мухина, А.В. Мудрик, С.Л. Рубинштейн, и др.), так или иначе пытающихся описать человека, его личность во взаимодействии и системе отношений с различными средами и условиями развития и бытия.

В первую очередь отметим идею исследования проблем с привлечением различных наук, от которой мы изначально отталкиваемся при построении программы изучения личности в контексте традиционной культуры. В.И. Вернадский, утверждая новый стиль мышления обо всех процессах мироздания, создал учение о биосфере и ноосфере. Особенностью развития науки, как утверждал ученый, должен стать интегратизм, разработка проблем на пересечении многих естественных и гуманитарных наук. «Мы все больше специализируемся не по наукам, а по проблемам. Это позволяет, с одной стороны, чрезвычайно углубляться в изучаемое явление, с другой – расширять охват его со всех точек зрения»¹. Идея развития научного поиска не по отраслям науки, а по проблемам, высказанная В.И. Вернадским в начале XX века, продолжает оставаться актуальной в его конце, еще полностью и не воплотившись. Так, в своей программной статье А.Г. Асмолов говорит о рождении новой системы психологических знаний, которая, по его словам, «пойдет в перспективе не по отдельным областям, а по проблемам»².

Комплексное направление в изучении человека разрабатывал Б.Г. Ананьев, который писал, что психологические исследования все чаще начинают включаться в сложные комплексные системы, в которых участвуют многие другие науки. При этом ученый от-

¹ Вернадский В.И. Размышление натуралиста. М., 1977. Кн. 2. С. 54.

² Асмолов А.Г. XXI век: психология в век психологии // Вопросы психологии. 1999. №1. С. 3–12. С. 4.

мечал: «Комплексный метод сам по себе еще не есть концепция целостности изучаемых феноменов, но, бесспорно, он направлен на построение такого исследовательского цикла, который обеспечивал бы в будущем построение такой концепции. Программа комплексного междисциплинарного исследования определяется *общностью* изучаемого объекта и *разделением* функций между отдельными дисциплинами, периодическим сопоставлением данных и их обобщением, главным образом касающихся связей и взаимосвязей между явлениями разного рода»¹.

Проблема личности в конце XX века стала ведущей и организующей в отечественной психологии. С психологией личности, повенчанной с этикой и исторической психологией, связывают превращение психологии в ведущую науку о человеке (А.Н. Леонтьев, А.Г. Асмолов), объединяющую усилия различных гуманитарных наук. Понимание психологии личности невозможно без осмысления контекстов, в которых происходит ее развитие и бытие. Значимо понимать личность как целостность во взаимосвязи с миром. Человек и мир – есть базовая единица анализа (по С.Л. Рубинштейну).

В философско-психологических идеях В.И. Вернадского воздействие человеческого сознания на природную среду (вне которой сознание не существует, поскольку биологической основой мысли выступают нервные ткани мозга) рассматривается как опосредованное орудиями, созданными культурой, включая средства коммуникации. Условием развития человека помимо реальности природы является созданная им реальность культуры (В.С. Мухина). Таким образом, основной задачей направления психологических исследований в ракурсе «культура и личность» (А. Кардинер, М. Коул, Д. Мацумото, М. Мид, Э. Эриксон; в России – В.С. Агеев, А.Г. Асмолов, Л.С. Выготский, И.С. Кон, А.Ф. Лазурский, А.Р. Лурия, С.В. Лурье, В.С. Мухина и др.) становится выяснение связи между внутренним, психологическим, миром человека и миром внешним, предметным, социальным, этнокультурным. Базовыми психологическими терминами становятся *образ мира* и *самосознание как образ себя в мире*. Взаимодействие человека и мира совершается через *поступок* (М.М. Бахтин, А.А. Ухтомский), который имеет историко-культурную детерминацию.

¹ Ананьев Б.Г. Психология и проблемы человекознания: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1996. С.307.

Понимание личности во взаимосвязи со всеми средами своего развития и бытия требует введения именно комплексного подхода. То есть, по словам Б.Г. Ананьева: перехода от сепаратных специальных исследований к комплексному, синтезирующему, изучению, что «означает сосредоточение сил и средств на *познании связей, отношений и зависимостей* между всеми характеристиками объекта и ситуации его развития, определяющих целостность и саморегуляцию объекта»¹.

В нашей программе исследования мы рассматриваем личность в условиях современной традиционной культуры, то есть в контексте культурной традиции. Традиционная культура как среда бытия человека многие годы изучается фольклористикой и этнографией, в которых сложился комплекс исследовательских методов. Однако в последнее время этнография начинает пониматься как собственно метод исследования, используемый в различных гуманитарных науках.

Собственно в отечественной фольклористике и этнографии с 1950-х годов² начинает складываться направление «комплексного исследования деревни», оформившееся в опубликованные исследовательские программы к 1970-м годам³ и переходящее в 1990-е годы на концептуально новый уровень в следующих направлениях: изучения природно-культурного наследия и современности (Институт природного и культурного наследия им. Д.С. Лихачева РАН)⁴; исследования взаимодействия традиций и новаций в жизни народов, трансформаций этнических традиций и идентичности (Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-

¹ Там же. С. 324.

² См.: Аникин В.П. Фольклорные экспедиции Московского университета в послевоенные годы // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной. М., 1995. С. 3–6. С. 5.

³ См.: Программа для комплексных фольклорных экспедиций / Сост. К.А. Вертков, В.Е. Гусев, И.И. Земцовский, Л.В. Ощурко, К.В. Чистов / Отв. ред. В.Е. Гусев. М., 1971.

⁴ См.: Веденин Ю.А. Очерки по географии искусства. СПб., 1997.; Кондаков И.В. Методологические проблемы изучения культурного и природного наследия в России // Наследие и современность. Информационный сборник. Выпуск №6. М., 1998. С. 29–94.; Андреева Е.Д. Живая культура в культурном ландшафте // Живая старина. 2000. №1. С. 48.

Маклая РАН)¹; формирование и реализация метода сплошного обследования региона (кафедра фольклора МГУ)²; развитие историко-этнологических исследований трансформации традиционного сознания (С.В. Лурье)³; поднимаются проблемы сознания⁴, личности⁵ и субъекта⁶ в традиционной культуре, национального характера и социальных архетипов⁷, взаимосвязи фольклора и формирования личности в кризисных условиях⁸ и др.

Определяя позиции при исследовании личности в контексте традиционной культуры, мы отталкиваемся, учитывая или в какой-то мере используем психологические концепции С.Л. Рубинштейна, Л.С. Выготского, Б.Г. Ананьева, А.Ф. Лазурского, В.С. Мухиной, концепцию культурного ландшафта Ю.А. Веденина и функциональный подход школы этнологических исследований Б. Малиновского.

¹ См.: *Тишков В.А., Мартынова М.Ю.* Новые исследования в Институте этнологии и антропологии Российской Академии Наук // *Среда и культура в условиях общественных трансформаций. Сборник статей. Под ред. Г. Бордюгова, П. Гобла, В. Тишкова.* М., 1995. С. 247–255; *Арутюнов С.А.* Инновация в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // *Этнографические исследования развития культуры.* М., 1985. С.31-50; *Губогло М.Н.* Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003; *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003 и др.

² См.: *Кулагина А.В.* СобираТЕЛЬная деятельность кафедры фольклора филологического факультета МГУ в Костромской области // *Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной.* М., 1995. С. 11–16.

³ См.: *Лурье С.В.* Метаморфозы традиционного сознания: (опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала). СПб., 1994.; *Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1997. (Гл. «Методология историко-этнологического исследования». С. 427–443).

⁴ *Кучепатова С.В.* О некоторых закономерностях современного традиционного сознания // *Судьбы традиционной культуры.* СПб., 1998. С. 141–146.

⁵ *Чистов К.В.* Исполнитель фольклора и его текст // *От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского.* М., 1993. С. 91–100.

⁶ *Григорьев С.В.* Человек как субъект развития празднично-игровой культуры // *Проблема субъекта в психологической науке / Отв. ред. А.В. Брушлинский, М.И. Воловокова, В.Н. Дружинин.* М., 2000. С. 260–269; *Человек как субъект культуры / Отв. ред. Э.В. Сайко.* М., 2002.

⁷ *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994.

⁸ *Каргин А.С., Хренов Н.А.* Фольклор и кризис общества. М., 1993. (Глава «Фольклор и формирование личности». С. 30–42).

Общий тезис концепции личности С.Л. Рубинштейна, от которого мы отталкиваемся в построении программы, формулируется в том, что «внешние причины действуют через внутренние условия»¹. Если перефразировать этот тезис с другой точки зрения, то внешние воздействия (причины), преломляясь через внутренние условия, выражаются в свойствах и состояниях личности. Отсюда вытекает необходимость изучения внешних условий как таковых с одной стороны, а с другой стороны, преломленных через систему отношений человека, его сознания и самосознания. С.Л. Рубинштейн, рассуждая над проблемой личности и самосознания, писал, что «личность как сознательный субъект осознает не только окружающее, но и себя в своих отношениях с окружающим»². При этом ученый выделил три основные отношения личности – к миру, к другим людям и к себе. В нашей программе исследований мы определяем необходимость проследить взаимозависимость воздействующих на личность внешних причин и отношений личности к миру, другим, себе в рамках традиционной культуры. Отталкиваясь от этой позиции, особое внимание уделяется пониманию, отношению и переживанию жителей деревень окружающей их действительности.

Идея рассмотрения личности в ее системе отношений к среде также была изложена еще в программе исследования, созданной А.Ф. Лазурским совместно с С.Л. Франком³. Эта программа имеет теоретические основы, заложенные в работах В.М. Бехтерева и разработанные А.Ф. Лазурским, согласно которым изучение типологических особенностей личности должно происходить на основе принципа активного приспособления личности к окружающей среде. Среда при этом понимается очень широко и включает не только вещи, природу, людей и человеческие взаимоотношения, но также идеи, духовные блага, эстетические, моральные и религиозные ценности и т.п. Вопрос о приспособлении человека к окружающей среде, с одной стороны зависит от прирожденного запаса физических и духовных сил или «степени одаренности» (в современном понимании задатков), а с другой стороны – от степени активности в отношении

¹ *Рубинштейн С.Л.* Избранные философско-психологические труды: Основы онтологии, логики и психологии. М., 1997. С. 297.

² *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. СПб., 1998. С. 635.

³ *Лазурский А.Ф.* Избранные труды по психологии. М., 1997. С. 239–266.

человека к окружающей среде. Личность при этом по психическому содержанию разделяется на *эндopsихику* (выражающие внутреннюю взаимозависимость психических элементов и функций, внутренний механизм личности, в том числе темперамент, характер, умственная одаренность и т.д.) и *экзopsихику* (содержание ее определяется отношением личности к внешним объектам, к среде в широком смысле). В программе А.Ф. Лазурского и С.Л. Франка детально расписан порядок и вопросы, по которым выстраивается изучение личности в ее отношениях к среде, что нами используется при содержательном наполнении направлений исследования личности в контексте традиционной культуры.

Л.С. Выготский и его ученики, развивая культурно-историческую психологию, рассматривали развитие личности как присвоение (интериоризацию) ребенком человеческой культуры, опыта, способов действия. В этом контексте в центр исследования ставится «переход от социального воздействия вне личности к социальному воздействию внутри личности»¹, которое во многом опосредуется через знак. Отсюда вытекает важность исследования культурно-исторического опыта и сложившихся в процессе наработки этого опыта знаковых систем, опосредующих социализацию человека. Именно поэтому в нашем исследовании уделяется особое внимание знаковым системам в традиционной культуре, выраженным в формах фольклора, обрядности, знаках-символах.

В концепции Б.Г. Ананьева заложена идея комплексного изучения всей жизни человека как субъекта деятельности через его взаимодействие с социальным окружением и природой. Психическое исследуется и как субъективное отражение объективной действительности и как внутренний мир человека посредством изучения самого человека как субъекта деятельности, реально существующего в системе общественных отношений и взаимодействия общества с природой. При этом Б.Г. Ананьев отмечает, что «именно в деятельности осуществляются циклы интериоризации и экстерииоризации как освоения исторического опыта и среды обитания, так и создания собственной среды развития посредством производства материальных и духовных ценностей общества»².

¹ Выготский Л.С. Психология развития как феномен культуры. М.; Воронеж, 1996. С. 314.

² Ананьев Б.Г. Психология и проблемы человекознания: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1996. С. 325.

Таким образом, с одной стороны традиционная культура и региональные условия в деревнях нами рассматриваются как факторы и условия, детерминирующие развитие личности (интериоризация), а с другой стороны, личность нами рассматривается как носитель и транслятор культуры (экстерииоризация).

В определенной степени для построения нашей программы может быть использована концепция Ю.А. Веденина, развиваемая Институтом природного и культурного наследия им. Д.С. Лихачева РАН в исследованиях регионов. Ю.А. Веденин, отталкиваясь от учения В.И. Вернадского о ноосфере как результате творческой, интеллектуальной и созидательной деятельности человека по преобразованию и целенаправленному развитию биосферы¹, вводит понятие культурного ландшафта, определяя его как «целостную и территориально-локализованную совокупность природных, технических и социально-культурных явлений, сформировавшихся в результате соединенного действия природных процессов и художественно-творческой, интеллектуально-созидательной и рутинной жизнеобеспечивающей деятельности людей»². Основная идея концепции Ю.А. Веденина заключается в рассмотрении региональных процессов во взаимосвязи культуры (и всех ее компонентов) с природным ландшафтом. В этом отношении ученый отмечает, что: «Культура вступает в контакт с природным ландшафтом самыми разнообразными способами: через материальные объекты, созданные человеком, через многие виды деятельности, определяющие степень и форму взаимодействия человека с природой, и, наконец, через отношение человека к окружающему его миру, обусловленное сложившимися у него ценностными критериями. Таким образом, культура входит в ландшафт и через процессы деятельности, через потоки энергии и информации, связывающие культуру и природу»³.

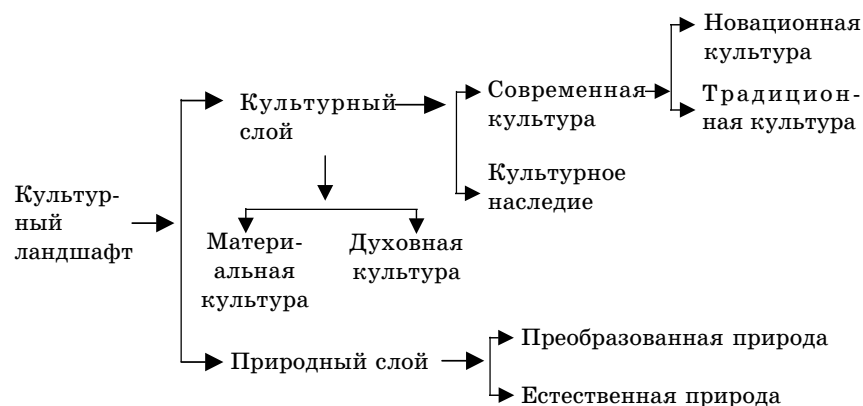
Ю.А. Веденин выделяет основные компоненты культурного ландшафта, находящиеся во взаимосвязи⁴:

¹ См.: Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. М., 1977.

² Веденин Ю.А. Очерки по географии искусства. СПб, 1997. С.9.

³ Там же.

⁴ См.: Там же. С. 10.



Рассматривая части культурного ландшафта, выделяются понятия территориальных общностей культуры и природы и территориальных культурно-природных комплексов. Территориальные общности культуры и природы Ю.А. Веденин определяет как локализованные в пространстве и во времени совокупности однородных элементов или событий, характеризующих процессы и результаты культурной деятельности или природного развития. Территориальные культурно-природные комплексы определяются как множество взаимодополняющих друг друга общностей культуры и природы, характеризующееся выраженностью вертикальной морфоструктуры, наличием тесных взаимосвязей между слоями и пластами, территориальным и генетическим единством. Данные комплексы различаются в зависимости от соотношения между наследием и современной культурой, между уровнем развитости традиционных и инновационных элементов, между культурными и природными слоями ландшафта и т.д. Наиболее различимы в этом отношении становятся городской и сельский культурно-природные комплексы. Таким образом, культурный ландшафт складывается из совокупности территориальных культурно-природных комплексов, образующих взаимосвязанную систему, обеспечивающую развитие, воспроизводство и сохранение объектов и явлений как инновационной, так и традиционной культур.

Однако в концепции Ю.А. Веденина, удобной для рассмотрения региональных особенностей природного и культурного планов в их целостности, практически не рассматривается сам чело-

век, его личность, образ мира и образ себя в мире как психологические реальности, что не дает нам возможность использовать ее в полной мере. В нашей программе мы можем использовать ее только для исследования региона исследования как единого историко-культурного и природного образования, «культурного ландшафта», в котором происходит развитие и бытие личности сельских жителей. Таким образом, нам необходимо совершить определенную переориентацию концепции Ю.А. Веденина с учета человека как деятельного компонента региона на учет региональной специфики в ее комплексности для понимания личности в контексте культурной традиции.

Рассмотрение элементов традиционной культуры в их отношении к личности наиболее перспективно в нашем исследовании с использованием функционального метода английского этнографа и социолога Б. Малиновского¹. Согласно теории Б. Малиновского любое культурно-антропологическое исследование должно отталкиваться от пяти «общих аксиом функционализма»² в понимании культуры как:

- 1) инструментального аппарата, благодаря которому человек получает возможность лучше справляться с проблемами, с которыми он сталкивается в природной среде в процессе удовлетворения своих потребностей;
- 2) системы объектов, видов деятельности и установок, каждая часть которой является средством достижения цели;
- 3) интегрально целого, все элементы которого находятся во взаимодействии;
- 4) видов деятельности, установок и объектов, организуемых вокруг жизненно важных задач;
- 5) динамических явлений, т.е. в зависимости от типа деятельности, культура может быть аналитически разделена на ряд аспектов – таких как образование, социальный контроль, экономика, системы знаний, верований и морали и др.

Для построения нашей программы исследования принципиально, что культура в функциональном подходе рассматривается как органическая система, элементы которой могут быть исследова-

¹ Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004.

² Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 681–702. С. 683–684.

ны с прагматической (функциональной для человека) точки зрения и любая культурная форма всегда определяется функцией.

В концепции В.С. Мухиной, которая выступает в наших исследованиях в качестве методологического обоснования направлений исследования личности в традиционной культуре, заявляется фундаментальная идея, что: «Развитие и бытие человека определяют прежде всего условия. Дитя начинает «присваивать материальную и духовную культуру», созданную человечеством на протяжении всей истории. Ребенок постепенно входит в пространства: 1) предметного (рукотворного) мира; 2) образно-знаковых систем; 3) природы; 4) социальное пространство непосредственных отношений людей. Общение людей друг с другом в их деятельности через посредство контролирующих и охраняющих традиций, законов, а также обязанностей и прав позволяет человеку реализовать себя в обеих своих феноменологических сущностях – как социальную единицу и как уникальную личность»¹. При этом исторические перемены влекут за собой изменения во всех реалиях существования человека, что, в свою очередь, отражается в развитии и бытии личности.

Развитие личности, по теории В.М. Мухиной, происходит через сложный противоречивый механизм идентификации-обособления. Идентификация здесь выступает как «механизм присвоения отдельным индивидом всесторонней человеческой сущности»², а обособление – как «механизм отстаивания отдельным индивидом своей природной и человеческой сущности»³.

В.С. Мухиной создана гипотетико-теоретическая модель самосознания, подтвержденная в многочисленных исследованиях выявления структурных звеньев самосознания (имя, притязание на признание, половая идентификация, психологическое время, социальное пространство личности)⁴ у реальной личности и особенностей личности в различных социальных и этнических услови-

¹ Мухина В.С. Дивный новый мир: не антиутопия, реальность // Развитие личности. 1998. №1. С. 12–22.

² Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. М., 1998. С.83.

³ Там же. С. 84.

⁴ См.: Мухина В.С. Феноменология развития и бытия личности. М.; Воронеж, 1999. С. 138–171.

⁵ См.: Мухина В.С. Современное самосознание народностей Севера // Психологический журнал. 1988. Т.9. №4. С. 44–52.

ях. При этом отмечается, что значительные перемены во всех звеньях структуры самосознания личности происходят при изменении фактора места – условий жизни⁵. В процессе взросления структурные звенья самосознания благодаря единому механизму развития личности, идентификации и обособления обретают уникальное наполнение, несущее при этом специфику конкретной социокультурной общности. *Структурные звенья самосознания*, содержательное наполнение которых специфично в различных этнических, культурных, социальных и других условиях, по сути дела являются *образом себя в мире* и выступают основой видения мира в целом. «Архаичная психология родового человека соединяла его с естественной природной средой. Человек спонтанно создавал этнокультурную среду, в которой он следовал законам развития биосферного, социально-психологического порядка; при этом он обладал так называемым родовым экологическим сознанием, что обеспечивало ему возможность существования в освоенных природных условиях. Технизация трудовой деятельности и обыденной жизни исподволь меняет психологию человека»¹. В нашей программе исследования ставится вопрос о том, в какой мере и как произошли изменения в сознании человека, его восприятии мира, отношении к миру, другим, самому себе в зависимости от изменений условий и образа жизни в реалиях современной русской деревни. Мы пытаемся выявить взаимосвязь, как изменения мира влияют на изменения образа мира и образа себя в мире.

Современная культура – сложная, многопараметрическая реальность развития и бытия личности. По вариативности условий развития и бытия личности можно выделить следующие контексты:

- моноэтническая традиционная культура;
- межэтническая традиционная культура;
- синкретическая культура;
- массовая культура;
- культура в условиях глобализации.

Каждый из этих контекстов по-особому оказывает влияние на развитие личности и выступает пространством для ее бытия. В наших исследованиях мы осознанно ограничиваемся исследованием личности в контексте моноэтнических традиционных

¹ Мухина В.С. Этнопсихология: настоящее и будущее // Психологический журнал. 1994. №3. С. 42–49. С. 48.

культур. Моноэтническая традиционная культура создает условия мощного ожидания достижений в традиционных ситуациях жизнедеятельности; предопределяет чувство личности, возвращенное этносом. Значимо учитывать и понимать особенности и средства моноэтнических условий традиционной культуры для развития и бытия личности. Моноэтнические условия традиционных культур позволяют наглядно видеть модель устойчивого развития и бытия личности в мире. Исследование личности в условиях традиционной культуры, культурные средства и способы развития и удержания личности, спонтанно сложившиеся и закрепленные в обрядовых системах, значимо для выявления наиболее эффективных психологических условий, содействующих человеку в современном динамично меняющемся мире.

1.1.2. Направления исследования развития и бытия личности в контексте региональных культурных традиций

Рассмотрение развития и бытия личности нами считается необходимым в контексте культуры и эпохи, в связи с условиями жизни. Таким образом, любую проблему или явление следует рассматривать в пространстве и во времени, в ракурсе всех сред, выявляя особенности самосознания людей, их отношения и понимание проблемы, преемственности от поколения к поколению изучаемой проблемы или явления. Взаимодействие культуры и пространства – динамичный, развивающийся в историческом времени процесс. Поэтому исследование важно выстраивать в двух направлениях – временном и пространственном. Реальности бытия человека могут быть разделены только условно. В действительности все элементы каждой отдельной реальности так или иначе отражены или взаимосвязаны с другими реальностями бытия человека. Их разделение необходимо для структурирования и организации направлений исследования при сборе, фиксации и анализе материала.

Рассмотрение развития и бытия человека в пространстве

1. Природная среда (естественные реалии развития и бытия человека – небесные явления, климат, ландшафт, почвы, водоемы и вода, огонь, животный и растительный мир; сакральные

¹ Ключевский В.О. Курс русской истории // Сочинения в 6 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1956. С. 20.

природные места; влияние человека на природный мир; отношение к природе и к природопользованию, отражение природы в народном и индивидуальном сознании).

Сложную неразрывную связь человека со средой его обитания отмечали многие ученые (Ф. Боас, В.О. Ключевский, В.И. Вернадский, Л.Н. Гумилев, Ю.А. Веденин, В.С. Мухина, А.В. Мудрик и др.).

Предваряя свой труд по истории России, В.О. Ключевский писал: «...внешняя природа нигде и никогда не действует на все человечество одинаково всей совокупностью своих средств и влияний. Ее действие подчинено многообразным географическим изменениям: разным частям человечества по его размещению на земном шаре она отпускает не одинаковое количество света, тепла, воды, миазмов, болезней, – даров и бедствий, а от этой неравномерности зависят местные особенности людей»¹. Эта идея также развивается в работах антрополога Ф. Боаса, отмечавшего сложную и неоднозначную взаимосвязь природных условий и культуры: «Культурная жизнь во многих и важных отношениях, несомненно, ограничена географическими условиями. (...) Многие конкретные черты той или иной культуры связаны с благоприятными географическими условиями. (...) И вместе с тем, даже на примере нашей цивилизации видно, что географические преимущества сказываются лишь там, где культурные условия позволяют извлекать из этого выгоду. (...) Природная среда стимулирует развитие уже существующих культурных навыков, но не имеет самостоятельной творческой силы. (...) Более того, одни и те же природные условия по-разному воздействуют на культуру в зависимости от культурного уровня народов»¹. Современный отечественный исследователь Ю.А. Веденин также отмечает, что «отношения культуры и природы оказываются далеко неоднозначными, но, безусловно, закономерными. Пространство Земли организует культуру, а культура организует пространство»².

¹ Боас Ф. Некоторые проблемы методологии общественных наук // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 499–508. С. 505.

² Веденин Ю.А. Очерки по географии искусства. СПб, 1997. С. 3.

³ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1993. С. 13.

⁴ См.: Мудрик А.В. Социализация человека. М., 2004.

⁵ Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. М., 1998. С.28.

В науке существует множество работ, посвященных анализу отражения природы в народном сознании и взаимосвязи жизни человека и этноса с природой в традиционной культуре. Л.Н. Гумилев строит свою концепцию этногенеза на основе тесной взаимосвязи истории этноса с биосферой Земли: «Этническая жизнь не безразлична к биоценозу, и не может отдельно изучаться от географии и истории биосферы»³. Одним из факторов, влияющих на особенности социализации человека, А.В. Мудрик выявляет региональные условия, в ряде которых он понимает географическое расположение региона и его природно-климатические особенности⁴. В концепции В.С. Мухиной природа является одной из основополагающих реалий развития и бытия личности: «Природная реальность для человека всегда была условием и источником его жизни и жизнедеятельности»⁵. Глубинному отражению природы в семантическом пространстве воззрений, выраженных в языке через фольклор и мифологию, а также отображенных в обрядах и деятельности славян, посвящен фундаментальный трехтомный труд А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»¹. Символика живой и неживой природы в языке, отображенной также в мифологии и фольклоре народной культуры, подробно анализируется в работах А.А. Потебни². Символика животных и система представлений о животном мире детально разбирается в работе А.В. Гура «Символика животных в славянской народной традиции»³. Концепция календарной обрядности В.Я. Проппа основана на идее о том, что праздники в традиционной культуре имеют под собой первоначальную основу не религиозного, а аграрного характера, то есть связаны с особенностями деятельности человека в системе «человек–природа»: «Праздники оказались теснейшим образом связаны с земледельческими интересами и стремлениями крестьян»⁴.

Связь жизни человека в традиционной культуре с природой очень сложна и тесна⁵. Практически все существование сельских

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 томах. М., 1995.

² См.: Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.

³ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

⁴ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 145.

⁵ См.: Бутинов Н.А. Проблема «природа и культура» в этнографической науке. Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ. Л., 1984.

жителей и их хозяйственная деятельность завязана на особенности климата, рельефа, почв, водоемов, растительной природы и животного мира. От своеобразия природных факторов зависят особенности жилья, утвари, особенности социального взаимодействия, выстраивается аграрный календарь, на основе которого формируется праздничный цикл. Семейные циклы, находящиеся в тесной взаимосвязи с календарной обрядностью, таким образом, также оказываются связанными с природными. Особенности дорог и водных путей, заданные географическими условиями, организуют коммуникативное и экономико-хозяйственное пространство с другими селениями и регионами.

В ценностно-знаковом пространстве происходит отражение восприятия природы в фольклоре, в системе запретов и разрешений во взаимоотношении человека с природой. Природе зачастую приписываются антропные свойства, а человеку – природные характеристики. Человек приписывает окружающей природе систему значений – в народном сознании одни природные места становятся особо значимыми, сакральными (святые рощи, святы камни, святы источники, озера и т.д.), а другие, наоборот, проклятыми. Своеобразие окружающей человека природы определяет космогоническую картину мира человека. В традиционной культуре для человека характерно представление о природе как о целостной всеобъемлющей среде своего бытия, от которой он очень сильно зависит, поскольку, пользуясь словами В.С. Мухиной, «природа представлена в сознании обыденного человека как нечто неизменно живое, воспроизводящее и дарующее – как источник жизни»¹. Природа таит в себе и дары и опасности, и человек в традиционной культуре овладевает знаниями взаимодействия с ней, которые закреплены в системе традиций, транслируемых от поколения к поколению. Нарушение этих традиций зачастую несет урон природе, а вслед за ней и самому человеку, поскольку его жизнь находится в неразрывной связи с природой. Пользуясь современной терминологией, традиционное сознание является в полной мере «экологическим», то есть в системе представлений которого существует понимание глубинных взаимосвязей экосистем, стихий и явлений природы.

Природные реалии мы условно разделяем на:

¹ Мухина В.С. Дивный новый мир: не антиутопия, реальность // Развитие личности. 1998. №2. С. 15–26. С. 15.

- небесное пространство (Солнце, Луна, звездное небо, астрономические явления);
- географические условия (рельеф, почвы, водоемы);
- климатические условия (специфика климата в разное время года, погодные явления);
- природные стихии (земля, воздух, вода, огонь);
- растительный мир (дикий, используемый и освоенный человеком);
- животный мир (дикий, используемый и освоенный человеком).

При этом учитываются степень освоенности и уровень значимости для жизнедеятельности, включенность в хозяйственную деятельность (например, в отношении животного мира: дикие животные, не входящие в сферу интересов человека; дикие животные, на которых существуют промыслы; домашние животные и т.д.), специфика отражения в сознании и системе отношений.

При исследовании природных реалий развития и бытия личности в традиционной культуре нами фиксируется:

- объективная специфика природных реалий;
- взаимосвязь природных реалий с хозяйственной деятельностью человека;
- влияние природного пространства на коммуникативное;
- отражение объективной специфики природной реальности в ценностно-символической сфере;
- система отношения к тем или иным элементам природной реалии;
- особенность приписывания антропоморфных свойств элементам природной реальности;
- функциональность для человека тех или иных представлений о природе или включения ее в специфическую (выходящую за рамки просто хозяйственной) деятельность;
- система представлений о природопользовании (система примет, правил и запретов).

2. Предметная среда (рукотворные реалии развития и бытия человека – дома, дворы, ограды, орудия труда, предметы быта, одежда, реликвии, обереги, церкви, часовни, заветные кресты, культовая утварь).

Взаимодействие человека с природой, а также с другими людьми во многом опосредовано предметной, или, выражаясь более образно, рукотворной средой. В традиционной культуре определение предметной среды как рукотворной особенно уместно. Вся

жизнь человека неразрывно связана с миром вещей, который окружает нас и в своей реальной предметности, и в знаково-символическом, и образном выражении, и в социальном значении. В определении В.С. Мухиной: «Предмет или вещь в сознании человека есть единица, часть сущего, все то, что обладает совокупностью свойств, занимает объем в пространстве и находится в отношении с другими единицами сущего. В реальность предметного мира входят предметы природы и рукотворные предметы, которые человек создал в процессе исторического развития. Человечество в процессе своего развития сформировало систему – отношения к предмету. Эти отношения к предмету присутствуют в языке, мифологии, философии, мировоззрении и в поведении человека»¹.

Человек в своем развитии, входя в мир предметов и формируясь в его опосредовании, позже начинает «опредмечивать» самого себя в окружающем пространстве в разных видах символической деятельности и рукотворности.

Многие предметы утвари и повседневного обихода могут иметь особое субъективное значение в семье, для отдельного человека. «Вещи-символы помогают структурировать пространство дома как поле, в котором живут и взаимодействуют члены семьи» (М.В. Осорина)². В традиционной культуре роль стола как центра, организующего семью, красного угла как главного и самого почетного места в доме имеют важное значение.

Те или иные предметы или образ одежды несут в себе социальное значение, отражающее отношение к другим людям, опосредуя их взаимодействие и взаимоотношения. Практически все предметы быта, хозяйствования, одежда и т.д. в традиционной культуре несут как на себе (в виде рисунков, вышивок, символов, знаков и т.д.), так и собой (в системе деятельности и при анимизации) особое значение, играющее свою роль в общей картине мира. Многие предметы (например, рисунок на прялке или вышивка на полотенце)³ могут выражать космогонические представления, выработанные в этносе и закрепленные в знаковых системах на обиходной утвари. Ряд предметов сопровождает человека на всех эта-

¹ Мухина В.С. Дивный новый мир: не антиутопия, реальность // Развитие личности. 1997. №1. С. 12–22. С. 14.

² См.: Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 1999. С. 38.

³ См., например: Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1997.

пах его жизненного пути, зачастую определяя для него смыслы жизни и формы ее организации в пространстве и времени. Так, некоторые вещи становятся особо значимыми для субъекта (оберег, ладанка, семейная реликвия и т.д.) и играют важную роль в его жизни. Другие вещи, существующие как культовые, в сознании носителей традиционной культуры могут занимать ключевое значение в жизни села, региона, а возможно, в представлениях людей, и для человечества. В системе мировоззрения в традиционной культуре происходит обязательная сакрализация тех или иных мест, которые также связываются с рукотворной средой (на них ставятся часовни, заветные кресты, к ним приносят те или иные предметы – платы, деньги, свечи и т.д.).

Особое место в рукотворной реалии занимает выстроенное человеком жилище – дом. Дом в традиционных представлениях является своеобразным микрокосмосом для человека, как пространственным, так и знаково-символическим. Дом является своеобразным символом человеческой личности. Устройство дома в традиционной культуре является, с одной стороны, проекцией личности, а с другой, отражением представлений о мироздании. Все элементы дома (стены, отверстия, порог, крыша, печь и т.д.) имеют значение в сознании человека. Основная функция дома в символическом пространстве – это «выделить и ограничить в макрокосмосе безопасное пространство, создать микрокосмос; особенно важна верхняя граница – крыша, далее стены и конструктивная основа строения – балки и столбы. «Укрытие», «отгороженность» от макрокосмоса предполагает герметичность микрокосмоса/дома. Однако необходимое условие жизни человека – контакты с внешним миром, и в доме, следовательно, должно быть отверстие для входа и выхода. Абсолютно герметичный дом является «неправильным», поскольку из него нет выхода: это гроб, могила»¹. Категории дома и ограды имеют особое значение для сознания человека, а тем более в традиционной культуре, где представления о разделении мира на «свой» и «чужой» сохраняет свою актуальность. Поэтому система оберегов, играющая символическое выражение преграждения для проникновения «чужого и враждебного» в «свой» мир, значения охраны благополучия и целостности «своего» мира, остается очень значимой в традиционном сознании.

¹ Цивьян Т.В. Архетипический образ дома в народном сознании // Живая старина. 2000. №2. С. 2–4.

Рукотворный мир является неразрывно связанным с природным, социальным и знаково-символическим, опосредуя, обозначая, организуя, провоцируя или являясь основанием для жизни и жизнедеятельности человека. Рукотворный мир, с одной стороны, является средой развития и бытия человека, а с другой стороны, – выражением человека в пространстве через продукты его деятельности, уже становясь символом самого человека. По выражению В.С. Мухиной: «Мир вещей – мир человеческого духа: мир его потребностей, его чувств, его образа мышления и образа жизни. Человек, создавая вещный мир, психологически вошел в него со всеми вытекающими из этого последствиями: мир вещей – среда обитания человека – условие его бытия, средство удовлетворения его потребностей и условие его духовного развития»¹. При кардинальном изменении функциональных предметов и появлении принципиально новых вещей, окружающих человека в настоящее время, естественно, меняется его жизнь, меняются его представления о себе, других, мире. Меняется также система получения информации, способы коммуникации, ритм и образ жизни; меняются традиции.

Рукотворные реалии мы условно разделяем на:

- поселения, дороги;
- дом и домашняя утварь;
- хозяйственные строения и хозяйственная утварь, орудия труда;
- средства передвижения;
- одежда и обувь;
- пища;
- игрушка и развивающая предметная среда;
- художественно-эстетические предметы;
- культовые строения;
- особо значимые предметы (материальные ценности, имеющие духовное значение – общее, для семьи, для человека).

При этом учитываются степень включенности в хозяйственную деятельность, характер включенности, функциональное значение, специфика отражения в сознании и системе отношений и т.д. Также важно учитывать степень традиционности предмета или изменение его функциональности.

¹ Мухина В.С. Дивный новый мир: не антиутопия, реальность // Развитие личности. 1997. №1. С. 12–22. С. 17.

При исследовании предметных реалий развития и бытия личности в традиционной культуре нами фиксируются:

- степень рукотворности предмета и его объективные свойства;
- региональная специфичность предмета;
- особенности изготовления и/или приобретения предмета;
- специфика и функциональность использования предмета в жизнедеятельности человека;
- роль предмета для коммуникативного пространства;
- отражение специфики предметной реальности в ценностно-символической сфере;
- система отношения к тем или иным предметам;
- особенность приписывания антропоморфных свойств предметам;
- система представлений о возможностях использования предмета (система правил, примет и запретов).

3. Социальная среда (*этническая среда, селение, родственные отношения, семья, соседство, экономико-хозяйственные связи*).

Социальная среда является носителем тех самых традиций, системы норм, представлений о мире, в которые входит человек и согласно которым выстраивается его жизнь в традиционной культуре. «Реальность социального пространства имеет организующее поведение человека, его образ мыслей и мотивов начало, выражаемое в социальном ожидании людей, в системе принятых обязанностей и прав»¹.

Традиционная культура характеризуется достаточно четкой и стабильно существующей системой нормативов, прав и обязанностей, определяющих взаимодействие человека как с другими людьми, так и с окружающей его природой, предметной средой, а также формируют его самосознание. В исследованиях В.С. Мухиной было показано, что «структура самосознания личности строится внутри порождающей ее системы – человеческой общности, к которой принадлежит личность»².

¹ Мухина В.С. Дивный новый мир: не антиутопия, реальность // Развитие личности. 1998. №2. С. 15–26. С. 19.

² Мухина В.С. Современное самосознание народностей Севера // Психологический журнал. 1988. Т. 9. №4. С.44–52. С. 45.

Важной характеристикой социальной среды является моноэтническая или полиэтническая. В построении данной программы исследования традиционной культуры мы ориентируемся на моноэтническую среду, что позволяет, с одной стороны, не акцентироваться на вопросах межнационального общения и аккультурации, а с другой стороны, является условием большей стабильности сохранности традиций. Однако становится интересным вопрос о характере представлений о других этносах при практически полном отсутствии реального контакта с ними.

Тип селения, его размер, характер хозяйственной деятельности – все это, безусловно, оказывает влияние на развитие и бытие личности. А.В. Мудрик, выделяя тип поселения как особый фактор социализации, отмечает: «Сельские поселения являются весьма эффективным фактором социализации, поскольку в них достаточно силен социальный контроль жизнедеятельности человека со стороны его окружения. Это связано с тем, что в жизненном укладе селян сохранились элементы традиционной соседской общины, в первую очередь, тесные родственные и соседские связи»¹. Так, например, на Русском Севере исторически сложился кустовой, или, пользуясь терминологией М.В. Витова², «гнездовой» тип расселения, т.е. несколько деревень расположены близко друг к другу, объединенные либо одним центром (обычно погостом), либо берегом реки или озера. В таких «гнездах» деревень родственные связи очень тесны, и естественно, все жители хорошо знакомы друг с другом. Зачастую можно отметить общее имя, объединяющее жителей этих соседствующих деревень в одно «мы», хотя все-таки границы деревни остаются ведущим принципом для формирования в самосознании «мы» как социальной категории принадлежности к общности³.

В современной традиционной культуре продолжает превалировать принцип передачи культуры через межличностные взаимодействия («из уст в уста»), но при этом в личностном общении

¹ Мудрик А.В. Введение в социальную педагогику. М., 1997. С. 97–98.

² См.: Витов М.В. Этнография Русского Севера. М., 1997.

³ См.: Байбакова М. Особенности взаимоотношений жителей сельской местности в зависимости от типа поселения // VII Юношеские Чтения им. В.И. Вернадского: Сборник исследовательских работ в области гуманитарных наук. М., 2000. С. 534–544.

и взаимодействии происходит трансляция в первую очередь общего, народного сознания, а не личностного, индивидуального. Идентичность поколений формируется и укрепляется в процессе усвоения конкретной культуры. Превалирование семейного, родового, общедеревенского «мы» над индивидуальным «я» сохраняется, что также позволяет культуре быть более устойчивой. В системе традиционных нормативов в деревне проявление индивидуальности и личностной особенности не одобряется. Осознание и выражение себя в контексте традиционно сложившейся системы отношений поддерживает социальную общность в стабильности. Межпоколенные конфликты в деревнях слабо выражены, так как они регламентируются рамками отношений между старшим, средним и младшим поколениями, которые задаются традицией. В деревнях сохранение традиций является ценностью, а их нарушение влечет социальное осуждение.

Существенным нормативом, регулирующим взаимодействие человека с другими людьми, миром и самим собой остаются религиозные представления и так называемая «народная вера», существующая в социальной общности и привязанная к конкретным региональным особенностям.

В последнее время, благодаря развитию книжной культуры и средств массовой коммуникации, социальная среда в деревнях претерпевает сильное воздействие через усвоение иных способов передачи знаний (обучение, книги) и средства массовой информации, в которых транслируются иные ценности, не свойственные региональной традиции. Средства массовой информации формируют новые установки, расшатывая и трансформируя традиционные. Однако СМИ и книжная культура еще не вытеснили окончательно традиционные принципы трансляции культуры в деревнях. Трансляцией социальных нормативов, регламентирующей жизнь человека, является не только традиционная система воспитания и система санкций, но и ценностно-символическая система, выраженная в фольклоре, обрядах, ритуалах, мировоззрении, отраженные в знаково-образных системах.

Социальные реалии мы условно разделяем на:

- государство (система отношений к власти и представления о государстве);
- этническая среда и межэтнические отношения;

- регион (как социальное пространство);
- система поселений, объединенная общим названием;
- социальные институты (школа, колхоз, национальный парк как организация и т.д.);
- селение;
- «конец» деревни, выделенный общим именем;
- род;
- семья;
- соседство;
- межпоколенные связи;
- взаимосвязи внутри поколения;
- гендерные взаимоотношения.

При этом учитываются степень сохранности (преемственности) или инновационности, а также четкости осознания и проявления тех или иных нормативов, представлений, действий и т.д.; взаимосвязь мировоззренческих представлений с системой социальных отношений.

При исследовании социальных реалий развития и бытия личности в традиционной культуре русских деревень нами фиксируется:

- система противопоставлений и/или объединений в «мы» и «они»;
- общее наименование и его характер;
- интенсивность коммуникации и ее обусловленность;
- выделение личностного отношения, мнения, вообще категории «я»;
- характер внутри- и междеревенских, поколенных, родовых, семейных, гендерных отношений;
- система правил и нормативов во взаимоотношениях («конвенциональные нормы»);
- моральные и нравственные представления и нормативы;
- система прав и обязанностей;
- статусная система;
- хозяйственно-экономические взаимоотношения;
- обрядовая система, общая для всех жителей;
- система семейной обрядности;
- присутствие СМИ в жизни людей, включенность в книжную культуру;
- демографические и миграционные процессы;

- особенности во взаимоотношениях с исследователем.

4. Ценностно-символическая среда (отражение всех реалий бытия в народном сознании через символы, знаки, образы – семиотика, фольклор, топонимика, ономастика, обряды, ритуалы и т.д.).

Любая социальная общность объединена ценностно-символической средой, которая включает ее как в более широкие общности, вплоть до общечеловеческой, так и наполнена субъективными значениями. Ценностно-символическая среда в традиционной культуре является отражением всех реалий бытия в народном сознании через символы, образы и знаки, включенные в сложное семантическое пространство культуры. Ценностно-символическая среда выражается в двух знаковых системах – языковой и неязыковой. По определению В.С. Мухиной: «Знак – любой материальный чувственно воспринимаемый элемент действительности, выступающий в определенном значении и используемый для хранения и передачи некоторой идеальной информации о том, что лежит за пределами этого материального образования. Знак включается в познавательную и творческую деятельность человека, в общение людей»¹.

Немецкий философ Э. Кассирер² считал, что для человеческого духа свойственны символические формы, которые проявляются в знаках, в языке, в отвлеченных понятиях. Человек тем и отличается от животного, что способен мыслить и организовывать свое поведение в пределах «символических форм», а не только в пределах наглядного опыта. Основной символической формой для воплощения смыслов и значений является слово, включенное в единое семантическое пространство языка. А.Р. Лурия в своей работе «Язык и сознание» пишет о слове как основном элементе языка, как носителе определенного значения: «Слово обозначает вещи, слово выделяет признаки, действия, отношения. Слово объединяет объекты в известные системы, иначе говоря, *кодирует наш опыт*»³. По словам отечественного лингвиста А.А. Потебни, слово является средством объективировать мысль, преобразовать впечатление для создания новой мысли: «слово есть средство

¹ Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. М., 1998. С.18.

² Cassirer E. Philosophic des symbolischen Forman. Darmstadt, 1923.

³ Лурия А.Р. Язык и сознание. Ростов н/Д, 1998. С.32.

объединения образа, обобщения, анализа образа»¹. Наиболее образно значение и смысл слова для сознания выразил Л.С. Выготский: «Сознание отображает себя в слове, как солнце в малой капле воды. Слово относится к сознанию, как малый мир к большому, как живая клетка к организму, как атом к космосу. Оно и есть малый мир сознания. Осмысленное слово есть микрокосм человеческого сознания»².

Отталкиваясь от идеи, которую высказал А.А. Потебня: «Язык есть средство понимать самого себя»³, – в нашем исследовании язык, выражая ценностную систему и закрепленный в определенные текстуральные формы (фольклорные тексты), является средством познания народного сознания, в рамках которого происходит формирование личности. В целом все народное творчество является отражением ценностно-символической среды бытия личности в контексте традиционной культуры. А.А. Потебня писал: «Вначале слово и поэзия сосредоточивают в себе всю эстетическую жизнь народа, заключают в себе зародыши остальных искусств в том смысле, что совокупность содержания, доступного только этим последним, первоначально составляет невыраженное и несознанное дополнение к слову. До значительной степени это относится и к музыке»⁴.

Н.И. Толстой, изучая духовную культуру разнообразия и особенностей культурного ландшафта региона Полесья в области традиционного быта, нравов, обычаев и местного языка, отражающих ценностно-символическую среду бытия человека, выявил, что: «Народный язык, говоры, народные обряды, представления и вся народная культура вкупе с элементами включенной в нее материальной культуры представляет собой единое целое и с научной точки зрения, и в представлении носителей этой культуры. (...) Диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культу-

¹ Потебня А.А. Мысль и язык. М., 1999. С. 224.

² Выготский Л.С. Психология развития как феномен культуры. М.; Воронеж, 1996. С. 469.

³ Потебня А.А. Указ. соч. С. 128.

⁴ Там же. С. 174.

рологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок»¹.

Фольклор в действительности не существует в отрыве от естественного уклада жизни традиционной культуры, он включен во все сферы человеческого бытия в контексте традиции на протяжении всей жизни человека и выражает в сложившихся жанровых формах систему мировоззрения и отношения к миру, другим, самому себе. Фольклор, отражая действительность, разделяется на жанры, согласно теории В.Я. Проппа², исторически, то есть жанровое деление сложилось в связи с историческими эпохами, социальной средой и формой мышления. В нашем исследовании интересными являются особенности фольклорного репертуара, трансформация жанров, сохранение или изменения сюжетов, знаково-символическая нагрузка текстов и много другое, что отражает особенности изменяющейся ценностно-символической среды развития и бытия личности в контексте традиционной культуры. В рамки нашего исследования попадают не только устоявшиеся жанры фольклора, выраженные в форме мало изменяющихся текстов, но и новые, еще окончательно не сложившиеся и легко изменяющиеся в содержании текста прозаические жанры, такие как былички, вещие сны и т.п., сюжет которых во многом так или иначе связан с жизнью исполнителя.

Географические (топонимика) и личные (ономастика) имена также являются знаковым отражением представлений, существующих в традиционной культуре, обращенных на природное или социальное пространство. При изучении топонимов можно увидеть, как принимается, описывается, структурируется окружающая человека природная среда, как она входит и отражается в ценностно-символическом мире народного сознания. Микротопонимика показывает актуальность для человека и включенность в хозяйственную деятельность тех или иных пространств, деление пространства, связанное с социальной средой села и региона. Названия отражают систему отношений к миру и образность представлений людей в традиционной культуре. Особенно интересными для понимания социальной среды в противопоставлении «мы–они» являются тексты,

¹ Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 21.

² См.: Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 71.

выражающие самоотношение жителей деревни или отношение их к «соседским» деревням в форме прозвищ, дразнилок и т.п., включенных в кликушки, частушки, песни и т.д. Имена собственные, которые выражены не только в документах, но в фамилиях по роду, прозвищах фамильных и личных, отражают особенности социальной среды. Принцип, по какому дается ребенку имя, показывает характер связи с родом, особенности ожиданий родителей от ребенка и многое другое. Характер изменений имени при изменении отношения к человеку (ласкательные, унижительные и т.п.) отражает особенности взаимоотношений людей и т.д.

Жизнь человека в контексте традиционной культуры неразрывно связана с различными обрядами и ритуалами, которые как в своей целостности, так и своими отдельными актами, атрибутами, действиями несут в себе огромное и сложное ценностно-символическое пространство. При происходящей трансформации значений обрядов и ритуалов из сакральных в игровые совсем не всегда теряется насыщенность в них сложной семантики знаков и образов.

Неязыковая система знаков, которая по классификации В.С. Мухиной¹, делится на знаки-признаки, знаки-копии, автономные знаки, знаки-символы и знаки-эталоны, имеет немаловажное значение в жизни людей в контексте традиционной культуры.

Знаки-признаки в первую очередь отражают сложную взаимосвязь человека и природы, а также связаны с хозяйственной деятельностью и социальными взаимоотношениями: метеорологические признаки, ориентация в пространстве, приметы для той или иной хозяйственной деятельности – охоты, рыболовства, скотоводства, земледелия и т.д., приметы на судьбу и т.д. Велика роль знаков-признаков в системе календарных примет и гаданий.

Знаки-копии выражены в первую очередь в рисунках-оберегах на домах, одежде и утвари, а также в иконографии. Однако стоит отметить, что отношение к иконе в народной вере на Русском Севере в первую очередь выражено не как к образу, а как к предмету. Зачастую изображение уже не видно (из-за плохой сохранности), или ему не придается значение, но сам предмет является значимым для человека. В последнее столетие важное значение для семейной

¹ Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. М., 1998. С. 20–27.

и личной памяти приобретает фотография. Для развития ребенка остаются важными знаки-копии в виде игрушек, копирующих в своем образе людей, предметный мир взрослых и природу.

Автономные знаки как «специфическая форма существования индивидуальных знаков, которая создается отдельным человеком (или группой людей) согласно психологическим законам творческой созидательной деятельности»¹, не столь выражены в традиционной культуре как другие, так как вообще любая форма индивидуализации (особенно личностной) в нормативах традиционной культуры не одобряется.

При этом огромную роль в жизни традиционной культуры имеют знаки-символы, особенно в форме оберегов, космогонических символов, символов плодородия и т.д. В смеховом (карнавальном) мире традиционной культуры важную символическую нагрузку несут смех, брань, маски, одежда, ряд предметов и многое другое, смысл которых зачастую иной или перевернутый, нежели в обычном ходе жизни². Традиционная культура так или иначе вся пронизана символическими значениями, как в текстуальных формах, так и в предметной, природной и социальной средах. Ю.М. Лотман писал: «В символе всегда есть что-то архаическое. Каждая культура нуждается в пласте текстов, выполняющих функции архаики. Сгущение символов здесь обычно особенно заметно. (...) Являясь важным механизмом памяти культуры, символы переносят тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой»³. Для религии и искусства символ выступает как содержательная основа, таким образом, в нашем исследовании должно быть уделено особое внимание проблеме народной религии и народного творчества. А. Белый в своей работе «Символизм как миропонимание» определяет три основополагающие позиции по отношению к пониманию символа: «1) символ всегда отражает действительность; 2) сим-

¹ Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. М., 1998. С. 21.

² См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смеховой мир Древней Руси. Л., 1984.

³ Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 191–199. С. 192.

вол есть образ, видоизмененный переживанием; 3) форма художественного образа неотделима от содержания»¹.

Знаки-эталоны в виде эталонов цвета, формы, размеров, музыкальных звуков, устной речи и т.д. являются обязательными и необходимыми для развития человека и усвоения им культурного пространства в любой социальной и природной среде. В традиционной культуре это зачастую выражается в системе четких представлений об «идеальном» и «правильном», воплощенных в процессе реальной деятельности людей и ее продуктах. В традиционной культуре с помощью системы эталонов формируется своеобразие восприятия мира, образности выражения себя в этом мире в тесной взаимосвязи всех сред бытия человека.

Сложная языковая система и все разнообразие неязыковых систем знаков, отражающих ценностно-символическую среду, которая, в свою очередь, неразрывно связана с природной, предметной и социальной средами целостного мира традиционной культуры, создают неповторимую реальность развития и бытия человека, находящуюся в непрерывной динамике и трансформации.

Ценностно-символические реалии мы условно разделяем на следующие:

- топонимика и ономастика;
- пространство понятий и смыслов, в том числе специфические диалектические понятия;
- фольклорные тексты (по традиционному жанровому делению);
- система верований и суеверий;
- ценностно-символическая компонента календарной обрядности;
- ценностно-символическая компонента семейной обрядности;
- ценностно-символическое отражение в предметности;
- ценностно-символическое отражение природной реалии.

При этом учитываются степень сохранности (преемственности) или инновационности, а также четкости осознания и проявления тех или иных знаков, символов, ценностных представлений и т.д.; региональная специфика всей ценностно-символической сферы; специфика отражения религиозных и мировоззренческих

¹ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 257.

представлений через ценностно-символическую систему; особенности сознания и самосознания жителей, формирующихся или выражающихся в данном ценностно-символическом пространстве.

При исследовании ценностно-символических реалий развития и бытия личности в традиционной культуре русских деревень нами фиксируются:

- топонимика и топонимические легенды;
- ономастика (причины и традиции выбора имени, прозвища, характер их использования);
- наименование животного и растительного мира;
- наименование и отражение в фольклоре значимых природных явлений;
- родины, крестины и вообще пространство детства;
- пространство предсвадебного, свадебного и после свадебного периодов;
- похоронная обрядность и представления о загробном мире;
- представления о здоровье и болезни, народная медицина;
- народные верования и религиозные представления церковного характера;
- картина мира, психологическое пространство;
- время и календарь;
- обрядовые действия;
- система оберегов;
- значимость обиходной предметности;
- фольклорный репертуар и характер его бытования;
- былички, вещие сны, демонологические рассказы;
- специфические региональные традиции.

Соотношение реалий развития и бытия личности

Как мы уже отмечали, представленное разделение реалий пространства условно, поскольку в действительности все взаимосвязано. Одно и то же явление, предмет, понятие могут определяться в каждом из выделенных пространств. Однако попробуем схематично соотнести данные разделенные реалии по отношению друг к другу, в их взаимосвязи (см. схему). Представленная схема соотношения реалий бытия и развития личности отталкивается от идеи, предложенной Н.Г. Алексеевым.

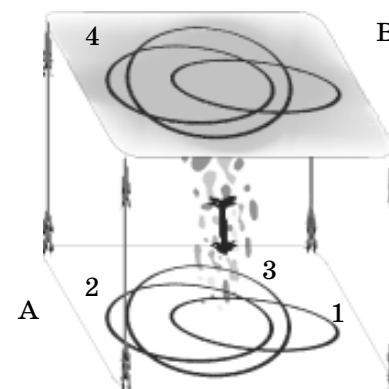


Схема соотношения реалий бытия и развития личности

- А – реальная плоскость
- В – идеальная плоскость
- 1 – природные реалии
- 2 – рукотворные реалии
- 3 – социальные реалии
- 4 – ценностно-символические реалии

Природные реалии выступают первоосновой. В зависимости от особенностей культуры, уровня цивилизации, региональной специфики они в той или иной мере обуславливают особенности рукотворных реалий. Рукотворные реалии в определенной степени могут выходить за пределы зависимости от природных реалий. Характер зависимости развития и бытия личности от природных и рукотворных реалий определяется спецификой региональной культуры, уровнем ее традиционности, в том числе, насколько сообщество живет натуральным хозяйством и т.п. Если противопоставлять особенности данных реалий по отношению к человеку в сельских и городских условиях, то можно отметить следующее. В сельской местности природные реалии выступают на передний план, а рукотворная среда во многом является для человека посредником, средством взаимодействия с ней. В городе предметная среда отгораживает существование человека от природы, заслоняя или опосредуя ее собой. В любом случае и природные реалии, и пространство предметов по большей части оказываются значимыми для человека толь-

ко через включение их в социальную среду. Специфика отражения природных и рукотворных реалий в системе отношений человека и его самосознания зависит от социокультурного пространства, в котором происходит развитие и бытие личности. При этом не все пространство природных и рукотворных реалий оказывается включенным в социальное пространство. Не все природные реалии могут входить в сферу деятельности или выступать значимыми для социума на конкретный исторический момент времени. Те или иные рукотворные реалии могут выпадать из сферы интересов, переставать быть значимыми для конкретного сообщества или человечества в целом (например – материальная сторона «мертвых культур», покинутые селения, не используемая утварь и т.д.).

Ценностно-символические реалии, в отличие от предыдущих трех сред, являются идеальным планом, то есть находится в иной плоскости. Данные реалии отражают в себе и природную, и рукотворную, и социальную среды. Можно говорить, что именно на основе специфики отражения тех или иных реалий в ценностно-символическом плане явления или предметы оказываются значимыми, так или иначе включаются в сферу интересов и деятельности человека. Название данной идеальной реальности развития и бытия личности не случайно: «ценностное» – по содержанию, а «символическое» – по форме.

Рассмотрение развития и бытия человека во времени

Время и календарь (прошлое – настоящее – будущее; временные циклы; историческое и внеисторическое сознание; календарь, летоисчисление и хронологии).

Соотнося бытие и время, определяя бытие как присутствие, М. Хайдеггер писал: «Из присутствия, присутствования звучит настоящее. Последнее (...) образует с прошлым и будущим характеристику времени. Бытие как присутствие определяется временем. (...)»

Мы именуем время, когда говорим: у всякой вещи свое время. Этим подразумевается: все, что когда-либо *есть*, всякое сущее приходит и уходит в должное ей время и пребывает некоторое время на протяжении отмеренного ей времени. У каждой вещи свое время. (...) Нигде среди вещей бытия мы не найдем. У всякой вещи свое время. А бытие никакая не вещь, оно не во времени. И все

равно бытие как присутствие, как настоящее определено временем, временным.

Что *есть* во времени и таким образом определяется временем, называется временным. (...) Временное значит преходящее, такое, что проходит с течением времени. (...) Оставаться значит: не исчезать, стало быть присутствовать. Тем самым время определяется бытием. (...)

Бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое – бытие – нельзя рассматривать как временное, ни второе – время – как сущее¹.

«Бытийная история определяется уместностью вмещающего бытия, в каковом вмещении как уместность, так и вмещающая местность, давая знать о самих себе, удерживают себя. **Удержание себя по-гречески значит эпохэ.** Отсюда речь об эпохах истории бытия. Эпоха означает здесь не временной отрезок в происходящем, но основную черту уместности, неизменное удержание ею самой себя в пользу внятности вмещаемого, т.е. бытия в аспекте углубления в сущее. Последовательность эпох, вмещаемых бытием, и не случайна, и не может быть вычислена как неизбежная»².

При этом времени нет без человека, без его ощущения человеком. А бытие во времени может пониматься как событие и со-бытие (совместное бытие). Удержание бытия во времени осуществляется через совместное переживание бытия. И каждая культура выработала средства удержания бытия во времени. Основными такими средствами являются календарь, летоисчисления и хронологии.

Каждая культура выработала систему видения (фиксации, ощущения и переживания) бытия во времени. Условно можно выделить три парадигмы образов времени – цикличное (прошлое – настоящее – будущее как замкнутый круг, вечное возвращение); линейное (прошлое – настоящее – будущее как необратимая последовательность временного движения); спиральное (повторяющиеся циклы с развитием из прошлого в будущее). Время может переживаться как бесконечное, а может – как конечное. Отсюда различные космогонические картины мира, описывающие мироздание в их определенности начала и конца или в определенности только начала, но неопределенности конца (бесконечности).

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 392.

² Там же. С. 396.

Объективный мир имеет естественные ритмы и циклы: смена времени года, дня и ночи, новолуния и полнолуния и т.д. Эти ритмы и циклы определяют появление календаря – системы фиксации и отсчета движения и времени. В культурах сложились различные типы календарей в зависимости от ориентации на Луну или Солнце: лунный, солнечный и смешанный. Каждый календарь, имея замкнутый, циклический характер, вбирает в себя реперные точки переживания движения времени – это в первую очередь праздники. При этом культуры различаются по признаку насыщенности и четкости определенности во времени праздников или их спорадическое присутствие в зависимости от внешних изменений. Календарь разделяет время на праздничное и повседневное, также как и пространство для человека разделено на сакральное и профанное.

К. Ясперс, введя понятие «осевого времени», разделил народы на «осевые» и на «не знавшие прорыва». «Осевые народы» – это те народы, которые «последовательно продолжая свою историю, совершили скачок, как бы вторично родились в нем, тем самым заложив основу духовной сущности человека и его подлинной истории»¹. «Народы, не знавшие прорыва» – оставшиеся, по существу, такими же, какими они были раньше в качестве предшествующих осевому времени культур. По сути дела – «осевые народы» – это народы, обретшие историю как линейную систему развития в общей истории человечества. И культурные средства переживания истории – летоисчисление и фиксация истории в ее последовательности событий. А «внеосевые народы» – те, вектор развития которых сохранил идею «вечного возвращения» (по М. Элиаде), которые не обрели своей истории в рамках общей истории человечества. Традиционные культуры в этой терминологии скорее можно назвать «внеосевыми» культурам. И в их рамках сохраняется мифопоэтическое видение и переживание времени.

«Мифопоэтическое мышление не знает времени как однородной продолжительности или как последовательности качественно индифферентных мгновений. (...) Примитивные народы глубоко и тонко чувствуют время. Оно переживается как в периодичности и ритме человеческой жизни, так и в жизни природы. Каждая стадия человеческой жизни (...) – это особое время со своими самобытными качествами. Переход от одной стадии к другой пред-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 76.

ставляет собой критический момент, перелом, во время которого человек участвует, совместно с общиной, в ритуалах, приуроченных к рождению, возмужанию, браку и смерти. (...) Всякое изменение имеет причину, а причина (...) есть воля»¹.

Во многих традиционных культурах сохраняется архаическая «драматическая концепция времени», согласно которой каждый восход солнца, как каждый первый день Нового года, повторяет первый восход солнца в первый день творения. И для сознания человека традиционной культуры каждое повторение сливается с первоначальным событием и практически с ним отождествляется. Эта «драматическая концепция природы, видящая повсюду борьбу между божественными и демоническими, космическими и хаотическими силами», не оставляет человека в роли простого наблюдателя. Он слишком вовлечен в борьбу добрых сил, его благоденствие слишком зависит от них, чтобы он не чувствовал необходимость выступить на их стороне»². И большинство календарных обрядов функционально содействуют удержанию мира в его первозданности, возвращаясь вновь и вновь к первоначалам, рождая мир снова и снова.

Каждая культура выработала средства и формы, содействующие и задающие содержательное наполнение переживанию времени во внутреннем плане – психологического времени личности. «Психологическое время личности – индивидуальное переживание своего физического и духовного изменения в течение времени, представленного прошлым, настоящим и будущим в отрезке объективного времени жизни. Вместе с тем психологическое время включает в себя прошлое, настоящее и будущее этноса, государства и человечества в той мере, в какой человек смешивает в индивидуальном сознании национальную и общечеловеческую культуру. Как культура динамична в своей истории (ее настоящее существует через трансформацию прошлого и через прогнозы будущего), так и психологическое время личности динамично в зависимости от значимых для нее обстоятельств: настоящее может изменять интерпретации прошлого и будущего, трансформируя прежние их образы. Обращаясь к историческим личностям или простым людям прошло-

¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. Т. Толстой. СПб., 2001. С. 35.

² Там же. С. 37.

го, обращаясь к героям и антигероям утопий и фантазий будущего, человек соотносит себя с их образами и тем самым поддерживает духовную и эмоциональную связь с прошлым и будущим»¹.

При этом значимо понимать, что в традиционных культурах психологическое время менее индивидуализировано, а в большей степени ориентировано на этнокультурные модели времени. Переживание времени фактически внеисторично. Все, что было вне пределов личного опыта – давно. Все, что вне пределов личного восприятия во времени – равномерно давно (в единой плоскости прошлого), порой совершенно без разнесения по хронологии. И это взаимосвязано во многом с тем, насколько календарь и календарная обрядность ориентированы на повторение и сопровождение замкнутых циклов или отслеживание хронологических событий, датировок событий в общем движении времени.

С.Л. Рубинштейн, говоря о становлении бытия во времени и пространстве, отмечал, что «время жизни субъекта, его поведения, переживания, конечно, «субъективно», но только в смысле связи с формой жизни субъекта, которая представляет объективный процесс, но не субъективно в смысле одной только кажимости.

Понятие времени смыкается в истории философии с категориями становления в двух его аспектах:

1 – как исчезновение, бренность, неустойчивость, ненадежность, разрушение – «все преходяще»,

2 – как непрерывное обновление, нарощение нового, развитие, прогресс, совершенствование, открытие пути для нового, становящегося.

Отсюда ведут свое начало два понимания явлений и два отношения к жизни:

1 – перенесение центра тяжести в трансцендентный, потусторонний мир («загробный» – христианство, внечувственный – Платон, теория моментального существования вещи в буддизме);

2 – перенесение центра тяжести в поскосторонний мир как сферу чувственности (гедонизм, утилитаризм)².

Каждая культура по-своему разделяет время на событийное, повседневное, обыденное и вечное. Человек и общество по-разно-

¹ Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. М., 1998. С. 69–70.

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003. С. 282–427. С. 324.

му переживают объективно одинаковые, но субъективно и культурно различаемые отрезки времени. Культурные образы времени и их психологическое переживание взаимосвязаны и взаимобусловлены.

В связи с этим особо значимыми вопросами в наших исследованиях становятся: изучение календарной обрядности; памяти об исторических событиях и средства фиксации исторической памяти; образов времени и характера его переживания; ритмов и циклов, организующих жизнь и мировоззрение людей в контексте конкретики традиционной культуры; проживания и переживания прошлого, настоящего и будущего.

Жизненный путь (жизнь человека от рождения до смерти; возрастной символизм; судьба и случай; биография как жизненный путь в социокультурном пространстве; автобиография как рефлексия на собственный жизненный путь).

Человек в субъективном плане выстраивает и рефлексировывает свой жизненный путь во времени – в прошлом, настоящем, будущем. Жизненный путь – путь человека во времени и пространстве от рождения до смерти (а точнее, от момента, откуда и как приходит человек в этот мир и куда он уходит и что после этого...). И как он это выстраивает, через какие образы и по каким алгоритмам – имеет этнокультурные детерминанты. Сам жизненный путь имеет внутреннее членение, специфичное в каждой культуре. Возрастной символизм, периодизация жизненного пути, обряды перехода, нормативные кризисы развития, время жизни, жизненные циклы, активность человека в выстраивании собственного пути во времени – все это имеет свою специфику в каждой культуре.

Жизненный путь человека в мире как социокультурная реальность может выстраиваться по разным культурным моделям: циклическим и линейным; конечным и бесконечным. Этнические культуры детерминируют этапы и кризисы жизненного пути, задавая определенные системы переходов и инициаций, определяющие и структурирующие движение человека по жизненному пути. Движение по жизненному пути неразрывно связано с пониманием и содержательным наполнением понятия возраста (возрастным символизмом). При этом каждая культура вырабатывает свой возрастной символизм, который, согласно И.С. Кону, включает следующие взаимосвязанные элементы: 1) нормативные критерии возраста; 2) аскриптивные возрастные свойства

или возрастные стереотипы; 3) символизацию возрастных процессов; 4) возрастные обряды; 5) возрастную субкультуру¹. Культура задает возрастные понятия и категории в представлениях о человеке в мире. При этом различным критериям возраста (биологические, календарные, социокультурные, психологические) по-разному уделяется внимание в каждой конкретной культуре. Каждому возрасту предписываются нормы, свойства и характеристики, различные в истории культур и этносов, которым человек, принадлежащий определенной культуре, старается следовать². Понятие «возраст» неразрывно связано с понятием «поколение». Каждая культура имеет свою возрастную стратификацию и алгоритмы смены поколений³. Культурными средствами движения человека по жизненному пути, по возрастному развитию, по переходам от поколения к поколению выступают возрастные обряды. Они сопровождают жизненный путь человека и межпоколенных взаимодействий.

Жизненный путь человека в каждой культуре имеет свою культурно-детерминированную структуру. В культуре складываются и поддерживаются представления о начале личности. При этом можно видеть, что представления о сотворении мира и рождении человека зачастую имеют значимые аналогии. Культура задает образы, откуда приходит человек, что выражается в мифологических представлениях и обрядовых действиях. Эти образы задают общее видение, что такое душа. При этом в разных культурах и эпохах представления о душе весьма различны. Эти знания во многом определяют в целом видение, что есть человек в мире.

Детство во многих культурах рассматривается как начало жизненного пути личности. Но при этом ребенок и детство имеют различное содержательное наполнение, несут различные концепты в системе отношений разных времен и культур. Это выражается и в специфике атрибутики детства (пространстве, предметах, символах, текстах); и в том, какая существует культура взрослых для детей (образца и средства целенаправленного развития личности ребенка); и в том, насколько выражена детская субкультура (в ка-

¹ Кон И.С. Ребенок и общество. М., 2003. С. 103–104.

² См.: Бочаров В.В. Антропология возраста. СПб., 2001.

³ См.: Толстых А.В. Опыт конкретно-исторической психологии личности. СПб., 2000.

кой мере она самостоятельна или обусловлена культурой взрослых); и какие существуют обряды детства (культурные средства развития личности в конкретике социокультурных условий) и т.д.¹

Говоря об отрочестве, юности и молодости, следует отметить, что во многих культурах эти периоды рассматриваются как «переходные» периоды жизненного пути личности. При этом отрочество, юношество, молодость имеют выраженные исторические и социокультурные вариации возрастных границ. Различны культурные и психологические смыслы «переходного» возраста в разных обществах. Возрастные переходы в любом случае сопровождаются особыми обрядовыми действиями (инициациями), которые задают смыслы, откуда, куда совершается переход. Кроме того, культуры весьма различны по наличию в них отдельных обрядовых систем собственно подростковых и молодежных субкультур.

Смыслы взрослости во многих культурах определяют феноменологию жизненного пути личности. При этом в каждой конкретной культуре свои критерии взрослости, выраженные в различных социокультурных нормативах. В любом обществе складываются свои социокультурные стратификации взрослых, имеющие исторические и культурные вариации. Переход во взрослость во многих культурах связана с понятиями брака и семьи. Взрослость, как впрочем и другие этапы жизненного пути, всегда имеет гендерные смыслы и различия: разделяются мужское и женское пространство, наделяющиеся различными культурными и психологическими смыслами. Взрослость во многом связана с социальным статусом, который порой и определяет смыслы и полноту жизни. При этом любое общество вырабатывает маргинальность как особый по видам, формам и функциям социокультурный и психологический феномен взрослой жизни. Взрослость различает обыденность, событийность и экстремальность как различные формы проживания и переживания жизненного пути. При этом любая культура вырабатывает обряды (в первую очередь это обряды повседневности), организующие и наделяющие смыслом взрослую жизнь.

Старость в разных культурах понимается по-разному: либо как закат, либо как кульминация жизненного пути. Представ-

¹ См.: Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999; Мид М. Культура и мир детства. М., 1988; Кон И.С. Ребенок и общество. М., 2003.

ления о старости в жизненном пути человека имеют исторические и культурные вариации. Наиболее существенные «сгустки» образа старости, выделяемые в традиционных культурах: признанная старость, жертвенная и почтенная. Облик старости может выстраиваться по трем социокультурным векторам по отношению к ней: геронтофилия, геронтократия, геронтофобия¹. Отношение к старости выражается как в повседневной жизни, так и в обрядовых практиках. Старость может рассматриваться как период рефлексии на пройденный жизненный путь, но чаще ее смысл понимается для младших поколений. В каждой культуре есть своя специфика переживания повседневности и событийности в старости. Социальный статус и психологические смыслы старости во многом задаются и проявляются в обрядовых системах и действиях.

Смерть в образе жизненного пути может пониматься как окончание, но чаще как продолжение. Представления о смерти по сути дела выступают как осмысление жизни. Существенны культурные различия в образах смерти в общем образе мира. В различных культурах варьируется отношение к смерти как естественному финалу жизненного пути (желаемое, неизбежное, избегаемое и т.д.), а также к смерти как насильственному прерыванию жизненного пути (убийству и самоубийству) от полного запрета до допущения. Ключевой вопрос для всех культур – что после смерти: окончание или продолжение жизненного пути? Ответ на этот вопрос выражается в похоронных и поминальных обрядах. При этом данные обряды имеют свои, различные, но взаимосвязанные смыслы как для умерших, так и для живых. Обряды поминовения во многом удерживают связь с предками и задают осмысление своего жизненного пути в мире.

Человечество выработало еще одно значимое понятие, связанное с переживанием жизненного пути человека во времени – концепт судьбы. Он присутствует во всех мифологических, религиозных и философских системах. Он растворен в обыденном сознании как глубинное, базисное понятие. Концепт судьбы связан с поиском человека определенности и предопределенности своего жизненного пути во времени. Судьба – понятие, упорядочивающее движение челове-

¹ См.: Сахарова Т.Н. Особенности эмоционально-нравственной сферы личности на поздних этапах онтогенеза: Автореф. дис. ... к.психол.н. М., 2004.

ка во времени. Судьба «связывает действия и ход жизни людей неразрывной цепью причин, берущих начало от неизменного провидения и также с необходимостью являющихся неизменными»¹.

Судьба человека – это своеобразный приговор в модели мира. «Человек появляется на свет, а судьба, участь – часть, доля ему уже назначена. Рождение – ее первое проявление начало осуществления некоего плана»². По модели мира этот план представлен как заранее предопределенный жизненный цикл: рождение – взросление – брак – потомство – смерть. Это универсальный план, по которому протекает жизнь каждого (любого) человека. Судьба – план общий для всех, обязательный путь для каждого человека, но для каждого проходящий по-своему. И жизненный цикл для человека раскрывается по двум полярностям: определенность – неопределенность.

Судьба – одна из фундаментальных категорий, дающих понимание человеку движения жизни во времени. Но столь же значимой категорией, дающей осмысление жизненного пути человека во времени выступает – смерть. Судьба и смерть – взаимосвязанные категории. «В реальной плоскости человеческого бытия они могут сливаться до отождествления, а могут и расходиться, образуя в жизни сознания противоположные полюса. Их позиции по отношению друг к другу, как и та роль, которую они играют в процессе распространения субъекта в собственном духовном пространстве, зависят в конечном счете от уровня усилий, прилагаемых людьми, для выхода за границы актуального наличного бытия. Поскольку такой выход определенно связан с личностным самостроительством, постольку судьба и смерть служат мерами личности в человеке»³.

Жизненный путь человека отражается в текстуальном плане в виде биографий и автобиографий. Это могут быть как устные истории, так и письменные тексты. В любом случае, через эти тексты можно видеть смысловое понимание человеком своего жизненного пути в мире. В различные исторические периоды и в раз-

¹ Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 267.

² Цивьян Т.В. Человек и его судьба – приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 122–129. С. 122.

³ Стрелков В.И. Смерть и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 34–37. С. 34.

ных культурных контекстах складываются и развиваются различные нормы и правила создания и трансляции биографических и автобиографических текстов¹. Однако следует отметить, что постепенное развитие рефлексивности в сознании носителей современной традиционной культуры придает все большее и большее значение данным текстам в исследованиях личности в контексте культурных традиций.

Все это задает необходимость в исследованиях личности в контексте традиционной культуры рассматривать жизнь человека в целостности от рождения до смерти; выявлять особенности возрастного символизма и поколенческой стратификации; выявлять концепты судьбы; изучать биографии и автобиографии как рефлексия на жизненный путь.

История (*история жизни человека – дома – семьи – деревни – края – этноса – страны – человечества*).

Реалии жизни человека всегда имеют историчность. Любое психологическое или культурное явление имеет исторические корни и постоянно претерпевает те или иные исторические изменения. Жизнь человека протекает в контексте истории. Однако, как мы уже говорили, переживание истории может быть совершенно различным и имеет культурные детерминации. Личность является исторически конституированной реальностью; возрастная стратификация и межпоколенные различия несут историческую нагрузку; образ мира – исторически изменчивая реальность и т.д.

Исторические события задают смысловое переживание времени. Но и повседневность жизни, ежедневное бытовое поведения, сфера будничных событий, повседневность как частная жизнь выступают микроисторией в контексте общих исторических событий.

Для понимания, что и как претерпевает изменения, нам необходим исторический ракурс рассмотрения всех изучаемых сред. Наиболее органичным алгоритмом исследования в этом отношении является изучение истории жизни человека в связи с историей всех сред и условий его существования, начиная от непосред-

¹ См.: Безрогов В.Г., Кошелева О.Е., Мещеркина Е.Ю., Нуркова В.В. Педагогическая антропология: Феномен детства в воспоминаниях. М., 2001; Хеннингсен Ю. Автобиография и педагогика / Пер. с нем. В.А. Волкова; Под общ. ред. В.Г. Безрогова. М., 2000; Нуркова В.В. Свершенное продолжается: Психология автобиографической памяти личности. М., 2000 и др.

ственно его окружающих (дом, семья, деревня), заканчивая общеисторическими процессами, происходившими в крае, стране, мире.

При построении программы исследования важными выступают не только ракурсы прошлое и настоящее, но и будущее. Особенности описаний того, как было, как есть и что будет, ярко характеризуют людей, особенно если в отношении «как было» и «как есть» в настоящий момент существует возможность объективного сопоставления с субъективными представлениями. Также остается интересным выявление представлений в личном и народном сознании в русской традиционной культуре изучаемого региона об истории, личном времени, возрасте, смене эпох и других понятиях, связанных с категорией времени.

Традиция (*трансляция, изменение и трансформация культурных ценностей и форм в условиях межпоколенной преемственности*).

Традиция понимается нами как динамический, саморазвивающийся культурный процесс, организующий взаимодействие человека с миром, с другими, с самим собой, выраженный в форме народной рефлексии, отражаемой в индивидуальном сознании. Благодаря культурной традиции происходит трансляция культурных ценностей, форм и условий, в которых проистекает развитие и бытие личности. Одним из вопросов нашего исследования является то, как происходят взаимовлияющие изменения условий существования личности (природной, предметной, социальной, ценностно-символической) и трансформация культурной традиции.

Традиция – это способ накопления и передачи важного общественного значимого опыта от поколения к поколению (С.К. Бондырева, Д.В. Колесов)¹. Непрерывность и неразрывность – существенные характеристики традиции. Традиция жива, пока ее содержание передается и повторяется от одного поколения следующему. Традиция выступает средством и формой преемственности между поколениями. «Традиция – это преемственность/связь во времени, несущая в себе некое значимое для множества индивидов содержа-

¹ Колесов Д.В., Бондырева С.К. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества. М., 2004.

ние»¹. По сути дела преемственность – это способ преодоления человеком и общностью людей течения времени. При этом следует отметить, что при изменении условий жизни изменяются и традиции. «Характер традиций определяется характером жизнедеятельности людей, а последний вытекает как из характера базисных и вторичных потребностей, так и из условий их удовлетворения. Поэтому традиция – общечеловеческое явление, а совокупность конкретных традиций определяет самобытность данного сообщества»².

И.С. Кон, изучая межпоколенную культурную трансмиссию как сложный социальный процесс, выделил ряд относительно самостоятельных аспектов³:

1) субъективный – от кого и кому передается культура (какие поколения и как участвуют в трансляции культуры);

2) объективный – что именно, какие знания, навыки, ценности, социальные установки передаются, какие свойства социальная общность старается привить детям и т.п.;

3) процессуальный – какими путями и способами осуществляется трансмиссия;

4) институциональный – посредством каких специализированных социальных институтов она осуществляется.

По отношению к этим ракурсам в программе нашего исследования можно сделать следующие замечания. В исследовании принимают участие три поколения, однако следует отметить, что демографическая ситуация в большинстве регионов с сохраненной русской традиционной культурой в последние десятилетия такова, что младшее и среднее поколение покидают регион (во всяком случае малые деревни), остающемуся же старшему поколению уже не всегда есть кому транслировать культуру. Иная, правда, ситуация в ряде регионов, таких, например, как Горный Алтай, Бурятия и др., где многодетность хотя и уменьшилась, но в определенной степени сохраняется. В любом случае особое внимание в наших исследованиях уделяется именно тем семьям, где присутствуют все три поколения. Важным вопросом остается – какие поколения и как принимали и продолжают принимать участие в системе трансляции культурной традиции, ка-

¹ Колесов Д.В., Бондырева С.К. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества. М., 2004. С. 13.

² Там же. С. 19–20.

³ Кон И.С. Социологическая психология. М.; Воронеж, 1999. С. 422.

кие изменения в этом ракурсе происходят. В отношении второго и третьего, объективного и процессуального аспектов – они являются основными вопросами программы исследования. Основными же социальными институтами трансляции культурной традиции нами рассматриваются семья и род, соседство и микросоциум, а также необходимо в настоящее время учитывать роль сельской школы и учителей на селе. Однако только социальными институтами как посредниками трансляции культуры в исследовании нельзя ограничиться, поскольку книжная культура, СМИ, различные социально-экономические и административно-организационные моменты также входят в систему влияния на изучаемые процессы.

Таким образом, исследование проводится в работе с тремя поколениями жителей деревень (старшим, средним, младшим), дополняемые включенным наблюдением, результаты которых соотносятся с литературными данными и материалами архивов и экспедиций XIX–XX веков в изучаемом регионе.

Особенностью психологического исследования личности в традиционной культуре в данной программе является то, что в центре изучения стоит субъективная реальность человека в неразрывной связи с системой культурной реальности традиции. Таким образом, основными ракурсами для фиксации исследовательского материала становятся:

1) **фиксация и изучение внешних условий**, что необходимо для понимания особенностей детерминации формирования и развития психического мира человека;

2) **фиксация понимания и отношения** к действительности; особенности **отражения** объективных реалий в субъективном образе мира, который сформирован в условиях целостного ценностно-символического традиционного мировоззрения во взаимосвязи с социальной, рукотворной и природной средами развития и бытия личности.

Изучается образ мира и образ себя в мире, проявляющиеся в текстах и действиях у представителей разных поколений, полов, социальных статусов.

1.1.3. Проблемы, возникающие при проведении исследования развития и бытия личности в традиционной культуре

Прежде чем перейти к описанию особенностей, принципов и методов сбора первичного исследовательского материала, необходимо отметить основные проблемы, с которыми сталкивается исследователь, изучая личность в контексте традиционной культуры. Проблемы, выделяемые нами, являются общими для исследований личности в контексте культуры, так как они вытекают из истории формирования данного направления исследования, особенностей принципов и методов сбора информации. Отметим, что нижеизложенные проблемы учитываются как в ходе подготовки и проведения исследования, так и в обобщении собранных материалов.

1. Проблема сопоставимости с материалами других исследований

Исследования традиционной культуры начинались в русле фольклористики, этнографии, истории, архитектуры и искусствознания. Проблема человека, его личности в исследованиях традиционной культуры стала затрагиваться сравнительно недавно. Например, в изучаемом нами регионе Русского Севера (Кенозерье и Каргополье Архангельской области) исследовательские экспедиции начали проводиться с первой половины XIX века и с определенной периодичностью продолжают до настоящего момента¹. Такая продолжительность систематического исследо-

¹ См.: *Дашков В.* Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842; *Гильфердинг А.Ф.* Онежские былины. Т I–III. СПб., 1883; *Докучаев-Басков К.А.* Беличий промысел в Каргополе и окрестных селениях // Труды комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. СПб., 1880. Вып. 4; *Докучаев-Басков Ф.К.* Записки рыбака: Из этнографических наблюдений в Каргопольском уезде // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1912. №12. С.1023–1039; №23. С.1078–1093; *Астахова А.М.* Былинная традиция на современном Севере // Сб. статей в честь А.С. Орлова. М., 1934; *Дмитриева С.И.* Географическое распространение русских былин. М., 1942. Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003 и др.

вания региона, по идее, должна была бы облегчить наш анализ психологических особенностей личности в условиях традиционной преемственности, но это затрудняется тем, что изначально экспедиции были тематически узко специализированы. Различия между экспедициями были не столько в методах сбора информации, сколько в том, что фиксировалось, на что обращалось внимание. Данная проблема относится в той же или даже большей мере и к другим регионам, поскольку связана с общими тенденциями в развитии научных исследований в области традиционной культуры.

Изначально экспедиции проводились для фиксации только какой-нибудь одной темы, для изучения узкого вопроса, сбора конкретно-тематического материала. Лишь начиная с 1950-х годов тематический фиксируемый в экспедициях репертуар стал более разнообразным, хотя собиратели в основном еще придерживались узкожанрового подхода в сборе информации. В отчетах по экспедициям представлены материалы либо по топонимии, либо по говорам, либо по тематическому разнообразию фольклора и т.д. В ряде экспедиций начала осуществляться методика «сплошной» записи (по примеру собирания фольклора братьями Б.М. и Ю.М. Соколовыми в Кириллово-Белозерском крае)¹. В результате чего начинали фиксироваться тексты самого разного характера, социологическая ценность которых начинала осознаваться исследователями². Однако направленность сознания собирателей была на определенные жанры фольклора, что определяло характер записанных текстов, а проблема личности в контексте традиционной культуры практически не затрагивалась. В наиболее полных и разносторонних отчетах описывается только состояние материальной и духовной культуры региона на основе данных, полученных от исполнителей, подкрепленных архивными материалами и обобщениями предыдущих исследований.

¹ См.: *Бахтина В.А.* Фольклористическая школа братьев Соколовых (Достоинства и превратности научного знания). М., 2000.

² См.: *Аникин В.П.* Фольклорные экспедиции Московского университета в послевоенные годы // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной. М., 1995. С. 3–6. С. 5.

Другим пластом исследований региона является краеведческая литература, которая, правда, дает возможность получить представления либо о внешнем, видимом состоянии культуры и быта селений, либо является также узко тематической, либо отражает особенности восприятия самого автора, его впечатления, переживания и мысли по поводу увиденного им во время путешествия, что отражает скорее особенности личности собирателя, а не жителей деревень.

Глубокое и детальное сопоставление изучаемых вопросов может производиться только фрагментарно (по четко выбранной узкой теме без соотношения с целостной картиной). В исследованиях возможно лишь частичное использование материалов предшествующих экспедиций по ряду тем, затрагивающих изменения, произошедшие в условиях жизни и быта, а также в устной народной культуре сельских жителей деревень выбранного региона. При этом важно учитывать, что на протяжении всей истории исследования традиционной культуры принципы сбора и тематическая выборка сильно менялись и не устоялись до настоящего времени.

Наиболее целостными выступают исследования традиционных культур малочисленных народов, в рамках которых русские ученые пытались описать максимально полно быт и нравы изучаемого этноса. Однако в них основное внимание уделялось этнографическим элементам, изучался фольклор, но в малой степени затрагивалось в целом мировоззрение и особенности этнического самосознания. Впрочем, вопросам верований¹ и космологическим представлениям² уделялось значительное внимание у нехристианских народов. Правда, до советской власти – с точки зрения, как их обратить в православие; а в советский пери-

¹ См.: Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980; Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984; Анохин А.В. Материалы по шаманизму у алтайцев // Сб. МАЭ. 1924. Т. 4. Вып. 2. С. 1–148; Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. М., 1984; Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л., 1984; Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Ниж. Амура). М., 1991.

² Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Сибири. Л., 1956.

од – с точки зрения анахронизмов, требующих изживания. В ряде работ рассматривались обряды, сопровождающие развитие личности человека и его жизненный путь¹. Обсуждались вопросы представлений о душе². Основная часть наиболее полных по охвату обсуждаемых вопросов относится к XIX – началу XX века³. В дальнейшем исследователи в основном искали сохраненные архаические элементы культуры и уделяли внимание именно им, обсуждая результаты исследователей-основоположников. Внимание именно к тому, в каком состоянии находится современная традиционная культура и в чем особенности мировоззрения именно современных жителей, было незначительно. Только в последнее время появляются фундаментальные работы, пытающиеся показать традиционные культуры этносов в их полноценности и многоплановости⁴.

Порой постоянное на протяжении более ста лет внимание к одной проблеме, отслеживание культурно-исторической динамики, изменений того или иного элемента быта или жанра фольклора позволяют наглядно увидеть исторические трансформации традиционной культуры.

¹ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; Виноградов Г.С. Страна детей: Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1999; Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988; Родины, дети, повитухи в традиционной народной культуре / Сост. Е.А. Белоусова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001; Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004 и др.

² См.: Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. С. 253–270.

³ См.: Анисимов А.Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936; Бирцев А.Е. Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 1–3; Богораз-Тан В.Г. Чукчи / Авториз. пер. с англ. Л., 1934, 1939. Т. 1, 2; Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893; Дергачев Н. Русская Лапландия, статистический, географический, этнографический очерки. Архангельск, 1877; Харузин Н. Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта. М., 1890 и др.

⁴ См.: Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999; Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991; Дьяконова В.Л. Алтайцы. Горно-Алтайск, 2001; Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. М., 1993.

2. Проблема соотношения фрагмента с целостной картиной

Принципиально то, что отдельное явление (жанр, действие, обряд и т.п.) не существует в реальности вне целостной традиции. Жанровые и иные условные выделения отдельных явлений из целостной культурной традиции зачастую просто необходимы для исследования, но чреваты потерей понимания целостности мира традиционной культуры и дают только частичную информацию о тех или иных явлениях. Представление о возможности применения голографического принципа в рассмотрении какой-либо части или элемента культуры как отражении целостной картины мира данной культуры нами считается не всегда правомерным. Безусловно, те или иные конкретные, частичные факты и сюжеты могут ярко иллюстрировать особенности изучаемой культуры как контекста развития и бытия личности, но все равно не дают целостного представления о ней. Хотя те или иные элементы культуры в науке традиционно изучаются именно как отражение реальной действительности, в частности, фольклор – как отражение действительности в народном сознании. В.Я. Пропп отмечал, что может быть три аспекта отношения искусства (в частности, фольклора) к действительности¹:

- 1) всякое искусство порождено действительностью;
- 2) искусство отражает действительность, и это отражение совершается вне воли и вне сознания создателя произведений;
- 3) создатель может активно стремиться изобразить действительность, и изображение действительности составляет осознанную или неосознанную цель художника.

В фольклоре, как отмечает после такого разделения искусства и действительности В.Я. Пропп, единства нет и быть не может, а между этими аспектами существует тесная взаимосвязь. Однако ученый настаивает на жанровом разделении как на исторически сложившейся системе – «создание известной эпохи, среды, формы мышления»².

¹ Пропп В.Я. Фольклор и действительность // Пропп В.Я. Собрание трудов: Поэтика фольклора. М., 1998. С. 69–92. С. 70.

² Там же. С. 72.

Рассмотрение только духовной культуры в отрыве от условий и особенностей быта как среды развития и бытия личности зачастую искажает или не раскрывает важных нюансов определенных процессов и явлений. Ю.М. Лотман, в целом выстраивая свою концепцию изучения культуры именно на попытке рассмотрения всех ее элементов для понимания поступков и мотивов как реальных, так и литературных героев в контексте времени и культуры, писал: «Чтобы понимать смысл поведения живых людей и литературных героев прошлого, необходимо знать их культуру: их простую, обычную жизнь, их привычки, представления о мире и т.д. и т.п.»¹.

Также, например, невозможно рассматривать систему мировоззрения носителей традиционной культуры в области «народной веры», не учитывая как церковного православия, так архаических элементов, имеющих корни в язычестве, которые тесно переплелись в сознании сельских жителей и, имея выражение как в предметной и природной сферах, так и в системе представлений о мире, являются целостным явлением, неразделяемым в сознании носителей на «церковное» и «языческое». Данное разделение происходит уже исключительно только в научных работах о «народной вере» или «народном православии». А.А. Панченко по этому поводу отмечает, что «Априорное определение внешних границ и внутренней структуры народного христианства чревато многими опасностями: нередко исследователь попросту навязывает изучаемой традиции некоторые собственные представления. Поэтому рассмотрение памятников народной религиозности с точки зрения традиционного исторического богословия представляется несколько механистическим и не всегда адекватным исследуемому явлению»².

В построении исследования трудно избежать в той или иной форме жанрового, обрядового и иного разделения целостного контекста бытия личности в традиционной культуре, целостности данной традиции в ее трансляции и трансформации. В конечном счете этого и невозможно избежать как при ходе исследования,

¹ Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 1994. С. 9.

² Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 24.

так и при изложении и анализе результатов исследования. В данном случае необходимо, опять же на всех этапах исследования, рассматривая элементы культуры, учитывать ее целостность как условия бытия личности.

3. Проблема идентификации для понимания

Каждая культура живет сообразно своей логике. Описание исследователем иной культуры, исходя из своей логики, может дать только фактологический материал, но не понимание закономерностей, может и исказить этот материал. Необходимо особое погружение, «включение» в образ жизни, а впоследствии, и образ мысли носителей культуры. Собиратель должен пытаться идентифицировать себя с изучаемым этносом, культурной традицией, вжиться в нее.

В исследованиях личности в ином культурном контексте самому исследователю приходится проделывать над собой большую работу, сознательно погружаясь в особенности иного для него мира, в контекст иных традиций, пытаясь освоить эту иную логику культуры и научиться существовать в ней. С.В. Лурье описывает это так: «В процессе работы исследователь начинает угадывать реакцию представителей данного этноса на ту или иную ситуацию, учится сам воспроизводить логику рассуждения представителей данного этноса, короче, видит мир их глазами. Он строит в своем сознании модель мира, которая приблизительно соответствует той, которую имеют члены изучаемого этноса»¹.

Идею антрополога Э. Холл, что «нет другого пути познания культуры, кроме как изучить ее, как учат язык»², С.В. Лурье развивает, говоря о том, что «критерием понимания культуры является способность к распознаванию событий в любом их внешнем проявлении. Так, человек понимает речь на своем языке, даже если у говорящего нет зубов»³.

Основоположник функционализма Б. Малиновский отмечал: «Исследователь, занятый полевой работой, должен научиться ду-

¹ Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. С. 429–430.

² Hall E. The silent language. Greenwich, 1970. P. 31.

³ Лурье С.В. Указ. соч. С. 430.

мать, видеть, чувствовать, а иногда и вести себя как представитель данной культуры. Это не означает, что мы просто должны понять мир другого человека посредством общения. Посредством этнографического диалога мы должны создать мир, общий с ним. Чтобы воспринимать эту форму человеческого понимания, необходим период вживания в среду данного народа. Этот опыт является как бы инициацией этнографа»¹.

Таким образом, как пишут уже наши отечественные исследователи П.В. Романов и Е.Р. Ярская-Смирнова: «Цель этнографа – не только знать, но и чувствовать, ощущать этнографическую «истину» и потому становиться как можно более причастным и вовлеченным – в моральном, эстетическом, эмоциональном и интеллектуальном смысле»².

Один из способов такого «вхождения», или «включения», в образ жизни и мысли представителей иной культуры для наименьшего искажения в понимании их – это эмпатия. Как определяет С.В. Лурье: «Метод эмпатии, сочувствия, проникновения во внутреннюю логику других людей, улавливание значений, которые они вкладывали в слова, и смыслов, которыми они оперируют»³. По словам К. Роджерса, «эмпатическое понимание заключается в проникновении в чужой мир, умение релевантно войти в феноменологическое поле другого человека, внутрь его личного мира значений...»⁴

Однако получаемые знания через эмпатию трудно как-либо формализовать и зафиксировать. По мнению С.В. Лурье: «Опыт, приобретенный с помощью эмпатии, практически никогда не становится предметом фиксации и специального научного исследования» по двум причинам: во-первых, «по причинам этического характера», а во-вторых, «почти невозможно передать свое понимание содержания культуры тому, кто не пережил того же опыта. Однако этот опыт помогает понимать тот материал, кото-

¹ Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. N.-Y., 1922. P. 23.

² Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Этнографическое воображение в социологическом исследовании // Этнографическое обозрение. 2000. №2. С. 18–27. С. 23.

³ Лурье С.В. Указ. соч. С. 429.

⁴ Роджерс К. К науке о личности // История зарубежной психологии. М., 1986. С. 209.

рый является непосредственным объектом исследования (...), и придает уверенность при их интерпретации»¹. Именно поэтому нами считается принципиальным то, что описание особенностей личности в условиях конкретной культуры возможно делать только имея опыт включенной работы в данной культуре с ее носителями. Соучастие в деятельности, включение в повседневный уклад жизни, присутствие при обрядовых действиях – необходимы для более глубокого и целостного понимания другого человека в контексте традиционной культуры, носителем которой он является.

4. Проблемы, связанные с личностью собирателя

Проблемы, связанные с определенными сложностями для фиксации и интерпретации материала о личности в контексте культуры и о самой культуре, в последнее время стали отмечаться многими исследователями как этнографами и антропологами, так и психологами и социологами (И.А. Бутенко, С.В. Лурье, Я.В. Чеснов, В.А. Ядов, W.H. Краке и др.).

В.А. Ядов² выделил следующие особенности влияния, пользуясь социологическими терминами, «интервьюера» в процессе работы с «респондентом» (в нашем случае «собираателя» с «исполнителем»):

- эффект стереотипного восприятия интервьюером респондента (впрочем, этот процесс существует и обратно – стереотипное восприятие респондентом интервьюера, но об этом ниже);
- особенности согласования темпа и характера речи интервьюера и респондента;
- влияние внешнего облика, манеры поведения интервьюера на восприятие и отношение к себе со стороны респондента.

Добавим к этому еще:

- личностные, возрастные и половые особенности собирателя, которые влияют на процесс установление контакта и ведение работы с исполнителем (ряд вопросов могут быть открыты исполнителем только человеку своего же пола, своего, или наоборот, младшего возраста, коммуникативный опыт и особенности общения

¹ Лурье С.В. Указ. соч. С. 431–432.

² Ядов В.А. Стратегия социологического исследования: Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1999. С. 281–282.

собираателя – все это и многое другое, безусловно, влияют на сбор материала);

- особенности восприятия собирателем исследуемой культурной действительности под влиянием собственного опыта. Раскрывая этот момент, уместно процитировать антрополога У. Краке: «Изучаем ли мы статистические данные, или материальную культуру, или любую другую объективную информацию – неизбежно впитываем содержание культуры в свою собственную личность. Полевая работа этнографа есть, в конечном счете, межличностное взаимодействие, и он участвует в этом взаимодействии вполне, сколь бы он ни хотел сохранить роль просто исследователя. Культура конструируется этнографом из его опыта этих отношений: инаковость культуры – это то, что этнограф воспринимает как отличное от его собственного прошлого опыта, часто в качестве несистематизированного интуитивного понимания, так что он не может еще эксплицитно выделить имеющиеся различия»¹;

- отражение изучаемой культурной действительности и людей, являющихся ее носителями и трансляторами, собиратель в конечном счете фиксирует материал, который прошел фильтры его собственного сознания, то есть, выражаясь словами С.В. Лурье: «То, что исследователь делает, фиксируя результаты своей работы на бумаге, оказывается в конечном счете интроспекцией. Он наблюдает за своими реакциями, научившись сам реагировать так же, как и члены данного этноса»².

И тут возникает трудноразрешимая дилемма – с одной стороны – исследователь должен идентифицироваться с исследуемой социокультурной общностью, войти в нее, а с другой стороны – оставаться в позиции исследователя, наблюдателя, то есть в отстраненной позиции. Оказывается важным совместить две кажущиеся на первый взгляд несовместимыми позиции. Этносоциологи П.В. Романов и Е.Р. Ярская-Смирнова отмечают, что «...даже если «включенный» наблюдатель изучает знакомую ему группу людей или обстановку, он должен относиться к ним как к антропологически чуждым, и для этого потребуются особые усилия, чтобы обнару-

¹ Kracke W.H. Reflections on the Savage Self: Introspection, Empathy and Anthropology // Suarez-Orozco M.M. (ed.). The Making of Psychological Anthropology II. Harcourt Brace College Publisher, 1994.

² Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. С. 431.

жить то, что им как представителем этой культуры не замечается или принимается как само собой разумеющееся. Важно научиться воспринимать окружающий мир отстраненно, чтобы избежать соблазна передать в дальнейшем мнения и ценности представителей лишь одной из сторон. Кроме того, исследователь должен уметь сопереживать участникам событий, с тем чтобы лучше понять смысл, который те придают тем или иным предметам-символам, поведению. Важно быть готовым к восприятию исследуемого объекта подобно чужаку, иностранцу, стремиться освободиться от предубеждений и стереотипов, которые весьма сильны, особенно тогда, когда исследование проходит там, где все знакомо. Вместе с тем не менее важно учитывать свое собственное «предзнание», социальный опыт, без которого любой чужак-иностранец беспомощен и неспособен понять «очевидные» вещи»¹.

В целом исследователю, изучающему личность в контексте культуры, приходится балансировать между вживанием и идентификацией в образ жизни и мыслей носителей рассматриваемой культуры, с одной стороны, и отстраненным восприятием и сопоставительным анализом – с другой стороны. При этом собирателю приходится также учитывать, что своим присутствием и своими личностными и другими особенностями он выстраивает особое коммуникативное пространство во взаимодействии с исполнителем (или исполнителями). Раскроем этот момент ниже.

5. Проблемы, связанные с личностью исполнителя

В исследованиях традиционной культуры личностные, коммуникативные, креативные и иные способности, особенности и возможности исполнителя стали учитываться совсем недавно. При этом в большинстве случаев эти характеристики исполнителя учитывались с точки зрения их влияния на особенности записываемых фольклорных текстов. Например, описывая историю исследовательских экспедиций кафедры фольклора МГУ, В.П. Аникин пишет: «В задачу проводимых научных экспедиций входило изучение локальных и региональных особенностей фольклора – при этом особое значение придавалось изучению творчества отдельных наи-

¹ Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Этнографическое воображение в социологическом исследовании // Этнографическое обозрение. 2000. №2. С. 18–27. С. 25.

более одаренных лиц. В этом выразилась научная позиция, занятая участниками экспедиций в ходе дискуссий тех лет о значении отдельной творческой личности в процессе создания фольклорной традиции. Одновременно действовала инерция научного подхода к изучению фольклора, сложившаяся в 30 и 40-е годы – заметно выступала гипертрофия чисто авторской трактовки фольклорных вариантов и версий. В процессе осмысления собранного материала удалось преодолеть неверные акценты в собирательной работе и вывести собирание фольклора на путь пристального изучения массовых поэтических традиций в их тесной связи с бытовым укладом жизни и исторической спецификой его формирования»¹.

В исследованиях необходимо учитывать особенности традиционного сознания и своеобразия самосознания исполнителей, сложившегося в конкретном социокультурном пространстве региона. Восприятие времени и пространства зачастую у жителей деревень основано исключительно на личном опыте. Категории «близко – далеко», «давно – недавно» в сознании носителей традиционной культуры не имеют ничего общего с объективными пространственными и временными измерениями. Как отмечает С.В. Кучепатова: «Традиционное сознание в принципе антиисторично. Оно настроено на бесконечную повторяемость событий, на типизацию явлений. Типизация явлений может проявляться двояко. С одной стороны, традиционное сознание сохраняет сведения о порядке, а не об отдельных отклонениях порядка. Информатор, вспоминая об обряде, участником или свидетелем которого он был, часто сбивается с рассказа о том, что было, на рассказ о том, что должно было быть. (...) Другим проявлением типизации будет тот случай, когда для единичного, экстраординарного события находится аналогия в прошлом. Если такой аналогии в прошлом нет, то она будет придумана, и мы можем получить самые причудливые (на взгляд собирателя) тексты»². Подобных характерных особенностей сознания носителей традиционной культуры достаточно много. Это необходимо учитывать при восприятии информации от собеседника при работе в деревне.

¹ Аникин В.П. Фольклорные экспедиции Московского университета в послевоенные годы // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной. М., 1995. С. 3–6. С. 5.

² Кучепатова С.В. О некоторых закономерностях современного традиционного сознания // Судьбы традиционной культуры. СПб., 1998. С. 141–146. С. 145.

Кроме того, личностные и коммуникативные особенности исполнителя сильно влияют на его отношение к собирателю, что в свою очередь оказывает влияние на сбор материала. Также следует учитывать, что множество тем не будут подниматься в присутствии других членов семьи исполнителя или жителей деревни, а в иных случаях наоборот, только присутствие сотоварищей может спровоцировать взаимное раскрытие исполнителей перед собирателем (особенно ярко это проявляется на «вечерках»).

Обращаясь с просьбой исполнить тот или иной текст, собиратель ставит исполнителя в сложное положение тем, что исполнение происходит не в естественных для него условиях (праздника и т.п.), из-за чего могут быть искажены как содержание, так и форма исполнения. Как отмечает К.В. Чистов: «Только специально одаренным исполнительницам удается мысленно восстановить социальную, психологическую и эмоциональную ситуацию, вжиться в нее и либо приблизиться к когда-то звучавшему тексту, либо создать совершенно новый текст, который мог бы быть произнесен в естественных условиях»¹.

Отметим, что в основном проблемы, связанные как с личностью собирателя, так и с личностью исполнителя, относятся к общей проблеме коммуникации между ними.

6. Проблема коммуникации и предъявления информации

В любой межличностной коммуникации при различных «культурных встречах» и «культурных контактах» (встречах людей из различных культурных, конфессиональных или социальных пространств; разных возрастов; разных социальных статусов; владеющих различной культурной информацией; имеющих различный жизненный опыт и т.д.) возникают «культурные барьеры» – препятствия, которые необходимо учитывать каждой из сторон общения. Данные препятствия могут быть осознанно выстроены, а могут возникать неосознанно. Каждая культура и субкультура выстраивает определенные защитные границы – огораживающие и разграничивающие культуры от других; а также выстраивает внутренние барьеры, структурирующие культуру внутри себя. Уни-

¹ Чистов К.В. Исполнитель фольклора и его текст // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 91–100. С. 93.

версальный принцип выстраивания таких границ и барьеров – механизм «свой–чужой». Но данные разграничения необязательно жестко внешне детерминированы. Разделение может быть более сложное: «свой – другой – чужой» и т.п. Противопоставления между «мы» и «они» могут проходить по градуированной шкале (по так называемому матрешечному принципу):

- между своими (разделение по приобщенности к различным полярностям);
- немножко не свои (по незначительным признакам; не жесткие барьеры);
- не свои (по значимому, но не основополагающему в конкретной ситуации признаку – по конфессии; по этносу; по языку; по идеологии и т.д.);
- чужие (совсем иные по основополагающему признаку, которые особо актуализируются при конфликтной ситуации).

При этом происходит стереотипизация образов чужих, объединенных по ключевому (значимому) признаку. Могут быть актуализированы как положительные, так и отрицательные черты. Объединение или разъединение на «свой» и «чужой» по тому или иному признаку зависит от того, с кем происходит культурный контакт; оно может перестраиваться. В зависимости от сторон взаимодействия выстраивается и специфика культурных барьеров. Активный субъект может изменять или даже переходить культурные барьеры, становясь «своим» для одних и обособляясь от других как от «чужих». Культурные барьеры весьма вариативны и полифункциональны. С.Е. Никитиной предлагается следующая классификация культурных барьеров.

По происхождению:

1) естественные (те, которые есть, а не созданы специально):

- язык;
- совокупность фольклорных текстов;
- верования и вера;

2) искусственные (созданные):

- духовные языки, жаргонизмы, сленг, особые языковые формы;
- внутренние запреты (на пищу, на действия, на бытовую культуру и др.);
- запреты на внешнее взаимодействие (на экзогамные браки – с людьми из другой культуры, иной веры и т.п.; на обмен или открытие информации «чужим» и т.д.).

По форме:

1) запреты:

- на контакты;
- в поведении;
- пищевые;
- на использование или владение предметами;
- на источники информации;
- на слова или речевые формы;

2) умения (владение способностью):

- владение каким-либо искусством;
- владение промыслом;
- владение знанием.

По направленности:

1) внешние (для других, «чужих»);

2) внутренние (для «своих»).

Кроме того, следует хорошо понимать: совершенно не обязательно то, что видит, узнает, какие получает ответы исследователь – это то, как происходит в действительности. Необходимо учитывать фактор присутствия самого исследователя, учитывать, что любая информация является предъявляемой специально для него или с учетом его присутствия. Пользуясь образным выражением Я.В. Чеснова: «Культура, перестроенная присутствием этнографа, по своей сути становится сценическим пространством»¹. Уточняя эту мысль, Я.В. Чеснов пишет: «В ситуации общения этнограф и исполнитель оказываются персонажами по отношению друг к другу. Как персонажи они взаимонеобходимы и взаимодополняемы. Присутствие этнографа делает человека исполнителем – толкователем своей культуры. И наоборот, этому человеку этнограф обязан тем, что он выступает профессионалом своего дела. Профессиональное «Я» последнего сценично. Этнограф не знает «пьесы», в которой участвует, но он готов быть ее персонажем. Лишь в результате осуществления своей роли этнограф получает возможность составить текст – линейную характеристику замысла и средств культуры»².

Вообще если говорить о ситуации исполнения фольклорного текста, она является в любом случае ситуацией коммуникации, где обя-

¹ Чеснов Я.В. Этнологическое мышление и полевая работа // Этнографическое обозрение. 1999. №6. С. 3–15. С. 9.

² Там же. С. 10–11.

зательными сторонами процесса должны выступать как исполнитель, так и слушатель. Данную проблему в этом ракурсе затрагивает К.В. Чистов: «Фольклорная коммуникация — это коммуникация прямая (от человека к человеку) и устная. Поэтому текст, который сказочник или певец исполняет, ориентирован на слушателя и предполагает использование кода, которым владеет слушатель, – естественный язык, система поэтических стереотипов, традиционные сюжеты, традиционные обрядовые нормы и т. п.

Ориентация на слушателя может выразиться в обратной связи, которая возникает между исполнителем и слушателем. Она заключается в том, что, используя вариационные возможности текста, исполнитель приспосабливает его к реакции слушателя (к составу слушателей, их фольклорным знаниям, к ситуации, в которой происходит исполнение, и т. п.). Возможность реального осуществления обратной связи в разных жанрах фольклора, разумеется, была различной»¹.

Другой стороны проблемы коммуникации является вопрос о предъявлении информации. Существует большой перечень тем, которые для «чужого» или даже любого «другого», то есть непосвященного человека являются запретными либо полностью, либо частично. Запреты существуют по различным причинам. В основном это касается особенностей трансляции тех или иных знаний. Характерным примером является вопрос о сборе и фиксации заговоров – в народных представлениях существуют поверья о потере силы заговора, если он полностью будет передан «непосвященному», поэтому в текстах заговоров часто могут отсутствовать ключевые слова или принципиальные действия, которые скрываются от собирателя. Другим примером могут быть региональные особенности в представлениях о возможности сообщить другому человеку определенные личностные, семейные, внутрисемейные или межпоколенные взаимоотношения, события, переживания и т. д. Также зачастую в традиционной культуре существуют определенные нормативы, накладывающие ограничение на предъявление собственной позиции по любому вопросу, таким образом, исполнителем предъявляется только общепринятая, общественно одобряемая позиция, мне-

¹ Чистов К.В. Исполнитель фольклора и его текст // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 91–100. С. 91.

ние и т.п. Особенности представлений, существующих в исследуемом регионе о том, что и как можно, а что нельзя предьявлять внутри круга своего пола и/или своего возраста, а что в присутствии представителей другого пола и/или возраста, могут сильно повлиять на содержание и характер беседы между собирателем и исполнителем. Следует отметить, что порой так или иначе полученные сведения о том, какие темы и вопросы являются запретными (полностью или частично) и для кого, как и в каких условиях они запретны, являются весьма показательными для изучаемой культуры.

Затронем еще вопрос о взаимопонимании понятийного пространства в коммуникации между собирателем и исполнителем. Если мы получаем основные данные в эмпирическом исследовании о социокультурных процессах на основании вербальных ответов субъектов, то встает вопрос о том, насколько эти характеристики группы, даваемые личностью, будут адекватны и валидны. И.Р. Сушков провел специальное исследование этой проблемы, на основании которого он отметил: «Результаты показывают, что человеческая культура накопила достаточно точную базу понятий, с помощью которых личность может удовлетворительно дифференцировать персональное и групповое поведение людей. Следовательно, вербальные реакции людей могут быть вполне адекватной эмпирической основой изучения отношений между социальными группами. В то же время, валидность оценок, даваемых личностью, зависит от ее жизненного опыта. И это необходимо учитывать при интерпретации получаемых результатов»¹. Таким образом, в отношении большинства ключевых понятий и категорий необходимо уточнение их понимания через синонимичность и развернутые определения.

Как в начале, так и в процессе коммуникации могут возникнуть ситуации некорректного употребления понятия, заданного вопроса или проделанного действия со стороны собирателя (причем собиратель заранее никак не может знать о возможном эффекте), на которые исполнитель отреагирует либо уклонением от вопроса, либо вообще прекращением общения. Подобные моменты характерны обычно для конкретной социо-культурной региональ-

¹ Сушков И.Р. Психология взаимоотношений. М.: Екатеринбург, 1999. С. 149–150.

ной общности и становятся явными для собирателя только после того, как он с ними столкнется на практике.

В заключение отметим, что особенности ситуации и обстановки могут сильно влиять на весь процесс коммуникации. Бывают ситуации, уместные или даже провоцирующие для раскрытия тех или иных вопросов, а бывают и некорректные для вопросов на определенные темы, и это необходимо учитывать.

Понимая вышеперечисленные проблемы, с которыми сталкивается исследователь, изучая личность в контексте культуры, мы определили следующие принципы организации и методы сбора, систематизации, обработки и интерпретации данных.

1.2. Процедура и методы экспедиционных исследований личности в традиционной культуре

1.2.1. Организация работы по сбору первичного исследовательского материала в экспедициях

Отталкиваясь от анализа зарубежного и отечественного опыта построения исследования человека в контексте культурной традиции, определив теоретические основания и методологию построения программы исследования, уделив внимание проблемам, с которыми сталкивается исследователь в полевой работе, а также опираясь на эмпирический опыт работы, опишем специфику, принципы, алгоритмы и методы сбора полевого материала, его систематики и обработки. Вопросы же, связанные с особенностями анализа и интерпретации первичного материала, как мы считаем, напрямую зависят от теоретической позиции и конкретных задач исследования.

Практический опыт автора по организации полевых исследований связан проведением исследовательских экспедиций лицем №1553 «Лицей на Донской» (ранее «Донской гимназии»), Дома научно-технического творчества молодежи Московского городского дворца детского (юношеского) творчества и кафедры психологии развития Московского педагогического государственного университета с участием старшеклассников, студентов и преподавателей.

давателей¹. Как мы уже отмечали, личность собирателя влияет на особенности сбора информации в процессе коммуникации, что делает необходимым отметить своеобразие и получаемые возможности, когда в сборе исследовательского материала участвуют школьники старших классов и студентов младших курсов. Экспедиции, в которых принимают участие старшие подростки и молодежь в роли собирателей, имеют определенные особенности, а зачастую и преимущества перед экспедициями, состоящими из взрослых профессиональных участников. Вслед за Н.В. Свешниковой², отметим эти особенности и преимущества, уточнив и расширив их перечень.

1. «Наивная» позиция собирателя, отсутствие профессиональных знаний о том, «как должно быть», дает возможность более свободному и искреннему общению между собирателем и исполнителем. Исследователю в процессе сбора информации важно ставить себя в позицию «ничего не знающего», чтобы получить максимально полную информацию об особенностях жизни людей, не позволяя себе оставлять невыясненными вопросы, на которые, как ему кажется, исходя из опыта предыдущих экспедиций, он знает ответы. Подросток находится в реальном состоянии «незнания» о жизни людей, с которыми он общается, их культуре, что позволяет выстроить живой процесс коммуникации без наложения сформировавшихся «шор» предыдущей схожей информации.

¹ Подробнее см.: *Обухов А.С.* Исследовательская деятельность подростков в деревнях Русского Севера // Народное образование. 2002. №3. С. 174–182; *Обухов А.С.* Исследовательская деятельность как способ формирования мировоззрения // Народное образование. 1999. № 10. С. 158–161; *Обухов А.С.* Исследовательская деятельность как возможный путь вхождения подростка в пространство культуры // Развитие исследовательской деятельности учащихся: Методический сборник / Сост. и ред. А.С. Обухов. М.: Народное образование. 2001. С. 48–63; *Обухов А.С.* Программа учебно-исследовательской специализации «Социокультурная психология» // Школьные технологии. 2002. №4. С. 179–187; *Обухов А.С.* Социокультурное взаимодействие в системе исследовательской деятельности учащихся // Народное образование. 2002. №2. С. 129–132; *Обухов А.С.* Экспедиция «на край света» // Народное образование 2004. №3. С. 175–184; *Обухов А.С.* Экспедиция «на край света»: городской подросток в мире другой культуры // Исследовательская работа школьников 2004. №1. С. 187–204.

² См.: *Свешникова Н.В.* Собирательская работа старшеклассников Донской гимназии // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной. М., 1995. С. 123–125.

2. Отношение деревенских жителей к интересу городской молодежи к своей жизни и народной культуре изначально более спокойное. На желание подростка вступить в общение деревенские жители откликаются быстрее, так как оно является более реалистичным и жизненным, чем профессиональный интерес. После успешного опыта общения, когда исполнители понимают, что подростками движет не «праздный интерес», а реальная заинтересованность в познании особенностей жизни и культуры деревни, особенно в отличие от города, деятельность подростков получает одобрение и уважение со стороны их собеседников. Зачастую сторонний интерес провоцирует желание у младших поколений узнать и осмыслить как можно больше о своей культуре, носителями которой являются старшие поколения, то есть провоцирует усиление трансляции традиционной культуры через возобновление интереса у младшего поколения к знаниям старших, усиление межпоколенной преемственности.

3. В процессе работы у юных собирателей складываются свои отношения с молодежью деревни, что расширяет круг исполнителей, включая в исследование не только старшее и среднее поколения, но и младшее. В профессиональных экспедициях работа с младшим поколением зачастую выпадает из внимания исследователей или усложняется спецификой неготовности что-либо рассказать детей и подростков взрослым. В этом случае также удается получить интересные данные о взаимодействии традиционной и городской культур.

4. Записывается весь разговор, что дает материал для суждений о личности исполнителя, народном самосознании, особенностях процесса коммуникации и т.д. Подросток-собиратель не отсеивает материал, который опытному собирателю может показаться слишком хорошо известным. Варианты исполнения записываются полностью, а сведения, выпадающие за тематические или жанровые рамки, не утериваются. Специалист, исследуя подобный архив, может судить о процессах, происходящих в коллективной народной памяти, о том, что оказывается потеряно и что по-прежнему активно бытует среди среднего и младшего поколения опрошиваемых.

Исходя из вышеперечисленных проблем и особенностей процедуры психологического исследования в контексте традиционной культуры, мы определили следующие условия работы собирателя с исполнителями.

1. Работа собирателей происходит в парах. Это обусловлено техническими моментами фиксации материала, получаемого от исполнителя – один собиратель ведет беседу, второй фиксирует разговор с помощью аудио-, фото- или видеофиксирующих устройств. При этом у собирателей в работе участвуют и такие классические элементы для фиксации материала, как рабочая тетрадь и ручка. При современных средствах фиксации в виде диктофона, на котором происходит запись всего разговора, тетрадь является одновременно как организующим (работа с тетрадью исполнителю более видима, чем с диктофоном, исполнитель лучше начинает осознавать позицию и задачи собирателя), так и вспомогательным (в тетрадь записываются ключевые понятия, опорные моменты разговора, которые необходимо позже уточнить, имена, топонимы и т.п.; в тетрадь выписываются вопросы к беседе, которые возникли после предыдущей встречи и др.) компонентом для работы. При составлении пар учитывается ряд возможностей собирателей в зависимости от характера и особенностей исполнителя: пара обычно составляется из человека, имеющего опыт полевой работы и новичка; хотя бы один собиратель из пары должен иметь развитые коммуникативные навыки. Ряд вопросов у исполнителя могут выяснить только собеседники того же пола, что и сам исполнитель. В традиционной культуре во многом продолжают действовать запреты на определенные темы (особенно на некоторые брачно-семейные, гендерные, а также и по ряду видов деятельности, характерных только для того или иного пола и т.п.), которые не раскрываются, если исполнитель и собиратели разных полов.

2. Во время знакомства с исполнителем определяется, с какой целью исследователь пришел к нему. При этом важно не употреблять ряда понятий, которые понимаются исполнителями в контексте сложившихся стереотипов и могут вызвать недоверие или задать узкие рамки общения. В частности, при употреблении понятия «фольклор» жители деревень в большинстве случаев отправляют к какому-то одному человеку, который по их мнению больше и лучше знает песен, а сами отговариваются: «Я ничего не знаю»; «Я ничего не помню», «Вон, она меня старше, она и знает больше» и т.д. Также у сельских жителей благодаря средствам массовой информации произошло разделение фольклора на «правильный» (как по радио или телевидению передают) и «как у нас поют». В этом случае важно определить, что собирателю интересно все, а

особенно то, как в данной деревне происходили и происходят те или иные события, праздники, поют и пелись песни и т.д., интересно именно то, что помнит и знает исполнитель, его жизнь, его мнения, суждения и отношения. Наиболее успешным является предъявление целей в форме интереса к истории деревни, края, интереса к тому, «как жили раньше и как сейчас живут». Именно поэтому при первых встречах социально-политические и социально-экономические темы бесед выходят на первый план. Исполнителю дается возможность выговориться о наболевшем, о том, что его в настоящий момент более всего волнует. В процессе первого разговора собиратель разговаривает с исполнителем на актуальные для него темы, занимая роль эмпатийного слушателя. Задача первой встречи – установление коммуникации между собирателем и исполнителем, на основе которой в дальнейшем собиратель будет вести беседу уже на интересующие его темы. Также необходимо в первых встречах сформировать доверительные отношения, в плане заверения исполнителя в том, что собиратель имеет намерение исключительно общаться с ним, фотографировать или проводить видеосъемку и ничего у него не будет забирать (имеются в виду иконы, старинная утварь и т.д.). Этот момент стал важен после того, как на протяжении 1970–1980-х годов в деревнях региона побывало много людей, ворующих, собирающих или скупающих за бесценок этнографические и культурные предметы, в результате чего у жителей деревень сформировалось недоверчивое отношение к приезжим.

3. Перед собирателем стоит задача «осесть» в конкретной семье для продолжительного общения, идентифицироваться с ней, войти в «мы» этой социальной общности. Этому способствует совместная деятельность (помощь собирателей в хозяйственной деятельности исполнителя). В этом случае крылатая фраза кота Матроскина из мультфильма «Зима в Простоквашино»: «Совместный труд для моей пользы – он объединяет», является своеобразным лозунгом собирателя. Показателем успешности реализации этой задачи является употребление местоимений в разговоре между собирателями («моя бабушка», «в моей семье» и т.д.); а также когда тот или иной исполнитель, говоря о человеке, ходящем к нему, употребляет местоимения «мой», «моя», «мои» или «наш», «наши». В целом в этом ракурсе выражением того, насколько успешно прошла экспедиция, является то, сколько семей пришло

проводить «своих детей» и с кем завяжется постоянная переписка. По опыту автора, для жителя деревни глубокое содержательное общение с собирателем запоминается практически на всю жизнь, и судьба собирателя для исполнителя становится не безразличной, как и для исполнителя-собиравателя. Встреча с исполнителем через несколько лет после общения происходит как встреча давно не видавшихся друг с другом родственников. Данная идея была экспериментально подтверждена при организации программы экспедиции в июне–июле 2000 года, когда специальной частью этой программы стало посещение участниками предыдущих экспедиций своих исполнителей в деревнях Кенозерья. В частности, при встрече с П.И. Сивцевой (1915 г.р., д. Першлахта Плесецкого р-на Архангельской обл.) летом 2000 года, с которой автор со своей коллегой Г.Ю. Болховитиновой работали летом 1996 года, первыми словами, услышанными от нее, были: «И где же это вы *мои* все это время пропадали, *свою* бабушку совсем забыли». Аналогичные моменты регулярно фиксируются в различных деревнях другими участниками экспедиций.

Основным алгоритмом сбора исследовательского материала является переход от «фронтальной» проработки общих, или так называемых «обязательных», тем к углублению в специфические темы, органичные для конкретного исполнителя или характерные для региона. При этом жесткой последовательности тем не может быть, поскольку каждая ситуация общения собирателя с исполнителем уникальна и она выстраивается в конечном счете исходя из обстоятельств. Органичные для исполнителя темы выясняются в процессе общения с ним, а характерные для конкретного региона и/или деревни становятся ясными по ходу работы в экспедиции. Однако во всех темах делается акцент на представлениях и отношениях исполнителей к тем или иным проблемам и явлениям; на ракурсе в прошлое (как и что было?), настоящее (как и что есть?), будущее (как и что будет?); на соотношении объективных изменений среды обитания человека и субъективных отношении человека к миру, другим и себе. Также в ходе сбора материала необходимо разделять личное мнение исполнителя с представлениями о том, «как принято» и «как должно быть».

Последовательность общих («обязательных») тем в построении общения с исполнителями не совпадает с той методологической схемой, описанной выше, но совпадает с общим перечнем тематик.

Исходя из опыта организаций исследовательских экспедиций в деревнях Русского Севера и других регионах, нами была выбрана следующая генеральная последовательность проработки тем в построении общения собирателя и исполнителей: история деревни и топонимия ⇒ история дома и утварь ⇒ история семьи, ономастика, семейные взаимоотношения, семейная обрядность ⇒ социальное пространство деревни и региона ⇒ праздники, календарная обрядность ⇒ народная религия и демонология ⇒ хозяйственная деятельность ⇒ отношения с природным миром. Вопросы, касающиеся психологического пространства и времени, особенностей самосознания и системы отношений личности к средам, проходят через все общение собирателя с исполнителем. Кроме того, надо отметить, что фольклорные тексты практически всегда записываются без особых целенаправленных усилий по их сбору, в органичной связи с теми темами, которые они в себе отражают.

Особо важным моментом для исследования является тот, что работа исследователя (при наличии возможности) проходит с представителями всех поколений в семье. Основопологающей задачей в исследовании является проследить особенности трансляции, преемственности и трансформации традиций от поколения к поколению. С этой точки зрения особенно важными становятся также межпоколенные взаимоотношения – что в них сохраняется, а что изменяется со временем.

Фиксация вопросов, касающихся не только личности человека, существующего в контексте традиционной культуры и особенностей региона, но и фиксация особенностей всех сред его существования необходима для понимания сохранения и изменения условий бытия человека, для понимания, насколько стабильным является существование человека в контексте региональной культуры.

В нашем исследовании любая этнографическая информация важна не столько как информация сама по себе. В большей мере нас интересовало то, как она отражает *представления* человека, являющегося носителем изучаемой культуры, *о мире, о других, о себе в мире*, а также как через нее *отражается традиционное сознание и особенности самосознания* – именно это и является предметом психологического исследования.

1.2.2. Методы сбора, фиксации и обработки первичного исследовательского материала

В данной исследовательской программе личность является объединяющим центром всего комплекса методов различных гуманитарных наук, фиксирующих особенности как самой личности, так и условия среды ее формирования и бытия. Б.Г. Ананьев ввел понимание целесообразности применения широкого репертуара методов различных наук в психологическом исследовании: «Новым для методологического развития психологии является применение в ней неэкспериментальных методов различных социальных наук, значительно расширяющих возможности психологического изучения личности»¹.

Нами используется комплекс взаимодополняющих методов исследования, хорошо известных в науках, изучающих человека и среду его бытия. Особенность программы исследования не в специфике используемых методов, а в их комбинации и целенаправленности. При сборе первичного материала фиксируется разнообразный материал с использованием различных методов его сбора. При этом происходит спонтанный набор разноплановой информации, который на втором этапе работы подвергается определенной систематике, а уже на третьем – анализу и интерпретации. Идея такого подхода к исследованию личности в контексте культуры не нова. Например, в своих этнопсихологических исследованиях В.С. Лурье отмечает позицию, что «методика исследования этнического сознания должна отталкиваться от конкретных, поставленных самой жизнью вопросов и исходить из структуры самой жизненной ситуации»².

Таким образом, исследуя особенности личности как целостной структуры в контексте культурной традиции, нам необходимо изучать изменение и культурной традиции и личности, которая формируется внутри традиции, становясь ее носителем, транслируя и трансформируя при передаче следующему поколению. Методы, используемые в программе, хорошо известны как в психологических и социальных, так и в этнографических, фольклорных и куль-

¹ Ананьев Б.Г. Психология и проблемы человекознания: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1996. С. 285.

² Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. С.439.

турологических исследованиях: тематическая беседа, запись фольклорных текстов, включенное наблюдение, соучастие в деятельности, этнокультурная провокация, фиксация этнографического материала, работа с архивами. Отметим своеобразие в использовании перечисленных методов в нашем исследовании.

Основным методом для сбора и фиксации материала в нашем исследовании стала тематическая беседа (также в ряде исследований, называемых «глубинное интервью», «эмпатическая беседа» и т.п.). Сразу отметим, что данный метод исследования неразрывно связан с включенным наблюдением (подробнее об этом ниже).

Пользуясь определением В.А. Ядова, отметим, что «Опросы – незаменимый прием получения информации о субъективном мире людей, их склонностях, мотивах деятельности, мнениях»¹. В социальных науках опросы традиционно делятся на беседу, интервью и различные формы анкетирования². Беседу от интервью отличает степень формализованности и особенность позиций собеседников. Как описывает В.А. Ядов: «Идеальное интервью напоминает оживленную и непринужденную беседу двух равно заинтересованных в ней людей. Однако один из участников – интервьюер [мы в данном случае пользуемся термином «собиратель»] – помнит, что в данной ситуации он выступает как профессиональный исследователь, имитирующий роль равноправного собеседника»³. Если пользоваться классификацией опроса в форме интервью как способа исследования, описанной В.А. Ядовым: формализованное, полужформализованное и неформализованное⁴, то в нашем исследовании мы используем неформализованное интервью, которое в данном случае корректнее будет называть «тематическая беседа». Собиратель изначально имеет лишь список основных тем и их приблизительный порядок, которые он в ходе беседы с исполнителем раскрывает и уточняет в зависимости от компетентности исполнителя и общего хода беседы.

Беседа отражает именно субъективное видение происходящих явлений и процессов в окружающем человека мире, а также себя

¹ Ядов В.А. Стратегия социологического исследования: Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1999. С.228.

² См.: Андреева Г.М. Социальная психология. М., 1997. С.61.

³ Ядов В.А. Указ. соч. С.280.

⁴ См.: Там же. С. 280–281.

в этом мире. Как отмечает В.С. Мерлин: «Специфическая роль беседы, как метод исследования личности, вытекает из того, что в ней испытуемый отдает словесный отчет о свойствах и проявлениях своей личности. Поэтому в беседе с наибольшей полнотой обнаруживается субъективная сторона личности – самосознание и самооценка свойств личности, переживания и эмоциональное отношение, выраженное в них, и т.п.»¹.

Ведение тематической беседы как метода исследования личности в контексте культурной традиции во многом аналогично особенностям ведения беседы психолога и испытуемого в характерологической беседе, описываемой В.С. Мерлиным: «В беседе мы судим о свойствах личности не по тому, как испытуемый их называет, а по тому, как он относится к различным событиям в своей жизни, к своим действиям и поступкам, по тому, как он их обсуждает и анализирует. (...) Вопросы, задаваемые в беседе, должны быть такого рода, чтобы они не допускали краткого ответа – утверждения или отрицания. Вопросы беседы должны стимулировать связный рассказ о событиях, действиях и поступках и их обсуждение»².

В зарубежных исследованиях существуют четкая методология и практика использования интервью как беседы³. Основные нюансы и тонкости глубокого (глубинного) интервью описаны в работе С.А. Белановского⁴. Существуют работы, описывающие специфику организации и проведения биографических интервью⁵. Здесь же мы отметим лишь основные особенности построения тематической беседы в наших исследованиях. Тематическая беседа выстраивается по опорным вопросам, основанным на выделенных выше основных направлениях исследования личности в контексте традиционной культуры, и ведется исходя из живой логики построения общения в естественных (полевых) условиях. Для раскрытия и конкретизации каждого из заданных направлений исследования нами считается возможным использование многочисленных, существующих в фольклористике, этнографии и этнопсихологии программ

¹ Мерлин В.С. Психология индивидуальности: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1996. С. 263.

² Там же. С. 264.

³ Квале С. Исследовательское интервью. М., 2003.

⁴ Белановский С.А. Глубокое интервью. М., 2001.

⁵ Астафьева Е.Н., Кошелева О.Е., Мещеркина Е.Ю., Нуркова В.В. Биографическое интервью / Под ред. В.Г. Безрогова. М., 2001; и др.

и опросников¹, корректируемые и дополняемые в ходе полевой работы в зависимости от цели, задач, направлений, ракурсов и принципов рассматриваемых вопросов, определенных в исследовании, а также региональных особенностей. Последовательность тем в построении беседы определяется не методологической схемой разделения направлений исследования, а естественным ходом общения в заданных условиях с конкретным исполнителем. Наиболее распространенный алгоритм последовательности тем, применяемый в нашем исследовании, описан нами выше.

Записанные на аудио- или видеопленку беседы расшифровываются и заносятся текстуально в экспедиционные тетради по следующей схеме:

Экспедиция (сроки) _____ . Деревня: _____ .

Исполнитель: Ф.И.О., год рождения, место рождения (если замужняя женщина, то девичья фамилия).		
Записали: ФИО собирателей. № кассеты _____		
№ текста	Текст расшифрованной беседы с отдельно выделенными комментариями из наблюдений	Тематическое разделение беседы

¹ Полевые вопросники и исследовательские программы для собирания фольклора / Под ред. Т.Б. Диановой. М., 1999; Традиционная народная культура русских: Сборник программ и вопросников для этнографических исследований / Отв. ред.-сост., авт. предисл. Б.В. Горбунов. Рязань, 1997; Основы полевой фольклористики: Сборник научно-методических материалов / Отв. ред. М.Г. Матлин. Ульяновск, 1997; Специальные программы и вопросники / Отв. ред. М.Г. Матлин. Ульяновск, 1998; Энциклопедическое описание сельских поселений России (методические рекомендации). М., 1990. С. 22–31; Кушнир А.М. Особенности ценностных ориентаций и самосознание личности детей народностей Севера (на материале изучения школьников саами): Дис. на соиск. уч. ст. к. психол. н. М., 1986. С. 176–181; Лувсандандар У. Особенности ценностных ориентаций у детей дошкольного возраста внутри традиций разных культур: Дис. на соиск. уч. ст. к. психол. н. М., 1978. С. 54–55; Фольклорная практика: Программа. / Отв. ред. Ю.Г. Круглов, В.П. Кругляшова, Н.И. Савушкина, Н.И. Толстая. М., 1983; Морохин В.Н. Методика собирания фольклора. М., 1990; Савушкина Н.И. О собирании фольклора. М., 1974; Чистов К.В. Современное народное творчество, его собирание и изучение. М., 1963; Громов Г.Г. Методика этнографических экспедиций. М., 1966; Программа для комплексных фольклорных экспедиций / Сост. К.А. Вертков, В.Е. Гусев, И.И. Земцовский, Л.В. Ощурко, К.Б. Чистов / Отв. ред. В.Е. Гусев. М., 1971; Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983; Методическая записка по архивному хранению и систематизации фольклорных материалов / Отв. ред. В.Я. Пропп. Вильнюс, 1964.

В дальнейшем материалы экспедиционных тетрадей переводятся в электронную форму в виде таблицы, что позволяет весь массив данных распределять по темам, сохраняя возможность проследить последовательность естественного хода беседы. Кроме того, сами аудио- и видеокассеты архивируются, получая порядковый номер, что позволяет при необходимости найти и прослушать живую запись. Нумерация текста имеет тройное значение: первая цифра дается по номеру тетради (это позволяет определить сроки и место проведения экспедиционного исследования); вторая цифра определяет исполнителя в данной деревне; третья цифра обозначает отдельную тему внутри беседы.

Отдельно остановимся на записи фольклорных текстов. Как уже отмечалось, в программе исследования фиксация фольклорных текстов не является самоцелью, а происходит самопроизвольно в ходе сбора материала. Сами же тексты могут служить для анализа отражения народного сознания в знаково-символической форме. Однако кроме собственно фиксации текста, необходимо выяснить следующие моменты.

- От кого и в какой ситуации исполнитель узнал данное произведение?
- Когда, кем и в каких случаях оно исполнялось?
- Кем, когда и в каких случаях оно исполняется сейчас?

В этих вопросах выясняется: типичность репертуара в исследуемом регионе; связь с годовыми календарными и семейными циклами; связь репертуара с возрастными группами; символические связи с конкретными обрядами и действиями; связь с событиями в жизни страны, деревни или конкретного человека; особенности социального круга исполнения; особенности исполнения (движения, мимика) и многое другое. Также бывает интересно узнать от исполнителя его отношение и трактовку сюжета, героев и событий записываемого текста, оценку исполнителем традиционной и современной манеры исполнения текстов.

Включенное наблюдение является принципиально значимым методом для вхождения собирателя в изучаемую ситуацию. Организационно данный метод является подкрепляющим сведения, получаемые из бесед, но в построении всего исследования он стано-

вится ключевым, так как благодаря ему может выстраиваться более-менее целостная картина для понимания жизни людей в условиях традиционной преемственности. Более того, как уже говорилось, в задачу исследователя входит не только включенное наблюдение, но и вхождение, по возможности, в образ жизни, а впоследствии в образ мысли изучаемой социокультурной общности – соучастие в деятельности.

С.В. Лурье отмечает: «С начала 1970-х гг. в этнологических методах произошли серьезные изменения: включенное наблюдение стало замещаться наблюдающим участием, что подразумевало гораздо более значительное включение исследователя в исследуемую этническую систему»¹. В нашем исследовании мы ориентировались на метод «наблюдающего участия» в полевых условиях, разработанный А.Н. Алексеевым². Данное наблюдение напоминает натуральный эксперимент, в котором исследователь вводит экспериментальные факторы изнутри самой ситуации и нередко импровизирует в зависимости от развития событий. При этом учитывается, что исследователь своим присутствием в ситуации может как искажать естественные условия, так и провоцировать определенные действия и ситуации, которые уже в настоящее время не происходят, но сохраняются на памяти исполнителей. Примерами таких ситуаций являются вечерки, праздники, на которые собирается вся деревня и т.д., организуемые благодаря провокационной позиции исследователя (социокультурная провокация), ведомого исследовательскими целями, инициирующего данные действия, в результате чего, в конечном счете, создается естественная ситуация для жителей деревни.

В задачу исследователя входит включение в деятельность изучаемой общности, взаимодействие с ней. Такой подход в исследованиях сейчас развивается в этнографии, социальной этнологии и этнопсихологии. П.В. Романов и Е.Р. Ярская-Смирнова так пишут об этом: «Важнейшее испытание, через которое «этнография» проходит сегодня ради своего развития, – это переход от описания мира к взаимодействию с ним. При этом исследователи становятся частью того мира, который они изучают, изменяют и

¹ Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1997. С. 430.

² Алексеев А.Н. Наблюдающее участие и моделирующие ситуации. (Познание через действие). СПб., 1997.

конструируют»¹. То есть исследователь становится не сторонним наблюдателем, а включенным в деятельность изучаемой социокультурной общности, насколько это ему позволяет ситуация.

Естественно, как отмечает В.А. Ядов, «при соучаствующем наблюдении единственный способ снять помехи от вмешательства исследователя – полное вхождение в изучаемую среду, завоевание доверия и симпатии»². К этому, как мы уже говорили выше, необходимо добавить еще и эмпатию.

Использовать наблюдающее участие как метод полевого этнологического исследования в полной мере нами не представляется возможным, поскольку он предполагает включенное проживание в исследуемой общности в течение хотя бы одного целого этнологического года (календарный год плюс два месяца). Однако ряд элементов участвующего (еще называемого внутренним) наблюдения в нашем исследовании присутствует, как в своих возможностях, так и в своих ограничениях. Я.В. Чеснов отмечает: «...внутреннее наблюдение невозможно без позволения вести работу со стороны членов изучаемого общества. А это уже предполагает принятие последним определенного способа мышления и образа жизни этнографа».

В рамках внутреннего наблюдения мышление этнографа ограничено. Для изучения целостности социальной жизни он мобилизует свое не понятийное, а такое мышление, в котором фигурируют «как бы понятия», т.е. концепты (константы) самой культуры. Но чтобы дать живой портрет носителей конкретной культуры, этого еще недостаточно. Этнограф должен обратиться к мотивациям поступков – следствию умозаключений, способов решения противоречий, отказов от чего-то и предпочтений»³.

Особую роль наблюдения в получении сведений о внутреннем мире человека описывал С.Л. Рубинштейн: «Наблюдая внешнее протекание действий человека, мы изучаем не внешнее поведение само по себе, как если бы оно было дано в отрыве от внутреннего

¹ Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р. Этнографическое воображение в социологическом исследовании // Этнографическое обозрение. 2000. №2. С. 18–27. С. 24–25.

² Ядов В.А. Стратегия социологического исследования: Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1999. С. 202.

³ Чеснов Я.В. Этнологическое мышление и полевая работа // Этнографическое обозрение. 1999. №6. С. 3–15. С. 3.

психического содержания деятельности, а именно это внутреннее психическое содержание, которое должно раскрыть наблюдение»¹. Основным преимуществом метода включенного наблюдения является возможность получения более-менее (с учетом «сценического эффекта» из-за присутствия наблюдателя) целостной картины жизни и деятельности людей в социокультурном контексте, в определенных условиях своего бытия, дополняя субъективные сведения, получаемые в ходе беседы. В этом отношении С.Л. Рубинштейн писал, что «лишь учитывая деятельность индивида, а не только какой-нибудь изолированный акт, и соотнося ее с теми конкретными условиями, в которых она совершается, можно адекватно раскрыть то внутреннее психологическое содержание действий и поступков, которое может быть высказано и может быть утаено в высказываниях человека, но обнаруживается в его действиях»².

Важно отметить возрастающие возможности наблюдения в психологическом исследовании с расширением технических средств фиксации и обработки данных, развитием визуальной антропологии как метода исследования.

Итак, преимущества включенного наблюдения заключаются в том, что они дают наиболее яркие, непосредственные впечатления о контексте, помогают лучше понять людей, их поступки, культурную среду. Однако отметим определенные недостатки, заключающиеся в том, что при глубоком включении в исследуемую среду исследователь может потерять способность объективно оценивать ситуацию, внутренне переходя на позицию тех, кого он изучает, входя в роль соучастника. При этом в условиях, что экспедиция имеет ограниченный срок времени проведения, исследователю все-таки не предоставляется возможность полностью влиться в изучаемую среду и он своим присутствием создает определенное, как мы уже отмечали, «сценическое пространство». Данные моменты в определенной степени нивелируются благодаря тому, что включенное наблюдение как метод исследования личности в контексте традиционной культуры используется нами в комбинации с другими методами исследования. Кроме того, ситуация упрощается тем, что программа направлена на изучение

¹ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб., 1998. С. 46.

² Там же. С. 40.

человека в условиях моноэтнической среды того же суперэтноса, к которому относятся сами исследователи, хотя в этом же ракурсе находится и затруднение, так как исследователи выросли в условиях иных традиций и иного образа жизни.

Материальная культура фиксируется и исследуется, с одной стороны, как условия бытия человека. Предметная среда бытия человека в традиционной культуре является и условием развития и бытия человека, и отражением представлений человека о мире, о том, как с ним взаимодействовать. В этом отношении нас интересуют особенности и своеобразие существования и использования тех или иных предметов, особенности их вида и причины этого, насколько они изменяются сами или меняется их применение и т.д. С другой стороны, определенные предметы материальной культуры изучаются нами как проявление личности человека во внешнем пространстве (в продуктах деятельности).

При этом важно разделять, насколько рукотворный продукт деятельности является личностным выражением, а насколько элементом трансляции культурной традиции. Это возможно сделать при сопоставлении с другими выражениями предметной среды в исследуемом регионе.

Фиксация этнографического материала производится с помощью различных технических средств (фото и видео), а также через зарисовки и создание планов. Существенной является информация, получаемая при опросе жителей деревень об особенностях создания, бытования и функциональности предметной среды. Особое внимание следует уделять отношению и особенностям использования значимых предметов (семейных реликвий, культовых предметов, оберегов, особо выделяемой утвари, фотографий и т.д.), а также, при наличии, продуктам творческой деятельности (девичьи альбомы, рисунки, произведения народных мастеров и т.д.). В последние годы в деревнях развиваются различные формы фиксации исторических сведений, биографических и автобиографических текстов. Данные материалы представляют особый интерес для их анализа.

Еще одним источником получения информации выступает работа с архивными материалами, которая делится на следующие части:

- анализ похозяйственных книг, что дает возможность проследить демографическую и экономико-хозяйственную ситуацию, а также формально-семейные отношения;

- анализ материалов предыдущих экспедиций, дающий возможность проследить изменения, происходящие в культуре и условиях жизни, в регионе (однако здесь мы сталкиваемся с проблемой сопоставимости материалов);

- анализ материалов государственных архивов, дающий в ряде случаев необходимую официальную информацию о событиях в истории региона и деревень.

Таким образом, в построении программы исследований применен комплекс взаимодополняющих методов для сбора и фиксации первичной информации, позволяющий получить широкий спектр разнохарактерного материала, анализ которого выявляет особенности личности в условиях традиционной культуры деревень изучаемого региона.

Качественный подход в обработке и анализе данных в наших исследованиях предусматривается как основной. Он представляет многосторонний анализ собранного в экспедициях этнографического, фольклорного, этнопсихологического материала в рамках тематического разбора вопросов в соотношении частных тем с целым контекстом. В последние годы именно качественные методы становятся ведущими в гуманитарных исследованиях¹. Обосновывая познавательные свойства качественного метода, В.В. Семенова отмечает: «Общий фокус качественного исследования концентрирует внимание на частном, особенном в описании целостной картины социальных практик»². В этом отношении мы воспринимаем опыт людей, чья личность была сформирована в контексте традиционной культуры и стала ее носителем как определенный «голографический фрагмент» общего социального опыта изучаемой социокультурной общности региона. При качественном анализе производится обобщение данных, полученных в исследовательских экспедициях в данном регионе, сопоставляемых с данными экспедиций, проведенных в других регионах, и с архивными и литературными данными экспедиций, проводимых в предыдущие исторические периоды в изучаемом регионе. В ходе анализа делался акцент на просмотре связи развития и бытия личности, особенности наполнения структурных звеньев самосознания,

¹ Семенова В.В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М., 1998.

² Семенова В.В. Качественные методы в социологии // Ядов В.А., в содружестве с Семеновской В.В. Стратегия социологического исследования: Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1999. С. 390.

система отношений в зависимости от социокультурного контекста традиционной культуры и всех сред бытия (природной, предметной, социальной, ценностно-символической), а также на особенностях взаимосвязей этих сред. Особое внимание уделяется изменениям в преемственности и трансляции традиционной культуры и в связи с этим изменениям образа мира и образа себя в мире личности.

Качественно-количественному анализу (контент-анализ, частотный словарь) подвергаются фольклорные тексты и письменные материалы, собранные в экспедициях. Полученный материал подвергается первичной обработке в соответствии с определенными в программе исследования тематическими направлениями. Полученный материал классифицируется по единицам обсчета, в качестве которых выступают целостные смысловые фрагменты записанных текстов или зафиксированной ситуации, предмет и т. д., соотнесенные с тематическими направлениями исследования. Кроме того, просматривается частота тех или иных сюжетов для выделения наиболее встречаемых, которые, таким образом, можно определить как наиболее актуальные и значимые в исследуемой социокультурной и/или возрастной среде. Частота и развернутость различных тем показывает степень сохранности, полноты и своеобразия бытования тех или иных обрядов, действий, представлений и т. п.

Количественные методы выступают как дополнительные и в основном применяются в форме статистической обработки материалов похозяйственных книг (социально-демографические и экономико-хозяйственные данные по семьям и деревням региона).

Глава 2. ЛИЧНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ТРАДИЦИОННОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ СОВРЕМЕННЫХ ДЕРЕВЕНЬ РУССКОГО СЕВЕРА

В данной главе мы опишем реалии развития и бытия личности (природная, предметная, социальная и ценностно-символическая) на основе литературных и экспедиционных данных XIX–XX веков в одном из регионов Русского Севера, в котором проводилось исследование. Мы представим сведения о настоящем состоянии этих реалий в сопоставлении с литературными и архивными сведениями, по материалам исследовательских экспедиций, проведенных с участием и под руководством автора в 1996–2004 годах. Покажем, как специфика реалий определяет своеобразие развития и бытия личности.

2.1. Исследования контекстов развития и бытия личности на Русском Севере

2.1.1. Регион проведения экспедиционных исследований

Основным регионом исследования выступили Плесецкий и Каргопольский районы Архангельской области – современная территория Государственного национального парка «Кенозерский» – Кенозерье и Лекшмозерье. Выбор региона обусловлен следующими причинами:

- продолжительная история регулярных исследований в выбранном регионе (на протяжении более 150 лет) дает возможность проследить изменения условий развития и бытия жителей деревень по ряду направлений;
- исторически сложившаяся и оставшаяся до настоящего времени замкнутость и обособленность региона от индустриальной цивилизации, что является условием для большей сохранности традиций;
- организация на данной территории Кенозерского национального парка, в сотрудничестве с которым появляются органи-

зационные преимущества проведения экспедиционных исследований, результаты которых становятся затребованными.

Дополнительно проводились исследования в различных поморских деревнях по берегам Белого моря. Однако в данной главе сведения из экспедиций в поморские деревни будут использоваться как дополнительные или обсуждаться в сравнении с деревнями Кенозерья и Лекшмозерья.

Экспедиционные исследования в Кенозерье и Лекшмозерье проводились с 1996 по 2002 год с участием старшеклассников, обучающихся в «Донской гимназии» (ныне лицей №1553 «Лицей на Донской») и Доме научно-технического творчества молодежи МГДД(Ю)Т, студентов МГУ им. М.В. Ломоносова и МПГУ, под руководством педагогов и сотрудников вышеназванных учреждений и некоторых других.

На территории Плесецкого и Каргопольского районов Архангельской области экспедиционная работа проходила в следующем порядке:

лето 1996 – Кенозерье: основная работа в д. Першлахта, Поромское; работа с отдельными жителями в д. Шишкино, Коровино, п. Поча;

лето 1997 – Кенозерье: основная работа в деревнях залива Шуйлахта – Рыжково, Минуно, Ершово, Федосово, Глазово; работа в архивах КНП в с. Вершинино; работа с отдельными жителями в д. Вершинино, Телицыно, Шишкино, п. Усть-Поча, Поча; ознакомление с д. Карпово, Свиное, Немята, Городское, а также с деревнями вокруг оз. Почозера;

зима 1998 – Лекшмозерье: работа с отдельными жителями и с сельскими школьниками с. Лекшмозеро;

лето 1998 – Лекшмозерье: основная работа в д. Орлово, с. Лекшмозеро; работа с отдельными жителями в д. Масельга, Гужово, с. Лядины; ознакомление с Наглимозерским монастырем и Наглимозерской Пустыней, Хижгорой, работа с сельскими школьниками с. Лешмозеро и в летнем экологическом лагере КНП на Масельге со школьниками из деревень Кенозерья и Лекшмозерья;

зима 1999 – Лекшмозерье: проведение экспедиции в д. Гужово в форме совместной группы московских школьников и школьников из с. Лекшмозеро;

лето 1999 – Кенозерье: основная работа д. Горбачиха, Тарышкино, Семеновская, Косицыно; ознакомление с покинутыми деревнями, природно-культурной средой между Кенозерьем и Лек-

шмозерьем – Порженский погост (д. Федоровская, Окатовская, Турово Сельцо), Макарьевский монастырь, д. Думино; Лекшмозерье: д. Труфаново, ознакомление с Челмогорским монастырем; работа в летнем экологическом лагере КНП на Масельге со школьниками из деревень Кенозерья и Лекшмозерья;

зима 2000 – Лекшмозерье: работа со школьниками с. Лекшмозеро, ознакомление с д. Думино, Ожегово, природно-культурным ландшафтом в сторону Карелии;

лето 2000 – Кенозерье: основная работа в д. Зихново, Спицына, Ряпусовский погост, Щанниково, Сысово, Майлахта; работа с отдельными жителями в д. Горбачиха, Тарышкино, Першлахта;

зима 2001 – работа с отдельными жителями в с. Лекшмозеро, д. Горбачиха, Тарышкино, Зихново;

лето 2001 – Кенозерье: основная работа в д. Бухалово и Качикова Горка; ознакомление с покинутыми деревнями Телицыно, Сивцево, Тырнаволок, Городское, Кривцово, Тамбич-Лахта, Бояриново;

зима 2002 – Кенозерье: работа с отдельными жителями в д. Вершинино, Шишкино, Горы, Карпово.

лето 2002 – Почозеро: основная работа в д. Погост, Строева Горка, Дедова Горка, Каковиченская, Потерявская, Будылгина; ознакомление с деревнями Кузьминка, Свиное, п. Поча и Усть-Поча.

Также в процессе экспедиций и отдельных поездок работа проводилась в г. Каргополе и его окрестностях.

Экспедиции на берега Белого моря проходили в следующем порядке:

лето 1993 – д. Черная речка Кандалакшского залива;

лето 1995 – Калгалакшский залив: д. Калгалакша;

лето 2001 – Онежская губа Белого моря: д. Лямца;

лето 2004 – Терский берег Кольского п-ова: основная работа в с. Варзуга, д. Чаваньга, д. Тетрино, работа с отдельными жителями с. Кашкаранцы.

2.1.2. История исследований условий развития и бытия личности в экспедициях XIX–XX веков на Русском Севере

Рассмотрим историю исследований в изучаемом регионе (территория Каргопольского и Плесецкого районов Архангельской области, в настоящее время входящая в Кенозерский национальный парк и прилегающая к ней). Здесь мы приведем данные

только об исследованиях в области истории, материальной и духовной культуры, социальных проблем и т.п., проводимых в интересующем нас регионе. Основные сведения об особенностях природы, необходимые нам для рассмотрения естественных реалий развития и бытия личности, мы брали в основном из отчетов по проектным работам обоснования создания Кенозерского национального парка, в которых анализировались предыдущие исследования в этой области¹.

В настоящее время издан ряд библиографических справочников-указателей, которые включают в себя данные о литературе, содержащей сведения о Русском Севере² или определенном его регионе³ по различным направлениям исследований, правда, большинство из них имеет краеведческий характер. Кроме того, в данные справочники входят лишь материалы, опубликованные в виде отдельных изданий или в журналах. Таким образом, нам было необходимо ознакомиться еще с рядом архивных материалов об экспедициях, проведенных различными организациями. В некоторых случаях с полным содержанием архивов ознакомиться не удалось (в основном по причине отсутствия расшифровок собранных материалов). Возможным оказалось только получение частичных материалов экспедиций или общих обзоров итогов экспедиций, а также данных о месте и времени проведения экспедиции, информантах, с которыми велась работа. Подобные сведения для нас также являются значимыми, поскольку дают возможность учитывать влияние экспедиционных исследований (их интенсивность, периодичность, характер) на самосознание жителей деревень.

Систематические исследования в районе Кенозерья начались в 1859–1861 годах, когда П.Н. Рыбниковым⁴ на Кенозере было записано 17 былин, которые после вошли в сборник «Песни, собранные П.Н. Рыбниковым»⁵. В дальнейшем целый ряд экспедиций про-

¹ Генеральная схема развития Кенозерского национального парка Архангельской области. СПб., 1993.

² См.: Русский Север: Исследования и исследователи: Справочник. В 2 ч. / НИИ Культуры. М., 1989; Русский Север на рубеже XIX–XX веков: Аннотированный список краеведческой литературы / Сост. Н.И. Решетников. М.; Париж, 1998.

³ См.: Каргопольский край: Природа. История. Экономика. Культура: Библиогр. указ. Архангельск, 1999.

⁴ См.: Рыбников П.Н. Песни. Заметки собирателя. СПб., 1909.

⁵ См.: Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. В 4 т. СПб., 1861–1867.

изводился с целью записи былинной традиции. Поездка А.Ф. Гильфердинга (1871г.)¹, в которой было записано уже 83 текста (20 сюжетов) былин от 23 исполнителей в разных деревнях; экспедиция ГАХН под руководством братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых «По следам Гильфердинга и Рыбникова» (1926–1928 гг.)², экспедиция ГИИИ под руководством А.М. Астаховой (1926–1929гг.)³, «По следам экспедиции братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых» под рук. учеников Соколовых В.И. Чичерова и Э.В. Померанцевой МГУ им. Ломоносова (1957–1960 гг.)⁴; МГПИИ им. В.И. Ленина (1956–1962 гг.)⁵.

Первоначальные экспедиции П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга опровергли существовавшие в середине XIX века представления, что бытование русских эпических песен относится к далекому прошлому и как живая традиция не существует. Объясняя продолжение бытования былин на Русском Севере, П.Н. Рыбников отмечал, что в Олонецкой губернии, где жива память о древнем Новгороде и где никогда не было крепостничества, былинная поэзия соответствовала нравственным запросам и идейным убеждениями крестьянства, и в былинах народ передавал свое представление о русской истории и идеалах. Однако уже в экспедициях братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых начало отмечаться угасание эпической традиции, хотя ими было зафиксировано на Кенозере 117 эпических произведений от 30 человек из 18 де-

¹ См.: Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. СПб., 1883. (83 из опубликованных былин записаны на Кенозере).

² См.: Соколов Ю.М. По следам Рыбникова и Гильфердинга // Художественный фольклор. Кн. II–III. 1927. Онежские былины. Издание государственного литературного музея. Подбор былин и редакция ак. Ю.М. Соколова / Под ред. В. Бонч-Бруевича. М., 1948.

³ См.: Астахова А.М. Былинная традиция на современном Севере // Сб. статей в честь А.С. Орлова. М., 1934; Тексты былин см.: Былины Севера. Зап., вст.ст. и комм. А.М. Астаховой. Т. II. Прионежье, Пинега, Поморье. М.; Л., 1951.

⁴ См.: Архив кафедры фольклора филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Некоторые тексты опубликованы в различных сборниках: «Встану я благословясь». Лечебные и любовные заговоры. М., 1992; Фольклор Севера. Архангельск, 1998. Отчеты об экспедициях МГУ см.: Вестник МГУ. Сер. Филология. 1957. №1; 1958. №1; 1959. №3; 1960. №1; 1963. №2; а также в ж.: Советская этнография. 1964. №5.

⁵ См.: Новожиллов И.А. Эпическая традиция Кенозера (по материалам Каргопольского района Архангельской области): Автореф. дис. ... к. филол. н. М., 1965.

ревень на 27 сюжетов. Вывод об угасании эпической традиции братья Соколовы сделали, исходя из наблюдений, что молодые жители деревень были не знают, а возраст большинства информантов от 60 до 100 лет, ряд сюжетов были забыты. Однако Соколовыми были зафиксированы еще и исторические песни и баллады. Интересно, что исследователями было отмечено исполнение баллад преимущественно женщинами, а содержание большинства из них отражает бытовые и семейные коллизии. В более поздних экспедициях (1950–1960-х гг.) эпическая традиция еще фиксировалась, но с четким пониманием скорого ухода были из бытования. В экспедициях 1980–1990-х годов фиксируются лишь редкие случаи записи фрагментов были или исполнения редуцированных вариантов.

Был проведен целый ряд экспедиций по исследованию рукотворных реалий (поселений, деревянной архитектуры, народных промыслов, иконографии) – И.Я. Билибина (1903)¹, А.А. Шустикова (1915 г.)², Института археологии и искусствоведения под рук. М.А. Ильина (1927 г.) (описан особый кенозерский тип курных изб)³, по исследованию деревянного зодчества Института истории и теории архитектуры Академии архитектуры СССР (1946 г.), архитектора А.В. Ополовникова (1948)⁴, Каргопольской историко-бытовой экспедиции (1949–1950 гг.)⁵, по исследованию деревянного зодчества Центрального научно-исследовательского института теории и истории архитектуры под руководством Г.В. Алферовой (1970–1972 гг.)⁶, по обследованию по-

¹ И.Я. Билибин побывал на Кенозере с фотоаппаратом. Сделанные им снимки кенозерских часовен, образцов резьбы по дереву и вышивок проиллюстрировали его статью о Кенозерье в «Мире искусства», а затем и в «Известиях Археологической комиссии». Эти публикации вызвали большой общественный интерес к Кенозерью.

² См.: Шустиков А.А. По деревням Олонецкого края (поездка в Каргопольский уезд). Вологда, 1915.

³ См.: Ильин М.А. Крестьянская изба Кенозера // РАНИОН. Труды секции археологии. Вып. 4. М., 1928.

⁴ А.В. Ополовников обследовал и разработал проект реставрации Почозерского ансамбля деревянного зодчества.

⁵ См.: Левинсон Н.Р., Маясова Н.А. Материальная культура Русского Севера в конце XIX – начале XX века. (Каргопольская историко-бытовая экспедиция) // Историко-бытовые экспедиции 1949–1950 гг. М., 1953. С. 92–140.

⁶ См.: Алферова Г.В. Каргополь и Каргополье. М., 1973.

селений Кенозерья под рук. Ю.С. Ушакова (1972–1974 и 1978 гг.)¹, по изучению традиции росписи «небес» храмов и часовен², по изучению народных промыслов Института художественной промышленности (1989)³. На территории Кенозерья и Лекшмозерья активно велась музейно-собираТЕЛЬная работа сотрудниками музеев Архангельска, Петрозаводска, Соловецкого и Каргопольского музеев-заповедников, Гос. Русского музея, Гос. музея архитектуры им. Щусева и др. В 1960-е годы на Кенозере был выявлен особый (кенозерский) тип прялок, имеющих своеобразные формы и росписи.

Также по изучению этнографии, фольклора и устной народной культуры были проведены следующие экспедиции: сотрудников Института русской литературы «Пушкинский дом» (1928⁴, 1975–1976⁵ г.), ряд фольклорных экспедиций МГУ им. М.В. Ломоносова (1957–1960, 1962, 1966, 1969 гг.)⁶, обзорная работа о Кенозере опубликована А. Басыровым⁷, по изучению традиционного уклада деревень Лекшмозерья Г.Н. Мелеховой и др. из Института этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН (1988–1992)⁸, Архангельского государственного педагогическо-

¹ См.: Ушаков Ю.С. Композиционные особенности организации жизненной среды селений Кенозерья (Архангельская область) // Материалы XXX научной конференции ЛИСИ. Л., 1972; Ушакова Ю.С. Ансамбль в народном зодчестве Русского Севера. Л., 1982.

² См.: Кольцова Т.М. Росписи «неба» в деревянных храмах Русского Севера. Архангельск, 1993.

³ См.: Мамонтова Н.Н. Кенозерские прялки // Художественные промыслы России. Теория и практика: Сб. тр. НИИХП. М., 1992.

⁴ См.: РО ИРЛИ. К. №13, п.1., 11–37. Собрание песен и частушек Н.П. Колпаковой. Зап. 30.08.1928.

⁵ РО ИРЛИ. РВ. К. 266. п. 1–12; ФА к. 272–279. Материалы экспедиций в Арх. обл. Собиратели Выходцев П.С., Мартынова А.Н., Лобанов М.А., Когрузалов В.В., Троицкая А.Д. и др. Зап. 1975–1976.

⁶ Архив кафедры фольклора филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

⁷ См.: Басыров А. Кенозеро // Север. 1978. №10.

⁸ См.: Мелехова Г.Н. Русские. Традиционный уклад Лекшмозерья. В 2 ч. М., 1993–1994.

го института им. М.В. Ломоносова (1980–1985 и др. гг.),¹ по изучению топонимии Кенозерья под рук. В.Я. Дерягина (1985)², фольклорно-этнографические экспедиции Российского государственного гуманитарного университета (1994–1999 гг.)³, по изучению сакральной географии Н.М. Ведерниковой (2000 г.)⁴ – в целом тематический фиксируемый репертуар был разнообразен, хотя собиратели в основном придерживались узкожанрового подхода в сборе информации.

В отчетах по вышеперечисленным экспедициям представлены материалы либо по архитектуре, народным промыслам, росписи небес, либо по топонимии, говорам, тематическому разнообразию фольклора и т.д. Следует отметить, что в экспедициях МГУ в районе Кенозерья под рук. проф. В.И. Чичерова и доц. Э.В. Померанцевой в 1957–1960 годы осуществлялась методика «сплошной» записи (по примеру собирания фольклора братьями Б.М. и Ю.М. Соколовыми в Кириллово-Белозерском крае). «В результате были зафиксированы «тексты» самого разного характера. (...) Социологическая ценность собранного материала ясно осознавалась всеми членами кафедры»⁵. Однако сознание собирателей было направлено на определенные жанры фольклора, что определяло характер записанных текстов.

¹ Современное состояние фольклора Кенозера по материалам поездки летом 1984 г. под рук. Л.В. Федоровой // Архив КНП. – Архангельск, 1984.; Разработка научной документации для проектирования Национального парка на Кенозере Плесецкого района Архангельской области (научный отчет по договору 1/82 с управлением культуры Архангельского облисполкома за 1982 г.). Отв. исполнитель Г.Н. Колпачников. В 3-х тт. // Архив КНП. Архангельск, 1982.

² См.: Топонимика Кенозера. В 2-х ч. / Сост.: Дерягин В.Я., Дерягина З.С., Манихин Г.И. Архангельск, 1987.

³ См.: Архив экспедиций под рук. А.Б. Мороза. – Историко-филологический ф-т РГГУ; Смирнов А. Из студенческих экспедиционных тетрадей // Живая старина. 1995. №1. С. 63–64.

⁴ См.: *Ведерникова Н.М.* Культурное и природное наследие Кенозера в произведениях фольклора (Опыт описания территории по материалам экспедиционного выезда в деревни Ряпусовского куста 2000 г.). Отчет Института природного и культурного наследия им. Д.С. Лихачева РАН // Архив КНП. 2000.

⁵ *Аникин В.П.* Фольклорные экспедиции Московского университета в послевоенные годы // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной. М., 1995. С. 3–6. С. 5.

Начиная с 1980 года, когда о Кенозерье заговорили уже как о будущем национальном парке, стала проводиться широкая работа по обследованию территории, в которой приняли участие специалисты многих музеев Архангельской области: областного краеведческого музея, музея изобразительных искусств, Соловецкого историко-архитектурного и природного музея-заповедника, музея деревянного зодчества «Малые Корелы»; студенты старших курсов Архангельского государственного педагогического института, специалисты из Москвы и Ленинграда. Наиболее широкий обзор особенностей культуры региона представлен в научных отчетах Архангельского педагогического института им. М.В. Ломоносова за 1982 год для подготовки документации по проектированию Кенозерского национального парка¹, сборнике Г.Н. Мелеховой «Русские. Традиционный уклад Лекшмозерья», вышедшего в серии «Библиотека российского этнографа»², отчете Н.М. Ведерниковой по выезду 2000 года. Однако и в них проблема личности в контексте традиционной культуры практически не затрагивается, а только описывается состояние материальной и духовной культуры региона на основе данных, полученных от информантов, подкрепленных архивными материалами и обобщениями предыдущих исследований.

За годы существования Кенозерского национального парка (с 1991) сотрудниками Парка и другими исследователями выполнен ряд научно-исследовательских работ по различным темам и направлениям (отчеты находятся в архиве КНП в неопубликованном виде), которые, однако, в основном имеют музеефикационные цели: Макаров Н.А. Археологические памятники Кенозерья. – 1992; Критский Ю.М. Кенозерье. История и культура XII – нач. XX вв. Краткий очерк. – 1993; Критский Ю.М. Кенозерье. История, культура, социальное развитие в 1917–1994 гг. Краткий очерк. – 1995; Критский Ю.М. История Кенозерья и Лекшмозерья в XII – нач. XX вв. Расширенная тематическая структура экспозиции. – 1996; Мироненко М.Л. Промыслы и ремесла крестьян Кенозерья в

¹ Разработка научной документации для проектирования Национального парка на Кенозере Плесецкого района Архангельской области (научный отчет по договору 1/82 с управлением культуры Архангельского облисполкома за 1982 г.). Отв. исполнитель Г.Н. Колпачников. В 3 т. // Архив КНП. Архангельск, 1982.

² См.: *Мелехова Г.Н.* Русские. Традиционный уклад Лекшмозерья. М., 1993. Ч. I.; *Мелехова Г.Н., Носов В.В.* Традиционный уклад Лекшмозерья. М., 1994. Ч. II.

XVI – нач. XX вв. Научная справка экспозиции. – 1995; Мироненко М.Л. Промыслы и ремесла крестьян Кенозерья в XVI – нач. XX вв. Тематико-экспозиционный план экспозиции. – 1995; Давыдов А.Н. и др. Этнография Кенозерья. – 1997; Историко-этнографические исследования Кенозерья. Институт экологических проблем Севера УО РАН. Архангельск, 1997.

В 2003 году на территории Кенозерского национального парка была проведена 1-я Всероссийская научная конференция «Кенозерские чтения», объединившая многочисленных специалистов, изучавших в разные годы природу и культуру деревень Кенозерья и Лекшмозерья. По материалам конференции был выпущен научный сборник¹.

Материалы по результатам экспедиций «Донской гимназии» («Лицея на Донской») и Дома научно-технического творчества молодежи с участием студентов МПГУ, МГУ, сотрудников других организаций (1996–2002 гг.), проводившихся по программам «Комплексное исследование деревни» и «Социокультурное взаимодействие» с участием и под руководством автора и его коллег Н.В. Свешниковой, Г.Ю. Болховитиновой, М.В. Смирных и др. представлены в ряде томов отчетов, находящихся в архиве КНП².

Наиболее старые сведения в краеведческой литературе о Кенозерье упоминаются в сочинениях «Из путешествия по Олонии» К.А. Докучаева-Баскова³, который побывал в этих краях в 1871 году. Вслед за ним в этом районе побывал географ И.С. Поляков⁴, а в 1887 по Кенозерью путешествовал В. Харузин, в записках ко-

¹ См.: Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003.

² Отчет юношеской научно-исследовательской экспедиции «Кенозеро-96» / Сост. Н.В. Свешникова. // Архив КНП. М., 1996; Отчет юношеской научно-исследовательской экспедиции «Кенозеро-97» по программе «Комплексное исследование деревни». В 2 ч. / Сост. А.С. Обухов // Архив КНП. – М., 1998; Отчет экспедиций гуманитарных групп ДГ и ДНТТМ в Кенозерский национальный парк (лето 1998 и зима 1999). В 2 ч. / Сост. А.С. Обухов // Архив КНП. М., 1999; Экспедиционный отчет гуманитарных групп ДГ и ДНТТМ в Кенозерский национальный парк (экспедиции 1999-2001 гг.). В 2 ч. / Сост. А.С. Обухов // Архив КНП. М., 2001.

³ См.: Докучаев-Басков К.А. Из путешествия по Олонии // Известия Архангельского общества изучения русского Севера. 1912. №22. С. 1023–1039; №23. С. 1078–1093.

⁴ См.: Поляков И.С. Физико-географическое описание юго-восточной части Олонецкой губернии // Зап. Импер. Рус. геогр. об-ва. СПб., 1886. Т. 16. №2.

торого приведен ряд интересных свидетельств о преданиях и легендах¹. Лекшмозерье попадало во внимание краеведов, исследующих Каргопольский уезд. Краеведческая литература дает нам возможность получить представления о внешнем, видимом состоянии культуры и быта селений² по ряду узко тематических вопросов³; об особенностях восприятия автора⁴, его впечатлениях, переживаниях и мыслях по поводу увиденного им во время путешествия в данном регионе.

Таким образом, мы видим, что на протяжении практически полутора столетий в изучаемом нами регионе ведутся систематические исследования, начало которых заложено изучением одного вопроса, а в дальнейшем репертуар тематик, затрагивающих проблемы духовной и материальной культуры, социальных тенденций и пр. значительно расширился, приблизившись к комплексному подходу.

На основе сведений, полученных нами в исследовательских экспедициях, в сопоставлении с данными, взятыми из названных материалов, опишем общую картину реалий жизни жителей деревень Кенозерья и Лекшмозерья Архангельской области с выявлением тенденций трансформации региональных культурных традиций.

¹ См.: Харузин В. На Севере. Путевые воспоминания. М., 1890.

² См.: Каргопольский край. Каргополь, 1919.; Пятунин П. Каргопольщина в прошлом и настоящем. Каргополь, 1924.; Гунн Г.П. Каргополь – Онега. М., 1974.; Гунн Г.П. Каргопольский озерный край. М., 1984.

³ См.: Докучаев-Басков Ф.К. Записки рыбака: Из этнографических наблюдений в Каргопольском уезде // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1912. №12. С. 1023–1039; №23. С. 1078–1093.; Докучаев-Басков К.А. Беличий промысел в Каргополе и окрестных селениях // Труды комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. СПб., 1880. Вып. 4.; Докучаев-Басков К.А. Свообразные народные праздники // Церковный вестник. 1890. №16.

⁴ См.: Докучаев-Басков Ф.К. Путевые заметки: (От Каргополя до Александровского монастыря и обратно) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1914. №2. С. 49–58; №3. С. 84–91; №4. С. 107–122; №5. С. 139–146; №9. С. 272–280; №10. С. 307–315.; Докучаев-Басков Ф.К. Каргополь – Архангельск. Архангельск, 1913.; Вишневская С.С., Горохов В.А. В империи Кенозерии // Национальные парки России. Тропинкой Красною от моря Черного до моря Белого. М., 1997.

2.2. Современное состояние условий развития и бытия личности в традиционной культуре Русского Севера

Рассмотрение особенностей традиционной культуры и условий жизни как среды бытия и развития жителей деревень Русского Севера, а также региональной специфики Кенозерья и Лекшмозерья, будет проводиться по определенной нами концепции (на основе концепции В.С. Мухиной), по которой реалии жизни человека условно разделяются на естественную, рукотворную, социальную и ценностно-символическую. В нашем анализе в основном уделяется внимание не объективному состоянию реалий, а их субъективному отражению в сознании и самосознании жителей деревень, их системе отношений к среде (в понимании А.Ф. Лазурского).

В процессе анализа материала будет проводиться выявление тенденций в изменении и трансформации культурных традиций и условий жизни, через сопоставление существующего состояния с данными предшествующих исследований, упомянутых в предыдущем разделе, что в дальнейшем будет использовано при выявлении трансформаций ценностной сферы и изменений самосознания жителей деревень.

2.1.1. Естественные реалии жизни

Времена года, климат. Основной спецификой данной полосы является наличие продолжительного светового времени летом (в мае–июле практически не бывает полностью темного времени) и чрезвычайно короткого светового времени зимой (в декабре–январе лишь около четырех-пяти часов сумеречного времени). Таким образом, лето довольно короткое, но интенсивное, зима длинная и спокойная. Межсезонье непродолжительное, однако в переходные периоды ряд деревень полностью изолирован. Основная проблема осени – водный путь уже не доступен, а лед не встал, и это может длиться до двух месяцев. Ледовый покров на озерах устанавливается в конце октября – начале ноября. Толщина льда к концу декабря достигает 30 см. Весной обычно довольно большие половодья, длящиеся в среднем полтора-два месяца. В некоторые года эти периоды могут затягиваться.

Климат района слабо континентальный с продолжительной многоснежной умеренно холодной зимой, короткой весной с неустойчивыми температурами, умеренно теплым летом, продолжи-

тельной ненастной осенью. Средняя годовая температура воздуха $+1,3 \div +1,5^\circ\text{C}$. Средняя температура самого теплого месяца (июль) $+16^\circ\text{C}$, самого холодного (январь) $-2,5^\circ\text{C}$. Минимум осадков в феврале, максимум в конце лета – начале осени. Снежный покров появляется в октябре и держится до начала мая.

Рельеф и почвы. Кенозерье и Лекшмозерье находятся в юго-западной части Онего-Двинско-Мезенской равнины, являющейся, в свою очередь, северной частью обширной Русской равнины. На данной территории распространен ледниковый рельеф, представленный слабохолмистыми моренными равнинами, на которых встречаются скопления разновеликих валунов. В некоторых районах присутствуют глины. Почвы в основном невысокой плодородности, много заболоченных территорий. Долины рек хорошо выработаны и имеют трапецеидальную форму с террасированными склонами.

Озера, болота, реки. Имеется большое число малых речек и ручьев, прорезающих территорию в различных направлениях. Реки порожистые, с быстрым течением. Обилие поверхностных вод. Истоками рек и ручьев служат озера и болота. Присутствуют крупные болотные массивы. На территории около трехсот озер, которые относятся к одной из двух озерных систем – Кенозерской и Лекшмозерской. Кенозерская система озер образовалась на месте крупнейшего тектонического разлома, имеет площадь зеркала $99,4 \text{ км}^2$ и сильно изрезанную береговую линию протяженностью 350 км . Глубина Кенозера достигает 90 м . Лекшмозеро имеет ледниковое происхождение и простую овальную форму, его площадь – $54,4 \text{ км}^2$. Основной источник питания рек и озер – талые снеговые воды, поэтому главная доля стока приходится на период весеннего половодья.

Леса. Леса занимают более $2/3$ площади территории. Преобладают сложные по составу древостои, но основными лесобразующими породами являются хвойные (в основном сосна, а также ель). Большой удельный вес березы порожден сильным антропогенным изменением коренных лесов – сплошными вырубками, зарастанием сельхозугодий. Также появляются осина, ольха и ива, что связано с зарастанием сельхозугодий. Примечательно, что половина всех древостоев имеет возраст от 70 до 90 лет. Необычная возрастная структура древостоев объясняется развитием лесозаготовок с 1930-х годов и использованием подсечно-огневого земледелия. Но главная причина – в исключительно сильных лес-

ных пожарах, которые проходили эту территорию 90, 140, 170 лет назад.

Рыба, птица, звери. Преобладание производных лесов, а также высокая их фрагментарность определили высокое экосистемное и видовое разнообразие, наличие разветвленной водной структуры – разнообразие рыб. В многочисленных водоемах водится 30 видов рыб, среди которых хариус, сиг, налим, ряпушка. Река Кена является местом размножения одной весьма немногочисленной субпопуляции онежской семги и нельмы. Отмечено 263 вида птиц из 15 отрядов, фауна млекопитающих – 49 видов из 6 отрядов.

Из мелких млекопитающих фоновыми видами являются рыжая полевка, темная полевка, обыкновенная бурозубка. В лесных биотопах наиболее многочисленны белка, заяц-беляк, лось, куница; на лугах и вырубках – горностаи, лисица; на речках, ручьях и озерах – норка и выдра. До интенсивных рубок регулярный характер носили заходы северных оленей (как из Карелии, так и из Онежского района); к настоящему времени пребывание северного оленя на территории Парка – явление крайне редкое.

Организация селений. Особенности рельефа определили тип заселения – озерный (прибрежный, на наволоках, перешейках, полуостровах и островах озер) (Ушаков Ю.С.)¹, при сохранении «гнездового» (Витов М.В.)² или «кустового» типа организации. Мозаичность местного ландшафта, насыщенная гидрографическая сеть предопределили свободное расположение поселений и способствовали длительному сохранению архаичных планировки и застройки, препятствуя их перегруппировке и срастанию.

В регионе сложился компромиссный, переходный вариант хозяйственного уклада с рациональным соотношением промысловой и сельскохозяйственной его составляющих, что определяло характерную хозяйственную организацию поселений. Каждое селение получило практически единую модель организации прилегающего пространства. Само поселение непосредственно связано с озером, через которое оно связано с другими поселениями. От поселения в пространство леса, разветвляясь, отходят дороги и тропы, ведущие к сельскохозяйственным и лесным угодьям. Та-

¹ Ушаков Ю.С. Композиционные особенности организации жизненной среды селений Кенозерья (Архангельская область) // Материалы XXX научной конференции ЛИСИ. Л., 1972.

² См.: Витов М.В. Этнография Русского Севера. М., 1997. См.: Гл. 5. Гнездовой тип расселения на Русском Севере и его происхождение. С. 69–94.

кой тип организации социокультурного пространства оказался жизнеспособным и определяющим для планировки и застройки селений в данных естественных реалиях региона.

Планировочные формы селений достаточно разнообразны: прибрежно-рядовая, уличная, свободная («бессистемная» – исходит от срастания древних малодворных деревень). Выявлены смешанные и переходные формы планировок как эволюция первоначальных планировочных форм или как результат искусственно-насильственного сселения в «перспективные» деревни (Усть-Поча, Вершинино, Поча), где произошло образование уличной планировки и переуплотнение застройки. Применение многоквартирных секционных домов и общежитий в этих селах оказалось искусственным, в традиционных условиях не находит применения и разрушается.

Вода связывала жителей деревень с большим миром. На Кенозере исстари и до сих пор основной способ передвижения – по воде или по льду. Одной из основных претензий жителей кенозерских деревень к изменениям последнего времени является именно то, что по озеру перестал ходить катер. Однако у всех жителей есть лодки, а у многих – с мотором. В Лекшмозерье основным способом связи с внешним миром стала дорога, но, например, для д. Труфаново нет иного пути в деревню и из нее, кроме водного, поскольку дорога в настоящее время заросла.

Природопользование. Естественная специфика региона обусловлена основными направлениями природопользования:

- скотоводство (в основном мясомолочное – коровы, но также держат овец, коз, а с XX века иногда и свиней; на Кенозере, в отличие от Лекшмозера, сохранилось довольно большое поголовье коней);
- лес – лесозаготовки (государственные лесозаготовки в регионе ведутся с XVIII века, но массовый характер они приняли с 1930-х годов и в обязанность жителей деревень входила работа на них), использование древесины и бересты как основного средства для строительства, изготовления утвари и т.д.; сбор ягод и грибов; охота (основные промысловые звери – белка, заяц, кабан);
- озера – рыболовство, а также специфика системы передвижения по воде или по льду.

Как несохранившиеся, но исторически существенные особенности региона, отраженные в характере деятельности, отметим быстрые реки, что обеспечило наличие большого количества водных мельниц вплоть до середины XX века, наличие глины, что

дало возможность иметь собственные глиняные промыслы (глиняная посуда, изготовленная в д. Карпово, до сих пор используется в большинстве домов Кенозерья). Также как особенность региона можно отметить, что домашнюю птицу разводят традиционно мало, поскольку зимой ее приходится держать в доме.

Земледелие вплоть до 1980-х годов имело подсечный характер. При этом земли делятся на «поля» (пахотная обработка, засев зерновыми – в основном рожь, а также ячмень, лен, конопля; таких земель всегда было не так много, а в последние пятнадцать лет засев практически полностью прекратился), прилегающие к деревне; «пожни» – луга для покоса и «поляны» – небольшие участки земли в лесу. Пастбища находятся в основном на островах или на месте лугов вокруг уже нежилых деревень. Только в последнее время скот стали выпасать вблизи жилых деревень, ранее, по словам жителей, скотину вообще никогда на пожнях и полянах не пасли (они только для сенокоса), а пасли в лесу. В последнее десятилетие не только поля не используются под пашню, но и дальние сенокосные поляны и пожни перестали выкашиваться и начался процесс зарастания культурного ландшафта.

Так как скотоводство традиционно выступает как основная деятельность жителей деревень, особую значимость имеют праздники, касающиеся скотоводства (Егорий, Флор и Лавр), система оберегов, пастушество. Сенокос выступает как ключевая деятельность летом. Важным становится распределение полей и пожней по семьям, что отражается в развитой микротопонимике, в большинстве случаев по фамилиям или прозвищам владельцев. Особенности аграрного цикла года отражены в специфике календарной обрядности.

2.2.2. Отражение пространства естественных реалий в сознании и системе отношений жителей деревень

Жизнь деревенских жителей тесно связана с природой. Система отношения к природе, природопользованию и отражение естественных реалий в сознании людей здесь выходит на первый план. Как особо значимые пространства выделяются вода и лес, взаимодействие с которыми приобрело с веками и сохраняет развернутую систему значений и нормативов. В Кенозерье и Лекшмозерье очевидно сохраняется развитая система почитаемых сакральных мест, с которыми связаны различные предания, поверья, обряды, заговоры. Большинство их обозначено «святыми» роцями,

деревьями и камнями, а также церквями, часовнями, крестами. К сакральным объектам относились и некоторые озера и острова. Каждое селение имеет свою сакральную географию, наличие которой в сознании современных жителей деревень Кенозерья и Лекшмозерья явно выражено, о чем свидетельствует анализ записанных текстов у представителей трех поколений.

Образ природы, представление о ее одухотворенности существует в сознании у современных кенозерцев. Приведем в качестве характерного примера молитву, записанную в д. Першлахта в 1996 году, которую умирающая мать просит прочесть свою дочь у сосны четыре раза, поклонившись на четыре стороны:

*Небо ясное,
Луна поднебесная,
Теплое красное солнышко,
Леса дремучие,
Луга зеленые,
Славное веселое Кенозеро,
Реченька быстрая,
Водушка текучая,
Не изругала ли я вас,
Не избрала ли я вас,
Так простите меня, грешную,
Во всех грехах.*

В тексте молитвы идет обращение к окружающим человека природным реалиям как к собеседникам. При этом характер разговора с природой схож с народными молитвами, в которых человек обращается с просьбами к святым, Богородице или Богу. В любом случае можно говорить, что в системе представлений о природе христианство переплелось и вобрало в себя архаические сакральные (первоначально священные) смыслы и воплотилось в народном мировоззрении и веровании. Сакральный смысл придавался при этом большинству явлений и элементам природы, очеловечивая их свойства и характеристики.

Реальность окружающего пространства в сознании жителей деревень четко делится на «свое» (деревня) и «чужое» (все, что за пределами деревни), имея объективно обозначенную границу – ограду деревни. Соединение «своего» и «чужого» мира происходит через дорогу, что требует усилия оберега. При входе и выходе из деревни практически всегда стояли «заветные» кресты или придорожные часовни, находились святые камни (с. Лекшмозеро) или

деревья (д. Майлахта, Зихново, Федосово, Поромское, Тарышкино и др.). В настоящее время в большей части деревень кресты и часовни сохранились и даже в ряде случаев недавно были подновлены или поставлены новые (кресты – д. Поромское, Зихново, Труфаново, Макарий и др.; часовни – д. Тарышкино, Майлахта, Орлово, с. Лекшмозеро)¹.

При наличии больших природных валунов на окраине деревни они начинают выступать в образе сакральных оберегов границы «своего» пространства. На Кенозерье такие камни нами были зафиксированы, но они не выполняли описанной функции (во всяком случае для сознания современных жителей), а вот в Лекшмозерье, которое относится к Каргополью, где культ камней довольно сильно развит², хорошо известен особо почитаемый Николин камень на выходе из с. Лекшмозеро и ряд других камней, не имеющих собственного названия, но с которыми совершаются определенные действия.

При выходе из «своего» пространства в «чужое» на кресты вешают заветы или молятся об успешной дороге, при возвращении также подходят к часовне или кресту, благодарят об успешном возвращении, на камень же кладется немного ягод. Данные действия выполняет не только старшее поколение, но и среднее и младшее. То есть мы можем говорить о том, что разделение в сознании человека пространства с определением границы между «своим» и «чужим», при переходе которой нужно совершать определенные смысловые действия, имеющие знаковую функцию, является глубинным и характерно для современного человека в русской традиционной культуре. Тема дороги в системе представлений и отношений жителей деревень нами будет затронута далее в ракурсе социального пространства.

Остановимся отдельно на культе камней. Священный Николин камень находится недалеко от с. Лекшмозеро в сторону Наглимозера. В нем, по преданию, никогда не засыхает вода. К нему ходят умываться, на нем ставят свечи, оставляют монеты. В советское время, при официальном запрете на религию, который в селе был достаточно выражен, про камень старались не говорить, но стар-

¹ Упоминаются только деревни, в которых придорожные кресты и часовни восстановлены или построены силами жителей, а не реставраторов, привлеченных Кенозерским национальным парком.

² См.: Шевелев В.В. Культ камней на Каргополье // Каргополь. Историческое и культурное наследие / Науч. ред. и сост. Н.И. Решетников. Каргополь, 1996. С. 65–70.

шее поколение о нем хорошо знало и не прекращало его посещать. Такая ситуация с тайным поклонением камню отразилась на том, что камень хорошо знает и почитает старшее поколение, а также в настоящий момент и младшее. Среднее же поколение в большинстве своем к Николину камню не ходит. Однако, по словам А.В. Антуфьева (1960 г.р.), многие жители, выходя из леса, оставляют на камнях ягоды, особенно по дороге, ведущей к бывшему Макарьевскому монастырю (как раз недалеко от этих придорожных камней восстановлена в 1993 году часовня Богородицы Целительницы на месте обветшалого заветного креста).

Вообще на территории Каргополья хорошо известен целый ряд особо почитаемых камней, которые для сознания жителей продолжают быть целительными или чудодейственными, а истории, связанные с ними, касаются в основном местного подвижника Александра Ошевенского (большинство таких камней находятся вдоль Ошевенского тракта, ведущего от Каргополя к Александро-Ошевенскому монастырю), реже с Иисусом Христом, Богородицей, Николой Чудотворцем, пророком Ильей, а также Макарием Желтоводским¹. Например, в д. Поздышево (в середине Ошевенского тракта) существует камень с природной выемкой, напоминающей отпечаток босой ноги. След приписывают Александру Ошевенскому. Когда Александро-Ошевенский монастырь действовал, богомольцы, идущие туда, обязательно прикладывали свою ногу к этому следу. Интересно, что эта традиция практически неукоснительно сохранилась и является необходимым действием для проезжающих в сторону монастыря. Таким образом, мы видим, что природные выбоины и особенности рельефа камня приобретают в восприятии жителей деревень антропоморфные характеристики.

Рядом с камнями часто ставили рукотворные строения, обозначающие святость места (кресты, часовни), на которые вешали (и продолжают вешать) заветные платы. Ближайший к Кенозерью подобный камень известен в Конево (село, находящееся на выезде дороги с Кенозерья на дорогу к Плесецу и Каргополью), на берегу р. Онега называемый «Конь-камень». По сведению В.В. Шевелева², с этим камнем связано предание о грядущем конце света, со-

¹ См.: Шевелев В.В. Культ камней на Каргополье // Каргополь. Историческое и культурное наследие / Науч. ред. и сост. Н.И. Решетников. Каргополь, 1996. С. 65–70.

² См.: Шевелев В.В. Предание о Конь-камне // Старообрядческая культура Русского Севера / Науч. ред. и сост. Н.И. Решетников. М.; Каргополь, 1998. С. 121–122.

гласно которому перед предстоящей битвой с воинством Антихриста этот камень оживет и превратится в коня, на котором поскачет пророк Илья (по другим версиям – архангел Михаил или Иисус Христос) и затрубит в золотой рог, созывая оставшихся в живых людей на «страшный суд господний»¹. Подобное поверье отражает старообрядческие представления о действительности. На камне в настоящее время молодежь часто разводит костры, что скорее является не элементом культовой практики, а близостью подросткам эсхатологических тем, желанием через освоение пространства окружающего ландшафта в контакте с неизвестным и страшным, получить остроту переживаний².

Культовые действия с камнями связаны не только с их «придорожной» функцией, но и с календарной обрядностью, приурочены к определенным датам православного календаря. Предметом поклонения, таким образом, часто служит не только сам камень, а целый своеобразный культовый комплекс (источники, озера, деревья, кресты, часовни), а представления о чудодейственности чаще всего связаны с охраной границ «своего» пространства, дорожным оберегом, а также целительными свойствами, которые они приобрели благодаря почитаемым святым.

Как мы отмечали, в Кенозерье и Лекшмозерье люди издавна предпочитали селиться рядом с водой, что удобно и стратегически и экономически. В сознании современных жителей также преобладает прагматическая система оправдания такого расположения деревень: *«Рыбаки селились на берегу около озера. Тут вся деревня рыбачила. Зимой и летом рыбачили. Так и кормились»* (зап. в д. Орлово от М.С. Горбунцовой 1925 г.р.).

Берег озера, на котором селились люди, воспринимается как часть «своего» мира, хозяйства. Многочисленны упоминания жителей деревень Кенозерья и Лекшмозерья о берегу озера, находящемся непосредственно рядом с домом, как о «своем», «нашем».

Значимость водного пространства отражена в развитой микротопонимике озер с островами и заливами, рек³, а также в разнообразии понятийного пространства, определяющего разные места

¹ См.: Березин И.И. Предпоследвека (перед концом мира), древняя легенда Каргополья (рукопись, 1979) // КИАХМЗ, н.в.ф. 5237–5238.

² См.: Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2000. Гл. 7. Как дети налаживают отношения с ландшафтом. С. 103–125.

³ См.: Топонимика Кенозера. В 2 ч. / Сост.: Дерягин В.Я., Дерягина З.С., Манихин Г.И. Архангельск, 1987. Ч. 1. С. 21–48.

водной глади и береговой линии (яма, свал, луды, лахта, прось, лука, бочаг, нюра, наволок, нос). Данная микротопонимика и понятийное пространство, по материалам наших экспедиций, в настоящее время сохраняется в своей развернутой форме.

С водой в Лекшмозерье связаны легенды об основании церкви и часовен. Так, например, сохраняются в настоящее время и имеют широкое бытование среди трех поколений жителей легенды о плывущих по воде иконах. Такая икона по Божьей воле приставала к берегу, и жители должны были поставить в этом месте часовню, освятить берег. По преданию такие часовни стояли в деревне Орлово, с такой легендой связано основание церкви Петра и Павла в с. Лекшмозеро.

К воде обращались с молитвой, когда выходили на рыбную ловлю, например: *«Нас мама научила, эта молитва была у меня в кармане, а мы с ребятами ходили к Отхожему озеру рыбу ловить: «Ой же, Мати Мария, где ты ночей спала, где почивала? Я спала и почивала во святой горе, над святой рекой, над Иорданом»* («Сон Богородицы»). *«Кто этот сон прочтает на воде, того вода никогда не подоймет и рыбка не глотнет»* (зап. в д. Орлово от М.Д. Калининой 1927 г.р.). Жители деревни Орлово также помнят о часовне в лесу, построенной рядом с подземным ключом. В святой воде ключа крестили, она считалась целебной, а Яма – бездонной. Это связано со следующим преданием. На лугу обрушилась нескошенная полоса, и образовавшуюся яму заполнила вода. С тех пор там больше не косили, и постепенно вырос лес. А однажды кто-то шел по лесу и увидел, что в роднике плавает икона. Поэтому решили поставить часовню. Это место особо почитается жителями д. Орлово до сих пор. Часовня не так давно сгорела, но жители поставили на ее месте крест и часто ходят к нему.

Образ воды возникает в фольклорных текстах, связанных с народной медициной. Так, вода играет огромную роль в заговорном искусстве. Например, нами записана быличка о том, как старуха лечила женщину, потерявшую мужа, от шока: налила воды в умывальник, нащептала что-то. И когда та пришла домой, сказала ей умыться водой, и тут же всю печаль как рукой сняло.

С водой связан праздник Крещения, в который нужно было обязательно прийти к озеру и хотя бы ополоснуть лицо святой водой, а лучше окатиться полностью, тогда никакие болезни не грозили человеку. В Крещение на Кенозере и Лекшмозере делали Иорданы, проруби, в которых священник святил воду, и окунувшиеся в

них очищались от греха и болезней. В настоящее время этот обычай не сохранился (хотя его помнят не только старшее поколение, но иногда и представители среднего) даже в деревнях, где праздник Крещения является престольным по часовне, находящейся в деревне (например, д. Горбачиха на Кенозере).

Лес также важен для жителей деревень Русского Севера. В понятийном пространстве жителей деревень Кенозерья и Лекшмозерья существует ряд слов, обозначающих лес: «бор» – сосновый лес; «лес» – смешанный лес (лиственные и хвойные породы); «суземок» – дальний лес; «шалга» – сосновый заросший лес. А также существует особое понятие «роща». Это слово относится только к деревьям, называемыми «заветными», то есть святыми. Святые рощи как уникальное природно-культурное образование – особое региональное явления Кенозерья (на Лекшмозерье оно также присутствует, но в меньшей степени). Вообще на исследуемой территории подобных роц насчитывается более 30 разной степени выраженности. По словам жителей кенозерских деревень, раньше в каждой деревне была такая роща. Святые рощи – это обычно небольшой (от нескольких деревьев до густого, ярко выделяющегося издали лесного массива; возраст деревьев до 300 лет), отдельно стоящий фрагмент хвойного леса в деревне или подле нее и связан с часовней или заветным крестом. Существует два мнения происхождения этих роц: 1) появление заповедного леса на месте древних угорских капищ, которые при христианизации не потеряли своей сакральности, а атрибутировались православными знаками святости (часовни и кресты)¹; 2) хвойный лес, который появился при часовне или кресте, то есть на сакральном месте, на котором ничего нельзя трогать (в частности, рубить деревья) или даже был посажен специально. Так, по записи Н.М. Ведерниковой², жителем д. Зихново Н.П. Капустиным (1927 г.р.) было дано следующее толкование: «Роща – для Господа была, выращено специально. У часовни тоже роща вырастает. Молились елочке и часовне».

Определение рощи как «заветной» свидетельствует о представлении, что в этом месте Богом могут быть приняты заветы, т.е.

¹ См.: Попов В. Священные рощи Кенозерского национального парка // V Юношеские чтения им. В.И. Вернадского: Сборник исследовательских работ в области гуманитарных наук. М., 1998. С. 185–189.

² См.: Ведерникова Н.М. Культурное и природное наследие Кенозера в произведениях фольклора (опыт описания территории по материалам экспедиционного выезда в деревни Ряпусовского куста 2000 г.) // Архив КНП. 2000.

просьбы (чаще всего об исцелении), в материально атрибутированном виде (платки и др. вещи). Вещание платов в святых рощах – одна из наиболее живых обрядовых традиций «народной веры» исследуемого региона, в которой участвуют все поколения жителей (однако в основном женщины).

Возможно, правомерно говорить о том, что народное представление о мире в традиционной культуре, непрерывно видоизменяясь, сохраняется в своем содержании, то есть особое отношение к определенным местам с изменением верования приобрело иные формы, но все с тем же глубинным психологическим смыслом. И вполне возможно, что на святых местах идолов и капищ, при изменении религиозной обрядности появляются кресты и часовни. Конечно, также вполне возможно, что места менялись, но все равно оставалась потребность людей к созданию сакральной географии окружающего их пространства.

Особое отношение к этим рощам выражается в строжайшем запрете рубить в них деревья, разжигать костры, ломать сучья и сквернословить под угрозой неотвратимой кары в будущем. «*Никогда в роще даже веточку не ломали. Сломанные грозой веточки, конечно, можно собрать. Бог не накажет. А так сучка даже не бирали из рощи*» (зап. в д. Горбачиха от В.А. Роймуевой 1941 г.р.). При этом в рощах проходили гуляния в праздничные дни, особенно на праздники, которым были посвящены часовни, находящиеся в них (такое празднество в 1997 году с участием всех поколений жителей окрестных деревень нами зафиксировано в роще возле д. Минуно в Егорьев день).

Кроме роц нами зафиксировано множество свидетельств особого отношения к отдельно стоящим деревьям, обычно выделяющимся среди прочих своей древностью, формой или местоположением (300-летняя сосна вблизи д. Шишкино, сосна с разветвлением стволов за деревней Поромское, сосна на песчаном мысу д. Сысово и др.). Если деревья не сохранились, то память о них надолго сохраняется даже у жителей, покинувших родную деревню. Например, в 1998 году в с. Лекшмозеро нами было записано такое свидетельство о д. Масельга: «*Была у нас на деревне елка, у кого что болит: раны там или нагноение. Вот как церковь строить начали, тогда и елку посадили. А когда церковь перевезли, она стала сохнуть, сохнуть и в тот же год и засохла совсем*» (зап. от Н.М. Смолки (ур. Солодягина из д. Масельга) 1931 г.р.). Здесь мы видим также отражение в сознании жителей взаимосвязи существования природных и рукотворных реалий. Гибель или

нарушение деревьев связывается с апокалиптическими представлениями, а также, по мнению всех трех поколений жителей деревень, обязательно влечет за собой определенное наказание (различного рода вызванная проклятием смерть либо самого нарушителя, либо его детей). Например, по свидетельствам жителей д. Сысово, мужик, который захотел срубить сосну у своего дома (стоящую на песчаном берегу возле ныне сохранившихся сосен, к которым остается особое отношение), то он ползал на коленках вокруг нее три дня, отмаливал разрешение, но когда он ее срубил, то все равно через непродолжительное время сильно заболел и умер, что связывают с наказанием за его действия.

Характерными являются представления о карах природного свойства за различные нарушения или неисполнения. Наиболее распространенным образом защитника святого, с одной стороны, или наказания, с другой стороны, является змея. Традиционно как обереги выступали изображения льва (что интересно, поскольку львов жители данного региона ранее никогда не видели) и солнца. (Подробнее мы это рассмотрим при анализе рукотворных реалий.)

Лес и озеро – территории, находящиеся вне деревни. С точки зрения хозяйственного использования они считаются принадлежащими всем в равной степени. Однако человек является «гостем» этих пространств, хозяева которых жихарь (леший) и водяник (водяной). И для того чтобы безбоязненно можно было посещать эти пространства, нужно выполнять систему нормативов и не нарушать определенные запреты, когда идешь в лес или на озеро.

Одним из самых распространенных сюжетов быличек, записываемых в наших экспедициях во всех деревнях от представителей трех поколений, является сюжет о лешем и водяном.

Приведем примеры записей быличек о лешем и водяном от представителей разных поколений.

Зап. от О.В. Ушаковой 1911 г.р. в с. Лекшмозеро.

«Был такой случай, когда вся семья, а именно мать, отец, сын, дочь пошли на дровосек. Когда дочь устала, она попросилась домой. Ее мать сказала: «Иди, ты никуда не денешься – дорога одна» – а так говорить нельзя. Вернулись родители домой, а дочери нет. Искали два дня, а на третий пошел отец к знахарю. Знахарь повел его на мельницу и сказал ждать. Через некоторое время дочь появилась. Когда ее спросили, с кем она была, она ответила: «С Сашей. Моим братом. Мы с ним гуляли по лесу.

Но поскольку ее брат все это время был с родителями, то все подумали, что это был жихарь, который принял образ ее брата».

«Еще один случай произошел с одним мальчиком, который по уходу из дома сказал, что скоро вернется (считается, что так говорить нельзя). Мальчик не вернулся. Тогда мать пошла к знахарке, и та дала ей относ, который нужно было отнести в лес. Знахарка предупредила мать о том, чтобы ни в коем случае не оборачивалась. Мать шла и не оборачивалась, но вдруг ей навстречу полетел ворон. Ворон был такой большой и страшный, что женщина не выдержала и обернулась. Сзади стояла знахарка, которая сказала ей: «Что ты наделала?!» На следующий день мальчика нашли мертвым».

Зап. от Т.Ф. Прокопьевой 1946 г.р. в д. Рыжково:

«В леших я верю, и лешие здесь есть. Мы в прошлом году заблудились в лесу. Шли в болото и пошли прямо. Я говорила: «Пошли к дороге», – Заляжной Лидии-то, сестра она мне. Она не верит, ну вот и прямо перешли.

Вот мы прошли метров 300-400 и не знаем, куда идти-то. Вокруг лес. Лес незнакомый, ни папоротника, ни малинника. Ничего, если заблудились в лесу, надо переодеть одежду. Я ей говорю, она мне не верит. Хохотала, хохотала так целый час, и блудили. Потом все же переоделись, и дорога та рядом, в двух шагах.

Между прочим, леший есть, и давно есть. Если ты пойдешь в лес, и заступишь на его территорию, то заблудишься.

Вот моя сестра Надя, ей было четыре года, на Иванов день. Вот она бегала, бегала, и мама и говорит: «Никуда эта Надька не денется». Вот они ее и потеряли. Три часа искали, она как сидела в угольне, так ее там и нашли. Поворожили, там бабушка была, ее наверно уже нет, она поворожила. Смела от порога сор в большой угол, собрала на совок, вышла на росстань и этот сор высыпала. Надо по этой дороге идти, чтоб назад не оглядываться. Если обернешься, то все, что Леший забрал, уже и не вернешь. Это надо смелому быть, мне, например, не уйти. И она это сделала. Вот она приходит, и эта Надежда маленькая сидит в углу».

Зап. от А.А. Гуль 1989 г.р. в д. Рыжково:

«Водяной водится. Мою маму чуть не утопил.

Он в яму или в ил забирается. И вот потом к себе вот тянет за ноги. За волосы вытащили. Больно было.

Спасения никакого. Только если тебя не вытащат. За волосы или за руки вообще. Если ты очень глубоко и больше никто не купается. Так вот на Зимнике делается.

Он засасывает. Он для удовольствия для своего только. Человек задыхается и все. Он его и отпускает. Чтоб он выплыл.

Папа раньше плавал и ничего. А сейчас там так засасывает. Я много раз купаюсь там, а мама говорит: «Ой, меня сейчас чуть ямой не засосало». Я говорю: «А не-а, мама». А тут раз она подержала над ямой, у меня бум так туда ногу, я как выскочила, чуть маму не уронила. Как будто кто-то за ногу туда тянет и все. Следы остаются, такое черное немножко, только его незаметно. Потом быстро проходит. А главное, он этот синяк так делает, чтоб незаметно было людям. Некоторые говорят: «О, это глупости, водяной там не живет». А потом некоторых людей засасывает, которые не верят – чтоб они поверили.

Если верит, то он не тронет. Если человек ему нравится, он не тронет, даже если человек не верит».

«Леший, бывает, водит. Войдет в гриб, ты хочешь сорвать, а он, раз, перепрыгивает на другое место. Приходится за ним бегать. И он вас заманивает в какую-нибудь глушь. И кое-кто будет с вами играть».

У моей подруги был такой случай. Папа у них чуть не потерялся. Он вернулся только через месяц. Он рассказал им, они все там хохотали от смеха. За грибом, говорит, бегал. «Я, – говорит, – возьму его, а его опять нету. В другом месте стоит. Вот бегаю за ним».

Он (леший) если захочет, деревья передвинет, сделает лес густым. Если вы хорошо лес этот знаете, то можно выйти. Если вы знаете, что вот тут была тропинка, а тут деревья стояли. А если он деревья переставит, то это уже серьезный случай. И дорогу может переставить, и знак для водителя. Водитель едет, едет, может и в озеро заехать и еще куда-нибудь».

Обобщим собранные сведения быличек о жихаре (лешем) и водянике (водяном), записанные от разных информантов на Лекшмозерье и Кенозерье. Леший (жихарь) – хозяин леса и есть у него хозяйка (жена лешего – лешиха); является в образе человека (может в образе знакомого, а может в образе незнакомого). Леший может передать человека или скотину водяному (водянику). Сведений о том, что у водяного есть жена, в представлениях жителей Кенозерья и Лекшмозерья нами не записано. Леший водит по лесу,

а водяной затягивает в воду в основном по следующим причинам: 1) неверие в него; 2) нарушение запрета или правила действия на воде или в лесу; 3) при высказывании об успешности или каком-то конкретном временном промежутке перед тем как идешь или находишься на «чужой» территории (говорить «скоро вернусь», «недалеко идти» и т.п.). Защитными действиями могут выступать: 1) «изнаночные» действия (переодеть одежду наизнанку или «на левую сторону», выругаться матом, рассмеяться); 2) обратиться за божественной помощью (молитва, крест, имя Бога и т.п.); 3) обратиться за помощью к людям, имеющим возможность построения диалога с «хозяевами».

Ранее нами была¹ отмечена взаимосвязь в традиционной культуре «нечистой силы» со смеховым миром: «Леший пошутит – домой не пустит; водяной пошутит – утопит». При этом хорошо известна особая роль смеха как своего рода оберега от нечистой силы, от страха перед ней и т.п.: «Чтобы леший не пугал, нужно раздеться догола, всю одежду встряхнуть, отойти в сторону, матюгнуться или рассмеяться, поплевать на нечистую силу, а потом одеться. Тогда выйдешь» (Зап. от Р.В. Ефремовой 1921 г.р. в д. Калгалакша). Смех и мат находятся в одном ряду. Смех, так же как и мат, является своего рода выражением презрения и не боязни нечистой силы, отстранения от ситуации, возвышения над ней путем ее принижения. Функции смеха и мата в принижении в этом случае совпадают и являются своеобразным оберегом. Отличие смеха и мата в том, что мат подвержен полному табуированию, а смех – лишь частичному.

В рассуждениях о смехе как об обереге от нечистой силы необходимо отметить, что при записях рассказов о личном опыте взаимодействия с ней информанты практически всегда смеялись. Здесь смех помогал отстраниться от неприятных воспоминаний, переводил их из личного эмоционального переживания в отстраненный рассказ о случае. Также часто могут применяться комические принципы построения ситуации для снижения страха перед ней. Однако когда смех выступает как проявление неверия, он становится помехой, а иногда и опять же причиной роковых последствий (см. быличку зап. от Т.Ф. Прокопьевой). В данном случае смех не являлся ритуальным действием и поэтому не вы-

¹ См.: Обухов А.С. Современное состояние смехового мира в русской традиционной культуре // Развитие личности. 1999. №2. С. 140–157.

полнял функции берега. Смех обесценивал не проблему, а решение проблемы. В другом случае смех как насмешка, проявление неуважения к «хозяевам» влечет за собой наказание. На Кенозере нами было записано несколько схожих вариантов былички о потерянных овцах. Приведем в пример один из них. *«Однажды потерялись две овцы. Искали мы их целую неделю, не могли найти. А мне бабушка сказала поворожиться. Сказали, надо подмести дом в большой угол, положить все в передник. Это надо делать утром рано. Найти место в лесу, далеко, где три дороги сходятся. Сходила я к лесу и мусор выкинула, да сказала: «На твое, отдай мое». Пришла домой, снежная от ужаса, и надо мной засмеялся муж. А утром нашли овец мертвых. А вот, говорят, не надо ему смеяться-то было и они бы, овцы, живыми бы остались. Муж посмеялся над лесовым-то, а тот взял да и овец утопил»* (зап. в д. Рыжково от Л.Ф. Заляжной 1958 г.р.).

В последние десятилетия в мифологическом сознании жителей Кенозерья появляются образы русалки и кикиморы, которые хорошо известны в Белоруссии, на Украине и в Южных областях России, однако по сведениям известного исследователя начала XX века Д.К. Зеленина: «Есть основания полагать, что в Олонецкой, Архангельской и некоторых других северных губерниях слово *русалка* также неизвестно...»¹, как и образ кикиморы. Нами же зафиксированы (от семьи А.Д. Капустиной д. Зихново) былички о русалках, появляющихся в заливе Кенозера Зайчиха вблизи д. Зихново. Также, как пример, можно привести тексты, записанные нами от девочки восьми лет в д. Рыжково: *«Там русалки плавают у кладбища иногда, бывает такое. Хвост выныривает большой и рука. Они любят поугавать. Они хвост сделали из травы, такой склизкий-склизкий, как у лягушки почти что. Я видела на камне рука торчала, это там на Боровом [остров, на котором находится кладбище]». «В болоте там, в Дуброво, есть кикиморы настоящие. Мою сестру по папе чуть не утащили. У папы раньше тоже жена была. Нога только торчала в болоте. Ее из болота вытаскивают. Там трясины такая, засасывает и туда. Бывает так: засиделась, короче, дома ты, на кладбище не ходила, если кто-нибудь у тебя умер, значит тебя покойник к себе*

¹ Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 143.

дергает» (Гуль А.А. 1989 г.р.). Кроме того, нами зафиксированы рисунки русалки на лодке семьи Роймуевых в д. Горбачиха и на доме семьи Богдановых в д. Косицыно (Шлепино). Рисунки, правда, по свидетельствам жителей деревень, нарисованы заезжим художником, но по просьбе местных жителей. При этом русалка также, как и в мифологии других регионов (см. сведения Д.К. Зеленина), связывается с образами утопленниц, однако в целом русальная мифология в Кенозерье не развита. Таким образом, мы можем видеть занесение мифологических представлений иных регионов в сознание кенозерцев, которое, по-видимому, происходит через развитие средств массовой информации, подключения книжной культуры (опубликованные сказки о русалках и т.д.), а также увеличения интенсивности взаимосвязи с городом.

Таким образом, мы видим, что водное и лесное пространства в представлениях современных жителей деревень Русского Севера являются «чужими» для человека, у них есть «хозяева», которые наказывают человека, находящегося на их территории и нарушившего определенные правила. Для спасения от «хозяев» леса и озер существует ряд действий, а также есть «знающие» или «ведущие» люди (знахари, ведуньи, колдуны), в компетенцию которых входит взаимодействие с хозяевами леса и воды, поверье о которых сохраняет свою актуальность на Кенозерье. Особые отношения с «хозяином» леса должны были иметь охотники и пастухи, о которых также нами записано много быличек как о людях «знающих» и умеющих взаимодействовать с «хозяевами» леса. Свидетельств о существовании в настоящее время колдунов на Лекшмозерье нами отмечено меньше; память и свидетельства об особом знании пастухов и охотников там сохраняется, также как и в Кенозерье. Раньше, по рассказам жителей Кенозерья и Лекшмозерья, свой колдун или знахарь были в каждой деревне. Сейчас же есть свидетельства в основном об одном подобном человеке на «куст» деревень (например, как на «колдунов» или «ведьм» нам показывали на людей в д. Минуно, Рыжково, Зихново, Семеновское, Поромское и др.), рассказы же о таких людях существуют практически в каждой деревне и известны трем поколениям жителей. Кроме того, до сих пор во многих деревнях есть «знающие» люди, то есть люди, владеющие народной медициной и умеющие ворожить. Заговорная традиция широко сохраняется не только среди старшего поколения, но продолжает передаваться от поко-

ления к поколению, правда, не всегда в развернутом виде, и не на все болезни и жизненные проблемы. На классификации заговоров, специфике их текстов и действий мы остановимся в разделе о ценностно-символических реалиях.

Пастухи, отправляясь пасти коров в лес, пытались войти в сговор с лешим, взять «отпуск», охотник должен был считаться с «хозяином» и взять «статью». Охота и пастушество изначально были исключительно мужскими занятиями. С военных лет пасти стали и женщины (по необходимости), но в отношении охоты осталось представление, что если на охоту взять женщину, то удача не будет. Остановимся по отдельности на сведениях о пастухах и охотниках.

Для успешности охоты, по сохранившемуся поверью, помогают заговоры и «статьи», которые записывались на бумажки и передавались от отца к сыну (как, впрочем, и в устной форме). Н.М. Ведерниковой записана от Н.М. Болозева (1921 г.р.) в д. Зихново одна из таких «статей»:

*Встану я раб Божий, благословясь,
Пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота.
Встану на запад хребтом, на восток лицом.
Помолюся я трем святителям, трем Божьим мучителям:
Егорию Храброму, Миколу Угоднику, Макарию Преподобному.
Дам я им три прута: прут железный, другой медный, третий – оловянный,
Чтобы оны этими прутьями нагоняли мне зверьей
Из-за тридцать морей, из-за тридцать озер, из-за тридцать рек,
Из-за тридцать лужон,
Чтобы это зверье по своим следам скакали
Мне в капканы попадали, ног не обивали
И до рук доходили.*

Выбор угодников, кому молятся, не случаен, они являются самыми почитаемыми в данном регионе. Интересно то, что если охотник взял «статью», то он должен соблюдать поставленные в статье условия. В этом отношении лучше не брать «статьи», чем не выполнить в ней оговоренного. Невыполнение, по поверью, влечет за собой кару от «хозяина», то есть от лешего.

Пастух нанимался деревней (общиной), а после по коллективному решению в колхозе, пас с «отпуском», который давал «зна-

ющий» человек. Вообще пастух, по широко бытующему на Русском Севере поверью, мог пасти от Бога и от лешего. Притом тот пастух, который пас от лешего, обычно был более удачливым и реже скотину терял. Считалось, что пастух, о котором говорили, что он пасет от лешего, если теряет скотину, то это он сам отдает ее лешему по сговору. «Отпуск» пастуха – это своеобразный сговор с «хозяином» леса. Приведем пример описания пастуха, пасущего от лешего, записанного нами в с. Лекшмозеро от З.С. Филатовой (1921 г.р.):

«У пастуха, который пас от лешего, была широкая алая лента, которую он клал в коробочке. Когда он шел пасти скот, он клал эту коробочку в воду около скота. Если одна из коров терялась, то пастух брал коробочку и шел домой, а весь скот возвращался сам вместе с потерявшейся коровой.

Еще один пастух пас скот с дудочкой. Животные слушались дудочку, даже если она играла на другом конце деревни. Коровы Зои Степановны паслась у этого пастуха. Однажды она пропала. Бабушка Зоя пошла к пастуху и сказала, чтоб он пошел с ней искать корову. Пастух сказал, что пойдет завтра (он знал, что корову забрал леший). Бабушка пошла искать корову одна. В лесу она нашла лишь одну коровью голову и кости. Зоя Степановна пришла на следующий день вместе с лошастью за головой коровы (она хотела получить страховку). Лошадь не пошла в лес, так как почувствовала запах крови. Бабушка сама дотащила голову домой. Оказалось, что животное загрызла семья медведей».

Интересная быличка нами была записана в д. Першпахта от большинства жителей трех поколений про пастуха Максима, умершего в 1946 г. Люди рассказывали одну быличку, наиболее полный вариант которой, записан со слов Л.Ф. Старицыной (1929 г.р.):

«Пошла моя дочка утром пастуху коров наших выгонять. Но вернулась расстроенная. «Бычок, – говорит, – наш, Миша, встал у фермы и не идет никуда. Он ведь тихоня, вот я его там и оставила». А я говорю: «Не бойся, дочка! Никуда он не уйдет». А в народе существует поверье, что нельзя таких слов говорить. Приходим вечером – его нет. Я всю деревню обошла, все закоулки – его нет. Ходили, искали два дня по лесу, по полям. Не нашли. Пошла я к колдунье. Говорили, что она все знает. Поколдовав, она сказала, что нашего теленка пастух отдал лешему. Она сказала: «Я тебе его верну». Пошли мы на заре в лес с Марь-

ей (колдуньей). Она хотела отвязать теленка. Было очень тихо. Как только колдунья зашла в лес, поднялся вихрь. Деревья из стороны в сторону качались. А через пять минут все стихло и Марья вышла из лесу вся растрепанная, красная. «Все, – говорит, – отвязал он теленка. Зовите!» Мы позвали: «Миша! Миша!» А он выскочил из леса, да и побежал мимо нас. Не смогли мы его догнать. Марья сказала, что теперь только Максим-пастух может нам помочь. Пошли мы к Максиму. Он согласился, только сказал, чтобы мы принесли ячменной муки и не выходили из дома.

А на следующий день приходит его жена, Нина, ко мне и говорит, что Максим ее умирает, что ночью его побил леший осиновыми колыями.

А недавно, мол, она приходит домой, а Максим лежит на печи и рубашка на нем тлеет. «Как же мог ты взобраться на печь, ты ведь ходить не можешь?» – спросила его жена. Оказывается, это сын его приходил, положил Максима на печь и сказал, что так и надо. Знать, это леший приходил и пытался убить колдуна. Потом Максим сказал, что в этот день у них будет пожар, и он сгорит, потому что не смог никому отдать свое колдовство (он пытался отдать его и своему сыну и Марье-колдунье, но те не взяли, т.к. испугались такого сильного колдовства). И, действительно, в тот день был пожар, но как ни старались, даже костей Максима не смогли найти. Видно утянули черти человека».

Приведем еще одну быличку про пастуха, записанную нами на Лекшмозерье в д. Орлово от А.И. Курминой (дев. Макарова) 1929 г.р.:

«Утром очень рано пастух дядя Паша (Павел Федорович) гонит стадо коров, никого не ждет; нужно догонять его стадо, если отстал. Когда первый раз выгоняют коров на какое-то огороженное место, пастух Павел Федорович обходил это место (со стадом) с особой книжечкой-отпуском, в которой записаны слова для охраны стада. Однажды поехали местные на рыбалку на озеро и говорят дяде Паше, что у него там между коров медведь ходит. Дядя Паша ответил, что это не медведь, а просто пенек, и не нужно ничего лишнего говорить. Оказывается, действительно медведь там был, но у дяди Паши ничего никогда из стада не пропадало. А у других неизвестно, там уже позже молодые пасли, с водкой и т.д. Сам этот пастух был человеком скрытным, точнее закрытым, и ничего никому особо не рас-

сказывал. Поэтому про слова, которые он говорил, охраняя стадо ничего не известно. Книжечка у пастуха была тоненькая, маленькая, но откуда она – тоже неизвестно. Дядя Паша, говорят, родом из этой же деревни, но был неграмотным, и слова все наизусть заучивал.

Во время первого загона женщина ни в коем случае не входит в огороженный круг, где находилось стадо. Если кто-то забрел или не успел впустить свою корову в загон, вводил ее туда именно мужчина (не женщина). Далее договаривались о плате пастуху. Плата эта заключалась не в деньгах, а в обязанности кормить его каждый день. Уже осенью происходил конечный расчет с пастухом. У дяди Паши было четверо детей, помогала ему жена, тетя Клара.

Также во время первого загона устраивался праздник – на клеенке, прямо на земле собиралась праздничная еда. Потом уже выпускался из ограждения скот, который после зимы вел себя активно, бодался.

Коров выгоняли вербами, чтобы было красивее, вербочки обвязывали лентами разных цветов».

Сведения о людях, имеющих особую силу и знание во взаимосвязи с «хозяевами» природных реалий и особо знающих природу, сохраняются долго в памяти жителей деревень, становясь внутридеревенскими мифами.

Знания, выражавшиеся в обрядах, заговорах и т.д., хранились в тайне и передавались по роду. «Заговоры» пастуха содержатся в особой книжечке с «молитвами» – в «отпуске», которым он пользуется во время выпаса скота. Существует поверье, что если пастух теряет такую книжечку, ему нужно идти к сведущему человеку, чтобы тот создал новую. Многие поселяне видели эти «отпуски», но боялись открывать и читать, т.к. думали, что тогда ими овладеет нечистая сила.

О скотоводстве также продолжает существовать множество поверий, примет и обрядовых действий. Так, например, остается поверье, на которое до сих пор опираются крестьяне в изучаемых нами деревнях: когда вечером возвращаются с поля стада, то замечают, какая корова идет впереди всех, и по цвету ее шерсти определяют, какая на следующий день будет погода.

Так, например, во многих деревнях (Горбачиха, Тырышкино, Зихново, Рыжково и др.) нами зафиксированы специальные литые из меди кресты и иконки, которые используют современные

жители при обмывании вымени коровы. Особыми обрядами сопровождаются первые дойки после рождения теленка. Различными заговорами и особыми действиями продолжают пользоваться доярки в колхозе. Так что практически каждая хозяйка в Кенозерье и Лекшмозерье, держащая скотину, в той или иной степени обладает знаниями и практикой магических действий, которые являются выражением мифологического сознания, сохраняющегося и в настоящее время, особенно в значимых для человека областях деятельности.

Одними из самых значимых календарных дней аграрного цикла в изучаемом регионе остаются Егорий (23 апреля) – день первого выпаса скота – и Флор и Лавр (31 августа) – день покровителей лошадей и вообще скота, которые сопровождаются рядом магических действий, заговорами, молитвами, особым почитанием пастуха. Не случайно, что в с. Лекшмозеро в первую очередь восстановили часовню Флора и Лавра, на Кенозере часовни Флора и Лавра (в д. Семеновской) и часовня Егория Храброго (в д. Минино) особо почитаются и на праздники к ним обязательно съезжаются жители кенозерских деревень.

На Егорий постригали хвосты и гриву, коровам же хвосты постригали в Великий Четверг, а состриженные волосы оставляли в хлеву, чтобы, по поверью, скот возвращался домой. Н.М. Ведерниковой записан развернутый заговор в д. Зихново от Е.М. Мелеховой 1915 г.р.:

*Святой Юрий-Егорий, вылети на крутую гору
И золоченую трубу возьми в храбрый рот.
Позови всех своих хищных зверей
И отруби им лапы-лапищи,
Отстегни когти-когтищи.
Дай моей скотинке в лес ход,
А зверю хищному в обход.*

Подобные обращения к Егорию в настоящее время чаще бытуют в более редуцированной форме, обычно в виде простого обращения к Егорию с просьбой: *«Егорий Храбрый, спаси и сохрани мою скотинку, на путь на правильный домой заверни»*.

Открытые природные пространства, в зависимости от особенностей включения их в хозяйствование человека, включены в систему деятельности и отношений жителей деревень через разные понятия – «поля», «пожни», «поляны». В исследуемом регионе

пахотная обработка земли была незначительна, но все же до недавнего времени продолжала существовать и засеивалась различными злаковыми культурами. Пахотные земли назывались «полями». При недостатке общинных пахотных земель семьи разрабатывали небольшие участки земли, которые называли «полянами». Зачастую под поляны делали «паренины» – лесные поляны на месте вырубленного и сожженного леса. Пожни – луга для покоса – традиционно разделялись по роду, что зачастую закреплялось в микротопонимике (впрочем, как и названия полей), например: Гришина Горка, Климово, Макарова Чаща, Трохачево, Прафейковы Боры, Романова Гора, Сидоров Горбыш, Филькин Носок, Тютин Угол, Шашины Боры и т.п. Как видно на этих довольно типичных примерах топонимов полей и пожней, их поименование включает в себя как характеристики местности, так и закрепленность их за родом по родовому прозвищу. В настоящее время в исследуемом регионе полностью прекратилась пахотная обработка земли, но понятийное разделение открытых пространств на поля, пожни и поляны сохраняется в сознании жителей, хотя в большей мере бытует именно топонимическое различие этих пространств.

На отношение современных жителей деревень к состоянию окружающей среды стали оказывать сильное воздействие средства массовой информации, говорящей о «плохой экологии». Характерно, что в рассуждениях о том, что время от времени все мрет (в основном картошка, а также мор рыбы на оз. Лекшмозеро летом 1997 года) большинство жителей обвиняет космодром Плесецк (находящийся в 250–300 км к северу), хотя по данным лихеоиндикации и другим способам исследования, проведенной с участием Института океанологии им. П.П. Ширшова, Институтом микробиологии РАН, факультета почвоведения МГУ им. В.М. Ломоносова, не выявлено воздействия запусков ракет на изучаемую территорию. Впрочем, рассуждение о «плохой экологии» зачастую приобретает формы классических рассуждений апокалиптического характера, только с использованием иных, более современных слов.

Обобщая сведения, собранные в экспедициях и сопоставив их с архивными данными, можно отметить следующее. Особенности представлений о природе и природопользовании, сложившиеся в традициях Кенозерья и Лекшмозерья, обусловлены спецификой естественных реалий региона и сохраняют во многом мифологи-

ческий характер. Тесная взаимосвязь человека с природой, сохранение зависимости от нее отражается в системе значений традиционной культуры, которая претерпела определенное изменение в XX веке, но сохраняется в несколько редуцированной форме. Окружающее человека пространство разделяется на «свое» и «чужое» по так называемому матрешечному принципу. При этом «чужому» пространству приписываются отчужденные от человека «хозяева» (традиционная русская демонология и антропоморфизм), с которыми он должен уметь выстроить отношения, соблюдая систему существующих нормативов, за нарушение которых от «хозяев» или «высших сил» следует неминуемое наказание. Особым знанием природы и ее сущностных сил обладают «посвященные», которые за свое особое просвещение об этом мире платятся тяжелым переходом в «иной» мир. Обращение к природным реалиям имеет антропоморфный характер и аналогично обращению к православным святым. Человек наделяет пространство значениями и смыслами через топонимику (наименование и понятийное определение значимых для человека ландшафтных и природных реалий) и систему сакральной географии, выраженную особыми природными и рукотворными объектами. Уменьшение значимости для сознания человека традиционной культуры определенных реалий пространства и интенсивности их использования лишает мифологическое сознание свойственной ему модели поведения. Однако целостное отношение к природе как ценности сохраняется.

2.2.3. Рукотворные реалии жизни и их отражение в системе отношений жителей деревень

В силу демографических процессов деревни разрушаются, меняется созданный поколениями рукотворный мир. В настоящее время новые дома строятся очень редко. В большинстве случаев лишь подновляются старые. Однако в деревнях Кенозерья и Лекшмозерья до сих пор хорошо просматривается определенный принцип организации построек. Окнами дома смотрят или на озеро, или на церковь (часовню), или на дорогу. В тех деревнях, через которые проходят дороги (Першлахта, Орлово и др.), основным ориентиром постановки дома выступает именно дорога, а не озеро. Однако в большинстве деревень Кенозерья основным ориентиром является озеро. Если в деревне часовня стояла в центре,

на высоком месте (как, например, в д. Зихново, Ряпусово, Косицыно), то она становилась основным ориентиром для расположения дома. Выбор места для постройки дома определялся различными параметрами.

Например: *«Место подбирали с умом, чтобы ровно было. Окнами дом должен смотреть на часовню. Задом дом поставишь к часовне – жизни не будет и у самих хозяев, и у их потомков. У Николая поставили дом окнами на озеро (поветью к часовне) – вот рано и умерли все. Хотя если дом у самого берега – это уже исключение, от водоема отвернуться тоже нельзя»* (зап. от Капустина Н.П. в д. Зихново Ведерниковой Н.М.).

В настоящее время о сохранности деревни можно судить по внешней сохранности общей ограды. Ограда выполняет множественную функцию: прагматическую (чтобы скот не выходил), бережную (отделение от «чужого» мира и ограждение «своего»); социальную (общая ограда является общедеревенской заботой). В исследуемом регионе выделяется несколько видов оград – «забор» (из вертикально поставленных тесовых реек), который выделяет участок около дома со стороны улицы; «огорода» (изгородь из горизонтальных жердей) – огораживает огороды и хозяйство возле дома; «косяк» (наискось положенные жерди, скрепленные кольями) ставился вокруг полей и пожней, а также вокруг самой деревни. Для возможности выхода из ограды выстраиваются различного типа калитки и ворота. Чаще всего это съёмные горизонтальные жерди, но встречаются различного типа отодвижные или распахивающиеся калитки. При этом четко сохраняется норматив для всех жителей деревень обязательности держать калитки или ворота закрытыми.

Дома в исследуемом регионе ранее были курными, но подобных строений до настоящего времени не сохранилось. Впрочем, бани во многих деревнях остались «по-черному», а «по-белому» встречаются только в селах и больших деревнях. Современные дома делятся на три части – зимник (или «заднюю»), в которой живут зимой, летний (большой) дом (в нем в настоящее время чаще всего проживают приезжающие на лето родственники) и двор (для скотины и хозяйственной утвари). В ряде деревень сохранились «двужирные» (двухэтажные) дома, отстроенные в конце XIX – начале XX века, когда крестьянам разрешили свободно рубить лес для собственных нужд.

Строительство дома происходило обычно «родом», то есть всей семьей и ближайшими родственниками. При строительстве дома соблюдались различные действия, носящие обережные, знаковые функции (клялись деньги или иконка под угол дома и т.д.). Сами дома украшались различными оберегами. Чаще всего ими выступают разнообразные по исполнению солярные символы под крышей дома или на полотенцах скатов крыши. Наличники также включают в себя обережную символику. Кроме того, над дверью (или под порог) помещались обереги – чаще всего подкова или голова щуки. Таким образом, наиболее «слабые» для недобрых сил места пространства дома (входы и выходы, углы) оберегались от проникновения в «свой мир».

В построенном доме ведущее место занимает икона в красном углу. В домах чаще всего находилось как минимум две иконы – одна в красном углу, которая «держит дом» (по словам жителей деревень, если вынести эту икону, то дом быстро разрушится) и за печкой – «от пожара».

Впрочем, сам дом наделялся «хозяином» – домовым, поверье в которого сохраняется у всех поколений. Приведем несколько текстов о домовых.

«Однажды в детстве, приехали мы к бабушке на Глушево. Мне, наверное, лет 12 было. А я пошла в туалет, иду, а у сарая в дверях женщина стоит небольшого роста. Платок за один конец раньше держали. Стоит и вдруг исчезла. А я еще небольшая. Я испугалась, пришла домой, говорю маме: «Мама, там баба стоит в дверях». Пошли, а там никого нету. А бабушка мой и говорит: «Ты иди, никого не бойся! Это хозяйка дома» (Старицына Л.Ф., 1929 г.р. д. Першлахта).

«Домовой, наверное, у всех есть в доме. Раньше родители говорили, что перед тем, как войти в новый дом, что-то говорили. Что – не помню. А вообще о домовом в доме лучше не говорить, он может уйти» (Нечаев А.Е., 1958 г.р., д. Рыжково).

«У нас дома начали происходить странные вещи: то вещи передвигаются, то еще что-то. Мама сходила к ведьме, и она сказала, что это домовый поссорился с лешим и что надо рано утром снести мусор в угол, а вечером собрать в передник и вынести на развилку трех дорог. Она это сказала, а когда вернулась, папа стал смеяться, мол, если домовый если и есть, то уж лешего точ-

но нет. А на следующий день у них утонули три овцы» (Филиппова О., 1986 г.р., д. Усть-Поча).

«Живет у нас домовый. Он хороший, по хозяйству помогает. Иногда хулиганит. Вот ручку на стол положила, через пять минут смотрю – нет ручки. Всех спрашиваю, обыскалась. Через год только нашла ручку на том же месте. У нас почти у всех домовой есть. Вернет когда-нибудь только через большой промежуток времени. Много дней или год» (Гуль А.А., 1989 г.р., д. Рыжково).

Таким образом, даже «свое» для человека пространство наделяется «хозяевами», с которыми человек должен уметь выстроить взаимоотношения через систему действий и предметно-знаковое опосредование. Правда, на «хозяина» или «хозяйку» дома возлагается ответственность за сохранность дома как в материальном плане, так и за дом как семейный очаг.

До середины XX века сохранялись и использовались водяные мельницы. Сейчас можно видеть во многих метях лишь их остатки и плотины. Однако сохранилось довольно много преданий об этих мельницах и мельниках, продолжают бытовать былички о «хозяевах» мельниц. Своими «хозяевами» – «байниками» – наделяются бани. В систему нормативов во взаимоотношениях значимым является время дня. Ночь – время «байника» и поэтому мыться ночью или ночевать в бане по представлениям жителей, нельзя. Во всех деревнях сохранилась четко выраженная традиция банного дня – суббота (это связано с представлениями о необходимости быть чистым в день воскресения). Хотя сейчас воскресные дни не связаны с посещением церкви и т.п., суббота как день для всеобщего мытья и стирки сохраняется для всех жителей деревень исследуемого региона.

Природное пространство наделяется особыми смыслами, сакрализуется через рукотворные строения. В первую очередь – это кресты и часовни. Деревянные кресты, стоящие у дорог и в святых рощах, на краях деревень, в полях и т.д. – явление, характерное для Русского Севера. Крест выступает центральным символом сакрализации пространства, включения его в «свой» мир. Крест является предшественником часовни, хотя в XX веке он стал зачастую ее последователем (ставился на месте разрушенных часовен). Переходная форма от креста к часовне – часовня-крест, крест в своеобразном деревянном футляре. Однако функции креста значительно шире, чем у часовни.

Наиболее почитаемые кресты – те, которые ставились общиной. Такие кресты обозначали пространство как «свою» территорию, т.е. места, освоенные и оберегаемые православной верой. Явно наблюдается и в настоящее время возведение крестов на пограничной территории (выходе из деревни), разграничивающее пространство на «свое» и «чужое». В настоящее время к крестам на выходе из деревни в большинстве случаев подходят жители, когда они его проходят. Около крестов произносится молитва или просто просится благословение на дневные работы, на благополучную дорогу, ограждая себя от нежелательных или неудачных явлений. Кресты на распутье или на определенном расстоянии от деревни, помимо обережной функции, имели и значение ориентира, путевой метки. Кресты ставили и чтобы помолиться в пути, и чтобы не заблудиться. У таких крестов произносили заговоры, чтобы не потерялся скот. Просьбы или моления, совершаемые у крестов, сопровождались кладением заветов (вывешиванием платов). Кресты также еще ставили по завету. Так, например, в 1999 году был поставлен по завету крест на Макарии на месте, где когда-то стоял родительский дом.

Разрушить крест считается большим грехом. По представлениям жителей деревень, нарушение креста одним человеком могло повлечь беду на всю деревню. При обветшании креста на его место ставился новый. Остатки же старого никогда нельзя было выбросить, он будет находиться возле нового. В ряде случаев можно видеть на одном месте по несколько крестов различной давности.

Часовни и церкви в деревнях ставились всеми жителями и посещались не только по праздникам, но и в обычные будни по мере необходимости. Практически все сохранившиеся часовни и ныне посещаемы жителями деревень, причем в большей степени старшим и младшим поколениями, из среднего поколения больше ходят женщины, чем мужчины. В часовнях оставляют заветные платы, ставят свечки, приносят иконки. Вывешивание платов (заветов), приносимых в часовни и развешиваемых на иконы, а в некоторых особо почитаемых часовнях, где заветов положено очень много, на специально прикрепленные палки, выполняет роль напоминания произнесенной в молитве просьбы. Заветы вешаются на здоровье себя и ближнего, как просьба о помощи в поиске потерянной скотины или ее исцелении и т.п. В некоторых часовнях можно встретить по несколько сотен заветных платов, среди ко-

торых можно увидеть домотканые полотенца столетней давности. Как заветы приносились не только платки и полотенца, но даже свадебные платья. Также в часовню приносились деньги. На вынос чего-либо из часовен существует строжайший запрет. Брать деньги или платы на продажу разрешалось только в том случае, если на эти деньги будут приобретены для часовни свечи или иконы. В последние десятилетия многие часовни были подвержены разграблению приезжими, поэтому в большинстве из них осталось мало старых икон. За часовнями присматривают определенные деревней жители, сейчас чаще всего это особо уважаемые жительницы старшего поколения, ранее смотрели за часовнями и подновляли при необходимости «дедушки». Представление о сохранности часовен взаимосвязано в целом с представлением о сохранности целостного мира деревни. Разрушение часовни в сознании жителей связано с разрушением деревни. В экспедициях записано большое количество быличек, отражающих представление о разрушительном воздействии на жизнь человека и на жизнь деревни нарушения часовни или церкви.

В отношении хозяйственных промыслов, ранее широко распространенных в исследуемом регионе (притом репертуар их был достаточно велик – гончарство, ткачество, вышивка, валяние валенок, резьба по дереву, плетение из бересты и т.д.), можно отметить, что они в деревне вымирают, поскольку не способны принести ремесленнику значительного заработка. В большинстве деревень традиции изготовления каких-либо предметов утилитарного и художественного свойства поддерживают только некоторые старики. Впрочем, нами отмечен ряд (хотя и единичных) случаев, когда представители среднего поколения занимаются теми или иными промыслами (в основном плетение корзин, туесов и т.п.). При этом они зачастую не перенимают традицию от старшего поколения, а начинают ее вновь самостоятельно.

В целом в обиходе наряду с традиционными рукотворными предметами широко используются современные покупные изделия, которые постепенно вытесняют первые и трансформируют уклад жизни. Однако сохраняют свое бытование особо значимые предметы, применяемые в различных хозяйственных и домашних делах, а также семейные реликвии. Так, например, фотографии на стенах и семейные альбомы стали уже традиционным и обязательным элементом дома и семьи.

Определенный набор предметов является до сих пор необходимым элементом при переходе в иной статус (девушки, становящейся женой). Важной традицией, связанной со свадебным обрядом, является приготовление невестой приданого. Приданое состояло из *«постельного белья, полотенца, а потом, что есть, то и берут с собой»* (Т.С. Филиппова, 1922 г.р., д. Тарышкино); *«платьев, юбок, украшений, даже кровать могла являться приданым»* (В.А. Роймуева, 1937 г.р., д. Горбачиха). Также на свадьбу невесте дарили подписные прялки с росписью и резьбой. На таких особых прялках практически не пряли, а хранили и даже передавали по наследству. Во многих семьях сохранились прялки, которые были дарены на свадьбу. Готовили приданое обычно подружки невесты, ее мать и отец. Например, приданое Л.И. Дорофеевой (1935 г.р., д. Семеново) готовила она *«сама и мать помогала немного, да отец немного»*. У некоторых сельских жителей по ряду обстоятельств (война, голод и т.д.) вообще не было приданого: *«У меня не было приданого, потому что я выходила замуж сразу после войны, а тогда не до этого было»* (З.Ф. Сушко, 1930 г.р., д. Тарышкино). Однако у некоторых жителей вообще не было приданого, например, А.С. Богданова (1937 г.р., д. Косицыно) сказала, что *«раньше было приданое, а сейчас какое там приданое?»* В настоящий момент в исследуемых нами деревнях продолжает существовать традиция приданого: *«Да, 26 июня 1999 года у нас тут была свадьба: две подушки, перина, постельное белье. До сих пор впереди невесты несут постель»* (Л.В. Зыкова, 1954 г.р., д. Косицыно).

Рассказывая о свадебных обрядах, наши собеседницы немало место уделяли описанию внешнего вида невесты. Многие бабушки с радостью описывали свои свадебные платья, несмотря на то, что раньше платье невесты было довольно простое. *«Раньше не было свадебных платьев, те, у кого было много денег, покупали платья, а я сама себе шила платье, было у меня немного розовой ткани, я шила себе очень красивое платье, да украсила его, чем смогла»* (А.С. Третьякова, 1917 г.р., д. Семенова). Раньше жених и невеста не обменивались на свадьбе кольцами. Многие сельские жительницы очень жалели о том, что не было колец. *«Раньше кольца не покупали, очень жалко, а вот сейчас и никакой памяти-то о свадьбе нет»* (В.Н. Федотова, 1925 г.р., д. Горбачиха). Сейчас свадебные платья невесты шьют на заказ, реже покупают в мага-

зине. А обручальные кольца стали обязательным атрибутом любой деревенской свадьбы.

В похоронной обрядности через систему предметов, как имеющих общекультурное значение (крест, икона, особая еда), так и исключительно отражающих предметные привязанности умершего (табак, если любил курить, сладкое и т.п.), происходит взаимодействие с душой умершего, с загробным миром как в момент похорон, так и далее на кладбище.

Еда, как и предметы, являясь результатом рукотворной деятельности, сохраняет свою традиционность, что связано с зависимостью от природных реалий.

Таким образом, можно отметить, что в традиционной культуре посредством рукотворных реалий человек не только обустроивает «свое» жизненное пространство (утварь, дом, деревня), но и обозначает включение «иного» пространства (поля, лес, озера, реки и др.), которые также определяют сферу его жизнедеятельности. Организация пространства дома, устройство хозяйства, общедеревенские строения согласуются с двумя взаимосвязанными системами представлений: рационально-хозяйственной и космогонической. Особое значение имеют «пороговые» предметы (обереги у входа в дом; ограда; придорожные часовни и кресты и т.п.). Эти охранные по функции предметы в представлениях людей имеют природную либо божественную силу, выражающуюся через соответствующие символические формы. Пространство рукотворных реалий также наделяется «хозяевами», с которыми человек через систему нормативных действий выстраивает отношения. Сохраняется система особо значимых предметов, включенных в предметно-знаковую деятельность, отражающая мифологические представления о мире и взаимодействии с ним. Наибольшая сохранность такой предметности взаимосвязана с жизненной значимостью деятельности, в которой участвуют люди. Рукотворные предметы знаково опосредуют взаимоотношения людей друг с другом, с Богом, с «хозяевами», с природой.

Изменения в предметной сфере и в сфере отношений к предметному миру под воздействием цивилизации стихийно входят в привычный уклад жизни, постепенно его трансформируя.

2.2.4. Социальные реалии жизни

Система расселения. Система расселения в Кенозерье и Лекшмозерье сложилась к XVI веку, что подтверждает Каргопольская платежница 1555/56 гг., согласно которой Кенозерская волость насчитывала 76 деревень, Лекшмозерская и Долгозерская – 13 деревень. По данным за 1785 и 1791 годы количество деревень практически не увеличилось: в Кенозерской волости – 79 деревень (427 дворов и 3279 человек населения, в среднем на деревню приходилось 5,6 дворов и 43 жителя, на двор – 7,7 чел.), в Почозерской (в границах Парка) и Лекшмозерской волостях соответственно: деревень – 14 и 15; населения – 744 и 1202 человека со средней численностью – 53 и 80 человек. Окончательно завершился процесс формирования системы расселения в конце XIX – начале XX века. Количество деревень сохранилось, а численность населения достигла почти 7 тыс. человек, и территориальное освоение приблизилось к своему пределу.

Тип организации деревень является характерным для Русского Севера – «гнездовой», или «кустовой»¹ – центральное село с погостом, вокруг которого располагаются в достаточной близости друг от друга небольшие деревни. В ряде случаев подобные «кусты» деревень приобретали собственное объединяющее название.

В Кенозерье можно проследить двухступенчатый уровень «кустов» деревень – единый «куст» всех кенозерских деревень с центром «на Кенозере на острове погост» с храмовым ансамблем, идейно и композиционно объединявшим пространство озерной системы, по береговой полосе которой и на островах группировались селения, объединенные в определенные более компактные «кусты» по близости друг к другу (в одном заливе или по одному берегу): Рыжковское в заливе Шуйлахта, Усть-Починское, Вершининское (собственно вокруг Кенозерского Погоста), Тамбич-Лахтинское, Климовское, Ведягинское, Ряпусовское. На юге волости, в 15 км от Кенозера ранее находилась обособленная группа поселений – куст трех деревень Порженского погоста на берегу проточных озер (Федоровская, Окатовская и Турово Сельцо). На восточном берегу Кенозера, у истока р. Кены – д. Першлахта Кенорецкой волости, также куст деревень Почозерского погоста, вокруг Почозера.

¹ Витов М.В. Этнография Русского Севера. М., 1997.

В отличие от Кенозера Лекшмозеро имеет овальную форму, по берегам которого на пригодных участках сложилась система расселения из трех кустов деревень: Труфаново, Орлово и Лекшмозеро. Дополнял систему Кирилло-Челмогорский монастырь XIV века.

Лекшмозерская волость включала еще две группы населенных мест, находящихся к северу по дороге на Кенозеро: Масельгскую (д. Вильно, Масельга, Гужово, объединенные ц. Александра Свирского на Хижгоре) и Долгозерский погост (д. Думино и Ожегово). К волости относились еще два (из трех) островных монастыря: Макарьевский 1635 г. на Хергозере и Наглимозерская пустынь на Наглимозере. В настоящее время в данных деревнях постоянно никто не проживает.

Таким образом, остались сохранными деревни имеющие общую коммуникативную систему (Кенозерская и Лекшмозерская), с отдельными прямыми дорожными выходами на «внешнее» социальное пространство.

Демографическая ситуация. Численность населенных мест в советский период сократилась до 50%, постоянно проживающего населения – до 3 тыс. человек (около 40%). Часть деревень оказалась утраченной, но в них сохраняются следы планировки и застройки, культовые объекты, поклонные кресты, сакральные места и другие элементы культурного ландшафта. Относительно сельского расселения монастыри пострадали больше, но их религиозно-духовное и сакральное значение у местного населения сохраняется.

В настоящее время на территории Кенозерья и Лекшмозерья находится 46 сельских населенных пунктов. Средняя плотность населения – 1,7 чел. на 1 кв.км. Характерно преобладание мелких деревень с населением до 20 человек и менее. В 12 деревнях постоянное население отсутствует. Связь между поселениями осуществляется по дорогам местного значения, некоторые из них соединены водным путем. Расстояние между деревнями от 5–10 до 20 км.

Численность населения постепенно уменьшается, что связано как с ухудшением демографической обстановки – низкими показателями рождаемости и высоким уровнем смертности, так и с миграционными процессами, связанными со сложной социально-экономической обстановкой в сельском хозяйстве и лесопромышленном комплексе.

Возрастная структура населения в процентах следующая: дети до 16 лет – 24 %; лица в трудоспособном возрасте – 53 %; пенсионеры – 23 %.

Таблица 1

На территории Кенозерского национального парка проживает¹:

Наименование сельсовета	1997 год	1998 год	1999 год
Лекшмозерский, в т.ч.	362	108	100
мужчины	68	86	352
женщины	100	99	70
дети	83	356	102
пенсионеры	101	72	81
Кенозерский, в т.ч.	2035	795	762
мужчины	478	432	2002
женщины	776	748	480
дети	442	1957	753
пенсионеры	726	475	421
Кенорецкий (д. Першлахта), в т.ч.	93	35	40
мужчины	18	48	89
женщины	31	39	17
дети	46	89	35
пенсионеры	36	18	45
Почозерский (д. Филиповская), в т.ч.	5	1	4
мужчины	–	5	5
женщины	1	4	–
дети	5	1	4
пенсионеры	5	–	5
Итого	2495	2437	2407

Миграционные процессы. В XX веке, особенно во второй половине, миграционные процессы стали одним из ключевых социальных процессов региона. В жизни людей переезды всегда играли значительную роль. Перемена места жительства, привычной, знакомой социальной и культурной сфер для любого человека должна иметь серьезные мотивы и отражаться в изменении социального статуса и самосознания. Нами была рассмотрена специфика миграционных процессов в изучаемом регионе на примере ряда деревень Кенозерья (миграционные процессы были аналогичны и в других изучаемых деревнях).

¹ Данные администрации Кенозерского национального парка по обобщенным данным сельских советов.

Динамика миграции жителей деревень Семеново, Ведягино, Горбачиха, Тырышкино, Косицыно, Порженский погост в 1950–1990-е гг.

Таблица 2

Численность деревень Кенозерья в период с 1950 по 1990 год

Деревня	Количество хозяйств	Число жителей	из них					
			до 1910 г.р.	от 1910 до 1930 г.р.	от 1930 до 1950 г.р.	от 1950 до 1970 г.р.	от 1970 до 1980 г.р.	от 1980 до 2000 г.р.
1950-е годы								
Косицыно	14–8	55–31	19–14	15–7	21–10	–	–	–
Семеново	17–18	72–29	23–19	15–18	22–42	–	–	–
Тырышкино	21–10	70–79	33–12	14	36	–	–	–
Горбачиха	15	155–31	47–16	37–11	61–15	–	–	–
Ведягино	15–9	98–36	32–13	32–4	24–9	–	–	–
Порженский погост	26–17	нет данных						
1960-е годы								
Косицыно	8–10	26–23	6	4	4	11	–	–
Семеново	10	40	0	9	22	1	–	–
Ведягино	7	27	5	5	10	7	–	–
Тырышкино	7–6	26–16	8	2	1	5	–	–
Горбачиха	8	26	7	6	5	8	–	–
Порженский погост	8	31	8	5	5	13	–	–
1970-е годы								
Косицыно	4	6	1	6	5	1	–	–
Семеново	11	30	9	9	11	1	–	–
Тырышкино	7	18	1	10	1	6	–	–
Горбачиха	6	28	1	3	3	13	–	–
Ведягино	6	25	2	5	6	12	–	–
Порженский погост	5	15	5	4	1	0	–	–
1980-е годы								
Косицыно	5	15	0	1	6	6	2	–
Семеново	9	16	5	7	3	1	–	–
Тырышкино	3	7	4	4	0	2	1	–

Горбачиха	4	6	0	4	3	6	–	–
Ведагино	6	16	5	4	4	4	–	–
1990-е годы								
Косицыно	7	16	2	2	3	5	1	2
Тырышкино	4	9	4	0	2	2	0	1
Семеново	5	11	3	1	1	3	1	–
Горбачиха	3	7	2	1	1	1	–	–
Ведагино	–	–	–	–	–	–	–	–

По данным похозяйственных книг (см. Таблицу 2) наибольший миграционный поток происходил в период с 1950 по 1960 год. За это время число хозяйств в деревнях сократилось почти в четыре раза, а в Порженском погосте (наиболее удаленном от «внешнего мира» селении) почти в пять раз. Отъезд происходил либо в центральные села (в данном случае Вершинино), либо в крупные города: Петрозаводск, Архангельск, Мурманск, Ленинград, а также в ближайшие города: Каргополь, Плесецк. Отъезд совершался зачастую целым хозяйством (всей семьей), но в большей степени мигрировало младшее поколение (с 1930 по 1950 г.р.). В результате миграционных процессов деревни значительно «постарели», т.е. среди жителей люди пенсионного возраста стали занимать большую часть, чем в ситуации полноценной сохранности семей в одном месте проживания. Отъезд молодежи подорвал продолжение создания новых семей, из-за чего сохранность существования деревень и традиционного образа жизни благодаря межпоколенной преемственности претерпела существенные изменения (точнее, была редуцирована).

Если говорить о внутренней миграции, то наиболее активной она была при наибольшей численности населения деревень, поскольку в основном касалась переезда девушек к мужу после свадьбы. В системе малых деревень браки заключались чаще всего между жителями различных деревень (конечно, бывали и внутридеревенские браки, но редко). При организации «культурных» и административных центров характерной становится временная миграция, заключающаяся в отъезде детей в другую деревню, в школу, где они проживали в интернатах.

В 1950–1960 годы город становится основным направлением миграций. В 1960–1970 годы миграция в города продолжают,

число жителей деревень уменьшилось в два раза. Так как уезжает в основном молодежь, новых семей создается мало, резко сократилась рождаемость в деревне. Таким образом, общее число жителей уменьшается и за счет того, что смертность превышает рождаемость. Причем если старые хозяева в доме умирали, то их наследники, переехавшие в город, домой не возвращались и хозяйства оказывались заброшенными. Постепенно заброшенными оказывались целые деревни. Укрупнение деревень в 1970-е годы привело к выделению из ряда деревень одной, являющейся теперь административным центром. Именно в такие деревни старались переехать жители из полузаброшенных деревень. В результате многие малые деревни, находящиеся на периферии, окончательно опустели, а несколько центральных деревень увеличивали число проживающих в них жителей, причем до такого количества и плотности, какая была не характерна для данного региона. Кроме того, при переезде в крупные поселения организация жизни зачастую теряла свою традиционность (жизнь в колхозных бараках и т.п.).

В 1980-е годы продолжает уменьшаться число жителей. В основном это происходит за счет переезда в город молодых людей и смерти пожилых, оставшихся в деревне. Те немногие семьи, которые со время массовых миграций остались в деревне и которые смогли дать начало следующему поколению, все равно не оставались целыми. И поколение, выросшее в 1970-е годы, покидало деревню. Естественно, что еще менее активными, чем в 1970-е годы были внутренние миграции. Продолжаются миграции из полузаброшенных деревень в административные центры, но из-за небольшого количества жителей ее уровень очень невысок. В 1980-е годы явно проявляется новый вид миграции – сезонные миграции. Из города обратно, на лето, приезжают родственники. Это увеличивает число жителей деревни в летнее время в два-три раза. Вместе с ними приезжает и новое поколение детей, выросшее в городе. Они приезжают в эти места как гости. Но в конце лета люди уезжают, и деревни вновь становятся полупустыми.

В 1990-е годы из деревни уже никто не уезжает, даже наоборот, наблюдается тенденция, хотя и не очень явная, возвращения обратно в деревню из города. Продолжаются миграции из опустевших деревень в административные центры, активно продол-

жаются сезонные миграции на лето. Зимой малые деревни остаются почти пустыми.

Таким образом, за период с 1950 до 1990 годов внешние миграционные процессы произвели большие изменения в состоянии Кенозерских деревень. Для примера можно взять куст деревень Поржинского погоста: в 1950–1960-х годах это была самая большая из отслеживаемых нами деревень: 155 хозяйств; в конце 1960-х годов в ней остается только 85 хозяйств; в 1970-х годах – пять; затем в 1980-х эта деревня оказывается пустой.

В отношении мест, куда происходил отъезд, проследим на примере кенозерской деревни Рыжково, небольшой деревни, численность которой в 1950-е годы составляла примерно 110–130 человек, а на данный момент в ней проживает примерно 30–40 человек. Пользуясь информацией, взятой из похозяйственных книг деревни Рыжково, была составлена Таблица 3, отражающая миграционную ситуацию в данной деревне в период с 1950 по 1990 год.

Таблица 3

Направления миграции из Рыжково, распределенное по годам

Место миграции	Количество мигрировавших людей	Год
Сегежа	4	1950
Волошево	9	1951
Волошево; Мурманск	8; 1	1953
Сегежа	2	1954
Волошево	3	1955
Свердловская область	1	1956
Сегежа	5	1957
Рига	2	1958
Мурманск; Сегежа	2; 4	1959
Мурманск; Волошево	1; 2	1960
Москва; Петрозаводск	2; 1	1961
Ленинград	1	1962
Сегежа	3	1963
Мурманск	4	1964
Конево	1	1966

Сегежа	2	1967
Москва	2	1968
Ленинград	1	1969
Кировск	2	1971
Мурманск; Сегежа	3;3	1972
Донбасс; Сегежа	1;1	1973
Мурманск; Сегежа	4;2	1974
Архангельск	2	1975
Архангельск; Мурманск	2;4	1976
Архангельск; Сегежа	2;1	1977
Иваново; Северодвинск	1;1	1978
Ленинград	2	1979
Москва	2	1980
Вершинино	1	1981
Усть-поча	1	1983
Вершинино; Каргополь	1;1	1985
Вершинино; Усть-поча	1;1	1986
Конево	1	1987

В 1950-е годы происходило активное переселение в Сегежу (железнодорожная станция, рядом с которой находились целлюлозные, бумажные и лесопильные комбинаты) и в Волошево (рабочий поселок такого же типа). Оба поселка находятся в Карелии. Эта тенденция продолжается вплоть до середины 1970-х годов. В конце 1950-х и в 1960-е годы наблюдается миграция в Мурманск, Москву, Петрозаводск. Движение населения в Мурманск происходило вплоть до второй половины 1970-х годов. В начале 1970-х годов несколько жителей деревни переехало в Кировск и Донбасс. Во второй половине 1970-х годов идет переселение в такие крупные города, как Архангельск и Ленинград. В 1978 наблюдается миграция в Северодвинск и Иваново. Со второй половины 1970-х и в 1980-е годы жители рассматриваемой нами деревни мигрируют в поселки городского типа, расположенные на Кенозере: Усть-Поча, Вершинино, Конево. В 1980-е годы наблюдается движение населения в Тамбов, с. Ломоносово, Каргополь. Для данной деревни периодом спада миграции стали 1980-е годы (в основном по причине общего снижения числа жителей).

В сопоставлении в общероссийскими миграционными тенденциями деревня Рыжково является типичной российской деревней северного региона. Миграционные процессы в данной деревне соответствуют общероссийским тенденциям, однако важной чертой является то, что миграция населения в «свои» города (областные или находящиеся в относительной близости к родной деревне) продолжалась значительно дольше, чем в других регионах.

Экономико-хозяйственное развитие региона. С конца XVIII в. до начала XIX в. в административном плане регион Кенозерья и Лекшмозерья периодически подчиняется западным губерниям – Санкт-Петербургской, Олонецкой, Новгородской или их наместничествам. В этот период Кенозеро часто было поделено между Пудожским и Каргопольским уездами, Лекшмозерье постоянно входило в Каргопольский уезд.

Сельское хозяйство (в основном скотоводство) являлось основным видом хозяйствования и природопользования. За крестьянскими общинами закреплялись в постоянное пользование земельные и лесные наделы (вне казенных земель и лесов). Пахотных и относительно плодородных земель было недостаточно, и они находились в постоянном пользовании. При существующем уровне обработки и качестве земли и росте крестьянских семей, полевых наделов не хватало, поэтому каждый хозяин стремился подготовить по возможности новые пахотные участки на свободной, часто залесенной земле. При подготовке участков срубленный деловой лес использовался в хозяйстве, а оставшийся сжигался на будущем поле, чем временно повышалось плодородие земли и урожая (подсечное земледелие). Существовало несколько технологий распашки, засева и использования подсечных земель под культуры. После их истощения они служили сенокосами и пастбищами или на долгие годы забрасывались, образуя залежные земли, и вновь зарастали лесом. Так складывался фонд переложных земель, периодически вовлекаемый в сельскохозяйственный оборот, в т.ч. через подсечное земледелие. Вовлечение земель, как и отказ от истощенных земель, стимулировался льготами налогообложения. Настоящий (строевой) лес оберегался и под подсеку не сводился.

В связи с активным строительством морского флота, оборонительных сооружений, городов с конца XVIII века резко возросло значение отхожего и лесного промысла (лесозаготовка и сплав

леса), деревообработки, смолокурения и производство технических культур. Кенозеро не было тесно привязано к потребителям, здесь сохранялись и совершенствовались традиционные промыслы (местным жителям также разрешалось пользоваться ветровальным лесом в казенных лесах). Для переработки зерна активно строились водяные и ветряные (на островах и полуостровах) мельницы (более 40), а также плотины к ним и рубленные мосты.

В 1857 году на Кенозерском погосте была учреждена Благовещенская ярмарка, которая проводилась ежегодно 25–28 марта, а до нее кенозерские крестьяне были ориентированы на торговлю в Каргополе. Самые большие обороты были в торговле мануфактурными товарами (60% товаров), а затем колониальными, бакалейными, выделанными кожами, зерном, посудой и пр. Местная ярмарка была довольно оживленной – в 1880 году ее посетило около 3,5 тыс. человек.

В 1896 году открылось движение на железной дороге Архангельск – Вологда – Москва, что дало новый импульс в развитии округа через станции Плесецк и Няндомы, на периферии которой оказались Кенозерье и Лекшмозерье.

В период коллективизации (1929 – 1930-е годы) единоличные крестьянства, лесной и рыболовный промыслы переходят в ведение колхозов, создаваемых в каждой деревне. Традиционный общинный уклад внешне отвечал атрибутике колхозов, но свобода хозяйствования крестьянина попадала под зависимость создаваемой командной системы. Отлучение крестьянства от традиционной деятельности началось с «подсобных» или ненужных промыслов как гончарство, смолокурение, деревообработка.

Ряд колхозов занимался лесоразработками и сплавом леса по спускаемым сверху разнарядкам. Начиная с 1927 по 1937 год заготовки леса выросли с 1,3 до 2,0 млн кубометров. Затем «лесной промысел» переходит к созданному в 1930 году крупному лесозаготовительному предприятию – Плесецкому леспромухозу. Среди сплавных путей важное значение имел путь по рекам Поче, Кене (через оз. Кенозеро) и по Онеге.

Структура сложившегося хозяйственного уклада Кенозерья оказалась разорванной и лишилась поступательного развития, а коренное население было отлучено от кормивших его промыслов. Взамен культуре северорусской деревни была противопоставлена

культура лесозаготовительных поселков с разрушающей философией временщиков.

Определенный ущерб хозяйственно-экономический и социальный уклад, а также материальная и духовная культурная среда понесли в период борьбы с религией (1930 г.) и укрупнения «перспективных» и расселения «неперспективных» деревень в 1960–80-е годы. Последняя «реформа» не учитывала интересы сельского населения и привела к ослаблению социальной и инженерной инфраструктуры на периферии сельскохозяйственных предприятий, поэтапному сокращению посевных и луговых угодий и культур и вызвала миграцию активного населения в город.

К началу XX века в разной степени в сельском хозяйстве было занято около 2 тыс. человек. Во многом сельское хозяйство сохранило натуральный характер, уровень его товарности не превышал 15%.

Изменения политической и социально-экономической обстановки на протяжении XX века во многом изменили облик сельского хозяйства, и к 1980-м годам практически исчезло подсечное земледелие, на 95% сельское хозяйство было обобществлено, уровень товарности его достиг 60–70%, однако относительно других категорий ухудшились условия жизни и труда населения, занятого в сельском хозяйстве. В результате произошел отток трудоспособного населения из сферы сельскохозяйственного производства. К 1980 году число занятых в сельском хозяйстве насчитывало около 1 тыс. человек. Общая площадь сельскохозяйственных угодий составляла 7,2 тыс. га, общее поголовье скота – около 3,5 тыс. голов. Животноводство, как общественное, так и личное, было обеспечено кормами собственного производства.

К 1992 году в сельском хозяйстве на изучаемой территории насчитывалось 325 человек, площадь сельскохозяйственных угодий сократилась до 4,6 тыс. га, поголовье общественного скота составляло 1,6 тыс. голов, личного – около 550 голов.

Личным подсобным хозяйством на сегодняшний день занято большинство проживающего населения. На 1999 год на территории Лекшмозерья имеется в личных хозяйствах 127 дворов; на территории Кенозерья – 692 двора.

После сокращения объемов лесопромышленного и сельскохозяйственного производства, ликвидации молевого сплава на Кенозеро, на территории Парка возникла проблема с занятостью населения.

Таблица 4

Количество официально зарегистрированных безработных

Наименование сельсовета	1997 год	1998 год	1999 год
Лекшмозерский	16	12	6
Кенозерский	116	98	79
Кенорецкий (д. Першлахта)	12	15	14
Итого	144	125	99

В Таблице 4 отражено количество безработных, которые стоят на учете в центре занятости. Существует еще «скрытая» безработица. По данным Кенозерской сельской администрации, в д. Вершинино, Поча, Усть-Поча количество безработных женщин доходит до 350 человек.

В 1999 году на территории Кенозерского национального парка основная часть населения имела постоянную работу в следующих организациях и предприятиях: национальный парк – 115 человек, РайПО – 12 человек, СХП – 123 человек, связь – 2 человека, бюджетные организации – 95 человек, частные предприятия – 25 человек.

Таким образом, в настоящий период в изучаемом регионе можно выделить следующие типы селений – малые деревни, в которых практически отсутствует младшее поколение, а часть малых деревень являются жилыми только в летний период; средние деревни, в которых младшее поколение малочисленно; относительно крупные села (Вершинино и Лекшмозеро), в которых достаточно равноценно представлены все три поколения, важную социальную роль в них играют школы; леспромхозные поселки (Поча и Усть-Поча), которые не попадают в наше исследование, поскольку не выступают средой традиционной культуры. Существенно, что в летний период население деревень значительно увеличивается за счет ежегодно возвращающихся в родные деревни теперь уже городских или поселковых жителей.

2.2.5. Отражение социальных реалий в сознании и системе отношений жителей деревень

Этническая среда. Исторически исследуемый регион после славянской колонизации X–XIV веков не подвергался иным этническим вмешательствам. Дославянские народности были ассимилированы, а свидетельства о них сохранились лишь в ряде топонимов.

мов (особенно в гидронимах). В связи с исторически непрерываемой устойчивостью моноэтничности социальной среды прослеживается отсутствие выраженной этнической самоидентичности. В фольклорных текстах как иная этничность упоминаются фактически только цыгане, да и то не в ракурсе противопоставления русским, а в качестве самостоятельных персонажей. Большое значение имеют память о последствии церковного раскола и особенности староверов. Процессы этнических напряженностей, происходящие в нашей стране (война в Чечне, еврейский вопрос и т.д.) мало обсуждаются жителями. Большую значимость в самоидентификации имеет разделение не по национальному или этническому вопросу, а по месту жительства (особенно в рамках противопоставления: «деревенский – городской»).

Система взаимоотношений. Следует отметить различия социальных пространств Лекшмозерья и Кенозерья, которые обусловлены историко-географическими особенностями. На памяти старшего поколения эти пространства ранее имели коммуникативные связи достаточной интенсивности. После ухода жителей из двух «кустов» деревень, находящихся между Кенозером и Лекшмозером, реальные коммуникации между этими регионами полностью прекратились. Осталась только память о родственниках, проживающих «там» (в основном по причине заключения браков), но не поддерживаемая ни прямым, ни опосредованным общением.

Кенозерье выступает более целостным социальным пространством, хотя и явно делится на «кусты» деревень, имеющие достаточно интенсивные коммуникативные связи (рассмотрим ниже на примере куста деревень залива Шуйлахта). Жители всех кенозерских деревень самоназывают себя «кенозерами», употребляя при этом местоимение «мы». Ранее все деревни были объединены общим приходом и погостом в центральной деревне – Погост, называемой также собственно Кенозеро, а в последнее время еще и Вершинино (топоним деревни, примыкающей к Погосту). В этом отношении типично высказывание жителей кенозерских деревень: *«Вершинино часто зовут Кенозером, я все удивляюсь, почему? Вроде бы Кенозеро везде вокруг нас. Вот я и интересовалась, почему Кенозеро. Больше никакие деревни двумя названиями не зовутся»* (А.Н. Сидорова, 1923 г.р., д. Сысово). В настоящее время (начиная с 1930–1940-х годов) у кустов деревень появились собственные кладбища (зачастую на островах или в песчаных сосняках). Однако сохранилось единое «праздничное пространство» – каждая деревня имеет часовню (иногда две), причем практически

нет часовен с одинаковыми престольными праздниками. Таким образом, праздничный календарь фактически распределен географически между деревнями, т.е. в одну из деревень со всего кенозерья съезжаются люди на престольный праздник, на следующий праздник – в другую. Собственно большинство браков на Кенозере заключалось между жителями разных деревень именно благодаря такой пространственной организации праздничной календарной традиции. Данный принцип организации коммуникативного пространства в довольно большом регионе, объединенном обширной системой озер и заливов, сохраняется в настоящее время и поддерживается и младшим поколением.

Лекшмозеро в настоящее время четко разделяется на три куста деревень – село Лекшмозеро, д. Орлово и Труфаново. Название «лекшмозёры» относится только к жителям села Лекшмозеро, объединяющее жителей деревень, входящих в село (подробнее ниже). Деревни же Орлово и Труфаново также делятся на ряд деревень. Отношения между жителями этих трех социально-пространственных объединений более напряженные и менее интенсивные, чем между кенозерскими «кустами» деревень. Труфаново в настоящее время, не имея связи с «внешним» миром, кроме как через озеро, существует фактически как «дачное» место – жители в нем проживают только в теплое время года. Орлово находится на Пудожском тракте, что существенно сказывается как на статусе деревни, так и на самосознании жителей.

Особенности взаимоотношений сельских жителей имеют различия *в зависимости от типа поселения* (малой и средней деревни, большого села), при этом общим является то, что в их взаимоотношениях категория «мы» является доминирующей. Рассмотрим на некоторых конкретных примерах, являющихся характерными для такого типа деревень, особенности взаимоотношений жителей средней и малых деревень (д. Рыжково и близлежащие деревни залива Шуйлахта Кенозера) и большого села (с. Лекшмозеро).

Жители деревни Рыжково представляют малую референтную группу, члены которой находятся в непосредственном и устойчивом личном контакте друг с другом. Социальные контакты, через которые реализуются общественные связи, опосредованы совместной деятельностью (постановка общей изгороди, праздники, вечерки и т.д.).

Деревня Рыжково входит в более широкую систему общности – это ряд деревень по берегам залива Шуйлахты (Федосово, Ершово, Печихино, Минино и Глазово). Местоимение «мы» в

этой системе имеет более расплывчатый смысл, и жители Рыжково, говоря о других деревнях, скорее называют их «соседями». Характерной чертой Шуйлахты является замкнутость – в основном население, если конечно не уезжает совсем из Кенозерья, переезжает в соседнюю деревню, отстоящую от родной на 1,5–2 км. Однако после переезда жители начинают считать себя «приезжими» и утверждают, что местные топонимы им незнакомы. В реальности это, конечно же, не так: все владеют местными названиями и их, в конечном счете, указывают. Как пример можно привести фрагмент диалога с жительницей д. Рыжково К.А. Худяковой (1923 г.р.): *«Я как здесь луга прозывают не знаю, я не местная, с Глазово родом. А сюда переехала, когда замуж вышла»*. Следует отметить, что д. Глазово находится в 500 м через залив, а в д. Рыжково К.А. Худякова прожила значительно больше, чем в родной деревне, но понятие «своя» деревня, родная, формируется по принципу рождения, а не проживания. Подобные тексты нами фиксируются практически во всех деревнях. Притом в той деревне, откуда человек переехал (пусть даже 50 лет назад), его продолжают считать «своим», употребляя в рассказе о нем местоимение «наш» и т.п.

Было отмечено, что существует реально действующая общая внутренняя коммуникативная система деревень Шуйлахты с двумя выходами во внешний мир (через Почу и Усть-Почу с одной стороны и через Вершинино – с другой). Несмотря на это, в сознании жителей существуют четкие границы каждой деревни. Например, деревни Ершово, Печихино и Минино ограждены одним забором, но жители одной деревни относятся к соседям скорее как к «чужим», то есть употребляют местоимение «они».

Следующим уровнем общности является «большой» мир, выход в который происходит через Почу, Усть-Почу и Вершинино. Жители Рыжково знают почти все население Почы и Усть-Почы, а также Вершинина. У кого-то там родственники, кто-то оттуда переехал, кто-то просто туда ездил и у него там друзья. Также именно только через эти деревни проходят дороги во «внешний» мир. Связь с этими поселками осуществляется по озеру.

Эмоциональные взаимоотношения чаще всего не ограничиваются рамками одной деревни. Нами было отмечено больше случаев, когда дружеские связи существуют между определенными жителями из разных деревень, расположенных на берегах Шуйлахты, но за рамки этой системы деревень дружеские взаимоотношения среди старшего и большинства представителей среднего

поколения выходят редко, разумеется, не считая семейно-родственных связей. В д. Рыжково было отмечено соотношение официального и эмоционального лидерства. В официальной структуре деревни ключевые позиции занимают представитель среднего поколения (Н.В. Заляжный, 1956 г.р. – староста, выбранный деревней, продавец магазина и заведующий клубом) и представительница старшего поколения (П.И. Приволихина, 1928 г.р. – смотрительница часовни). Они же являются и эмоциональными центрами. Н.В. Заляжный объединяет вокруг себя среднее поколение ближайших деревень, включая некоторых жителей Почы, Усть-Почы и Вершинина. П.И. Приволихина является эмоциональным центром у старшего поколения, несмотря на то, что она не самая старшая жительница этих деревень и не самая «певливая» на вечерках. Но для того чтобы собрать вечерку в клубе (где мы проживали во время работы в деревне), нам нужно было обратиться именно к ней – все на нее показывали и говорили, что если она придет, то и они подойдут. При этом П.И. Приволихина является близкой подругой двух старейших жительниц деревень Шуйлахты – А.А. Аникиевой (1905 г.р., д. Глазово) и М.Ф. Сосняной (1917 г.р., д. Минино). Дружеские эмоциональные взаимоотношения и внесемейные коммуникативные связи происходят в основном отдельно в мужском и женском кругах.

Отмечена прочность и устойчивость длительных эмоциональных связей среди жителей деревень Шуйлахты, обусловленная, по-видимому, малой выборкой возможных перемен во взаимоотношениях. Но эта же причина эмоциональные отношения делает более сглаженными и спокойными, то есть менее интенсивными и бурными, как характерно для городских жителей.

В деревнях, в которых мы проводили исследования, были отмечены также «изгои», или «отверженные» в эмоциональном и коммуникативном плане. Такие жители чаще всего приехали из других деревень (имеются в виду и муж и жена, то есть нет никаких родственных связей внутри данной деревни). Ярким примером является семья Калитиных, проживающая в д. Рыжково: муж родом из расселенной деревни Кумбасозера, а жена тоже из расселенной деревни Поромское. Интересно, что работая в 1996 году в деревне Поромское и с жителями из этой деревни в деревнях Першлахта и Шишкино, а в 1997 году с еще несколькими жителями родом из Кумбасозера, мы отметили, что расселялись в первую очередь самые зажиточные деревни, жители которых сами себя считали очень работающими и такое же мнение о них было у жите-

лей из других деревень (но только с определенной настороженностью и завистью). Хозяйства жителей из подобных деревень практически всегда самые зажиточные по сравнению с окружающими хозяйствами. Держатся такие семьи сами достаточно обособленно, слабо участвуя в общедеревенских праздниках, а о них бытует мнение как о «куркулях» и «кулаках».

Следует отметить, что, в отличие от многих других деревень, в пределах Шуйлахты нет представлений о двух концах деревни и нет отдельного (во всяком случае не сохранилось) названия каждого края деревни. Это может быть связано с тем, что деревни очень небольшие и нет необходимости их «дробить» в наименовании. Например, в самой крупной деревне Рыжково выделяется только «хутор» – стоящий в некотором отдалении дом. Другой версией может быть то, что все деревни стоят не на проезжей дороге, а имеют ориентацию на залив, по которому и происходит сообщение деревень друг с другом и внешним миром.

Рассмотрим особенности социальной структуры больших сел на примере села Лекшмозеро. Население села Лекшмозеро является социальной общностью, но уже не является малой группой. Эмоциональные взаимоотношения чаще всего не ограничиваются рамками одного села. И хотя раньше Лекшмозеро и соседние деревни принадлежали к одному уезду, в сознании лекшмоозерцев эти деревни не входят в их социальную общность.

Общее название жителей села Лекшмозеро – лекшмозёры, противопоставляемое в первую очередь жителям Орлово – орловцам (федоровцам). Лекшмозеры отзываются об орловцах как о ленивых, вечно жалующихся на жизнь, но при этом жадных и драчливых людях. Масельгцы (шведы) и гужовцы (пыхуны) называли лекшмозеров, особенно с Погоста – голодаевы (Н.М. Смолка, 1931 г.р.). Можно отметить, что некоторое «недолюбивание» и холодность отношений к соседним деревням возрастает по мере близости деревни к более центральному дорогам, а вдобавок еще идущих в «чужую» Карелию. Но в любом случае как наиболее «отрицательные персонажи» выступают жители ближайшей деревни: для масельгцев таковыми являются гужовцы. Примером может послужить преданье, записанное нами у Н.М. Смолки (1931 г.р., урожденной д. Масельга): *«Вот тут мы никогда змей не видели, вот за мостом, уже ближе к Карелии, водятся змеи, а здесь нет. Ужей тоже не было. Говорят, когда пришел странник делать церковь Александра Свирского, гужовцы на*

своей территории не разрешили ее строить. И теперь у них змеи есть, а у нас нет».

Село Лекшмозеро имеет двухуровневое деление. Изначально оно делится на две деревни: Анфаловскую и Морщихинскую. Эти деревни в свою очередь делятся на более мелкие части: Подгора, Мартыново, Калинино, Лутьяново, Дьяково, Погост. Это деление на более мелкие части сложилось исторически и явно отражено в самосознании жителей. Жители села, говоря о себе и соседях, часто отмечают, что «мы из Подлещи, а они с Погоста» и т.п.

Это внутридеревенское деление продолжает сильно влиять на эмоциональные и деловые взаимоотношения жителей, несмотря на то, что село имеет общую структуру и внешне эти части деревни неявно отделены друг от друга (границы зачастую проходят между рядом стоящими домами). У каждого конца деревни есть свой праздник. На эти праздники приглашались жители других деревень, но если только они приглашали на свой какой-нибудь праздник этот конец деревни. Приглашения должны были быть взаимными.

Исследуя внутреннюю структуру села Лекшмозера, можно выделить внешнюю локализацию коммуникативных и культурных центров. Постоянно действующим общим коммуникативным центром села можно назвать магазин, где жители собираются и обсуждают текущие проблемы. Культурным центром села можно назвать школу и клуб. Но поскольку работа клуба достаточно не организована, то функцию клуба как эмоционального центра взяла на себя школа. Именно в школе происходит основное общение молодежи из разных концов села. Важным фактом является то, что все общедеревенские праздники празднуются в школе, клуб же фактически превратился в площадку школы для общедеревенских действий.

Именно через коллектив школы постепенно практически заново вводятся традиционные праздники. Учителя проводят с учащимися и подключают большую часть жителей села к празднованию Нового года, Рождества, Масленицы, Пасхи, Петрова дня, Покрова. Многие ныне работающие учителя не местные родом, а приехали по распределению и остались жить в Лекшмозере, привнося в его культуру достаточно много нового. Зачастую беря за основу книжное понимание традиционных праздников, педагогический коллектив, пытаясь возродить их в былом виде и не всегда узнав все тонкости местной региональной традиции, не получает

желаемого отклика со стороны старшего поколения. Но сами карнавальные формы праздника легко подхватываются жителями среднего и младшего поколений, которые с удовольствием к ним присоединяются. Через несколько лет существования таких «старо-нововведений» можно говорить о зарождении фактически новых традиций, к которым начинает сначала более положительно относиться, а потом и включаться и старшее поколение. Практически традиционными стали ежегодные спектакли, поставленные коллективом школы с участием других жителей села (учителя, ученики, родители, родственники) на новогодние и рождественские праздники. Через родственные связи, которые являются организующими в социальном пространстве села, школой охватываются практически все жители Лекшмозера.

Наиболее социально активной частью населения, объединяющей село, выступают учителя. Учителя занимают особое место в социальной общности села, продолжая пользоваться большим авторитетом, являясь своеобразной деревенской интеллигенцией. Сами учителя понимают, что выступают своеобразным эталоном поведения не только для младшего поколения, понимают социальную значимость своих поступков. Таким образом, можно говорить о том, что учителя, с одной стороны, подвержены особому социальному контролю, а с другой стороны, во многом определяют этот социальный контроль. Учителя старшего поколения, вышедшие на пенсию и в свое время проучившие практически все среднее поколение Лекшмозера (например, Е.Е. Гнездова, 1918 г.р., Н.В. Попов, 1930 г.р.), пользуются большим авторитетом и уважением среди односельчан.

В последние годы значимым социальным объединением села выступает церковная община, которая самоорганизовалась старшим поколением и куда подключились представители среднего и младшего поколений. В деятельности общины принимают активное участие несколько постоянно приезжающих сюда москвичей (архитекторов-реставраторов и этнографов). При этом основой для данного социокультурного объединения фактически выступил совет ветеранов, председателем которого является З.А. Шалдыбаева (1923 г.р.). Именно ее можно выделить как организационного лидера старшего поколения. Кроме того, во многих случаях к ней обращается более младшее поколение. Но следует отметить, что единых «центров» коммуникации среди старшего и среднего

поколений, в отличие от деревни Рыжково, в селе Лекшмозере нами не наблюдалось.

В настоящий момент в селе проживает довольно много жителей (около 250), но коренных лекшмозерцев здесь осталось мало (по данным З.А. Шалдыбаевой – всего 38 человек). Большая часть населения переехала из соседних деревень в период укрупнения хозяйств. Это сказывается как на социальном пространстве, так и на отражении окружающего пространства в народном сознании. В Лекшмозере, как в целом для больших сел, характерно забывание микротопонимии. Все жители села практически никогда не собираются, а в частях села – деревнях, уже давно перестали существовать знаковые ориентиры (часовни), которые раньше также выполняли и своеобразную функцию объединения жителей деревни, хотя бы на праздник. В настоящий момент еще существует довольно четкое отношение жителей села к тому или иному концу (выраженное в топонимике), но по социальной структуре это деление размывается.

В сопоставлении особенностей взаимоотношений жителей разных по величине деревень можно отметить следующие:

- в деревнях, разных по величине, категория «мы» во взаимоотношениях является более важной, чем категория «я», а семья и род играют одинаково ведущую роль;
- если население средней по размеру и численности деревни можно определить реальной малой группой, входящей в более широкую систему социальной общности («куст» деревень), то большое село является социальной общностью, разделенной на более мелкие образования («концы» села), которые в социальном плане нельзя назвать реальными малыми группами;
- если в средних и малых деревнях можно проследить выраженную внутреннюю социальную структуру, то в больших селах эта структура достаточно расплывчатая, где школа выступает как социокультурное образование, объединяющее практически всех жителей села.

Если говорить о *гендерных особенностях во взаимоотношениях* между жителями деревень, то они сохраняют довольно явные различия. Это относится в первую очередь к хозяйственной деятельности. Например, на сенокосе косить – мужская работа, а ворошить сено – женская (что даже редко делают дети мужского пола). Работа по дому, а также уход за скотиной – исключительно

женская обязанность, а пастухами раньше могли быть только мужчины. Вообще мужчины работали в поле, рыбачили, заготавливали дрова, строили и делали утварь, занимались торговлей и др.; женщины же занимались домашним хозяйством (стирали, готовили, шили, следили за чистотой в доме, ухаживали за скотом и др.). В отношении вечерок – бывали и смешанные, и такие, где присутствовали только женщины, а мужчины не допускались. Функции по хозяйству, манеры поведения и т.д. ранее были строго разграничены по полу. В настоящее время жители старшего поколения четко проговаривают, что разделение на мужское и женское в работе в советское время (особенно во время войны) было вынужденно нивелировано. Среднее поколение в разговоре не делает на этом значимого акцента, поскольку принципиальные изменения в этом отношении произошли ранее их индивидуальной памяти, а младшее поколение воспринимает ситуацию как должное. При этом характерно, что достаточно большой перечень гендерных различий в хозяйственной деятельности и поведении сохраняется и явно выражен для стороннего наблюдателя. В частности, сохраняется примета, что если перед важным делом увидишь женщину (например, перед охотой), то дело не получится, лучше сразу развернуться и идти домой. По отношению к стороннему человеку выражено различаются функции и характер деятельности мужчин и женщин. Сохраняется система запретов на обсуждения ряда тем и употребление ненормативной лексики вне круга своего пола.

Межпоколенные связи в деревне выражены прочнее, чем в городе, хотя и выглядят более спокойно и изолированно друг от друга. Можно предположить, что это связано с тем, что в городе человек имеет возможность реализовать себя больше как личность, чем как участник какой-либо группы. В деревне же социальная категория «мы» выступает значимой и для самосознания каждого отдельного члена сообщества.

В деревнях четко сохраняется определенная связь статуса человека с его возрастом. Наиболее «знающим», уважаемым человеком, предьявляемым в таком статусе, в частности, сторонним людям – к кому надо в первую очередь идти за советом или за ответом на любой вопрос, практически всегда оказывается самый старший представитель жителей деревни. Внутри семей это еще более выражено. Помощь или уход за престарелым или даже очень старым родителем является приоритетной задачей детей. В этом

отношении характерна следующая ситуация. Во многих семьях, в которых среднее поколение уехало в город, глава семьи (чаще это мать) отказался оставлять хозяйство и уезжать из родной деревни (в ряде случаев даже переезжать в соседнее более крупное селение). В таком случае либо кто-то один из детей переезжает к своему родителю, или дети устанавливают между собой черед проживания с ним. Причем решение об отказе уезжать из родной деревни воспринимается как особенно не обсуждаемое право старшего.

Знание своих предков и родственных отношений характерно примерно до 4–5 колена, а в редких случаях и до 7-го. Наиболее выражено это знание у старшего и среднего поколения, а в настоящее время интерес к родовым корням, истории семьи актуализируется и у младшего поколения. Старшее поколение не только знает имена своих предков, но и то, чем они занимались, их родственников, детей, а также историю их жизни. Долгожители деревни считают, что их внуки знают значительно меньше своих бабушек, прабабушек и других предков.

Традиционная система приветствий и добропожеланий при встрече, расставании, перед началом работы, застолья и т.д. выражено сохраняется в семьях, где присутствуют все три поколения. В целом можно отметить, что обязательность приветственных действий сохраняется в социальном пространстве деревни, включая незнакомых приезжих.

При пространственном разрыве семьи (отъезд родственников в город и т.п.) межличностное общение сохраняется благодаря переписке между членами семьи. Нами были проанализированы более 50 писем, написанные с 1950-х по 1990-е годы. Отмечено, что структура писем в разные годы во многом схожа, особенно если в письме не сообщается особой, специальной новости, а оно является просто весточкой, говорящей: «с нами все в порядке, живем по-старому». В любом случае сохраняется определенная структура текста письма: сначала обязательно идет обращение ко всем членам семьи, перечисление начинается со старших, всем передается привет; затем идет упоминание о том, как живет самому автору письма и, если у него есть семья, по какому-нибудь поводу (передача приветов, сообщение об их здоровье и благополучии) все члены этой семьи перечисляются от старших к младшим. Далее обязательно следуют вопросы о состоянии здоровья и жизни всей семьи адресата. Только после этого идет какая-то информация,

чаще всего – сообщение о конкретных особенностях своей жизни или советы. В конце письма обязательно идут пожелания определённых благ и подпись отправителя письма.

Таким образом, можно выделить общие стороны каждого письма – это формы приветствия, пожелания, прощания, которые используются практически во всех письмах (даже в письме, присланном из заключения, переданном тайно и с риском, эти формы сохраняются). Вторая особенность писем – то, что они – послания от одной семьи к другой, обращение ко всем членам семьи, а не к кому-то именно из семьи.

В 1950-е годы в письмах упоминается ужасное состояние жизни людей, угроза голода, тяжелое положение людей и в городах, где те работают на различных заводах. Постепенно (с годами) это тревожное настроение из писем уходит, они становятся более спокойными, хотя, конечно же, жизненные проблемы, являющиеся их содержанием, остаются.

Отдельно отметим, что в каждом доме особое значение имеют фотографии предков и членов семьи. Портреты старейших предков семьи зачастую занимают место в красном углу, либо рядом с ним. Семейные фотоальбомы выступают как наиболее ценные общесемейные реликвии. При отъезде родственников в город обязательно отсылаются своим родным в деревню фотографии. Таким образом, отсутствие непосредственных связей внутри семьи хоть как-то компенсируется заочным знаково-символическим и иконическим общением. Даже если родившегося ребенка в городе родственники из деревни никогда не видели, то его образ (фотографический) обязательно должен быть знаком родным.

Межпоколенные конфликты традиционно нивелированы. Существует целая череда нормативов, запретов и разрешений, регулирующих отношения между поколениями как внутри семьи, так и в деревне в целом. Безусловно, не все правила жизни, о которых вспоминает старшее поколение, сохранены. Интересно, что представители старшего поколения, если они жалуются на младшее, то вспоминают именно об ушедших нормативах, регламентирующих межпоколенные взаимоотношения, не замечая сохранившихся. Видимо, это относится к общим особенностям обыденного нерелексивного сознания замечать то, что изменилось, а не то, что существует. Характерно, что при вопросе «Как Вас называют (или называли) родители, когда ругают (-ли), наказывают (-ли)?», жители всех деревень и всех трех поколений отвечают с недоумением – «А нас никогда не ругали». Возможно, это отражает то, что система нака-

заний существует исключительно в рационально-практическом плане, при нарушении таких нормативов, нарушение которых хорошо осознается и детьми, и старшими. Санкции в этом случае не воспринимаются как наказание или ругань, а понимаются как необходимое следствие. Однако возможно, что это показывает запрет на предъявление внутрисемейных разногласий, что, впрочем, также отражает сохранность внутрисемейных межпоколенных связей.

Остановимся отдельно на *коммуникативных особенностях младшего поколения*. Зимой 1999 года была организована специальная социокультурная программа взаимодействия сельских школьников из с. Лекшмозеро и московских, во время которой была возможность включенного наблюдения за особенностями общения деревенских детей 10–16 лет между собой и социального предъявления их «чужим». Также автор принимал участие в работе экологических лагерей Кенозерского национального парка, в которых проживали во временных объединениях жители деревень КНП.

В личном представлении сельские ребята затруднялись говорить о себе, предъявлять себя как личность (в понимании городских жителей). В этом отношении в заданной ситуации «расскажи о себе» сельские школьники (всех возрастов) предъявляли себя исключительно как социальную единицу, т.е. рассказывали только то, что было социально задано и определено (имя, фамилия, школа, класс и т.п.). Они старались не выделяться и не покидать рамок социальной обусловленности. Было явно выражено, что особое выделение человека на деревне продолжает влечь за собой негативную реакцию социальной среды. Социальная общность перестает включать выделяющегося человека в свое понятие «мы», а такая включенность очень важна в отсутствии социальной мобильности.

Также было отмечено, что общение подростков разных возрастов четко дифференцировано по половому признаку. Девочки в основном общались с девочками, а мальчики с мальчиками, и очень редко они взаимодействовали друг с другом. Это выражалось и в сфере их интересов, в играх, в проведении времени. Если говорить о взаимоотношениях с московскими школьниками, т.е. «чужими» сверстниками, то со стороны сельских школьников более активными, готовыми к сотрудничеству и проявляющими выраженный интерес к совместным действиям оказались мальчики. Девочки же, внешне скрывая определенный интерес, старались держаться друг с другом особняком от остальной группы. Характерно, что среди московских школьников отмечалась обратная ситуация.

Семья, дети и воспитание. В настоящее время общинные, общедеревенские дела являются скорее исключением из общего хода жизни. Основную роль и значение во взаимоотношениях среди жителей деревни играют семья и родственные связи. Большая часть занятий для совместной деятельности определяется семейно-родственными отношениями. Например, сенокос, хождение за грибами и ягодами, на рыбалку и многое другое жители деревни осуществляют исключительно с близкими родственниками. Родственные связи продолжают оставаться значимыми. Считается необходимой взаимная помощь между выходцами из одной семьи (рода), даже если это родство дальнее.

Старшее поколение выросло в большинстве случаев в семьях по 6–8 и более детей. Среднее поколение выросло также в многодетных семьях, но уже в разных семьях был большой разброс в количестве детей (от 3 до 6–8). В настоящее время в семьях в основном 1–3 ребенка, но регулярно встречаются семьи и с 4–5 детьми. Воспитанием детей занимается в большей мере старшее поколение (бабушки и дедушки), что обусловлено хозяйственной занятостью среднего поколения. Представители старшего и среднего поколения постоянно проговаривают, что родителей своих и не видели, а смотрели за ними бабушка или дед. В многодетных семьях уходом за младшими детьми в основном занимались старшие дети. В настоящее время детьми больше стали заниматься собственно родители, но с продолжающимся активным участием старшего поколения. Это стало возможно, с одной стороны, по причине снижения хозяйственной занятости, а с другой стороны, снижения численности детей в семье. В трех поколениях сильно различается понимание, с какого момента ребенка начинают считать взрослым. Старшее поколение своими родителями начиналось считаться взрослыми, то есть их подключали к взрослой деятельности с 7–9 лет; среднее поколение – с 12–13; младшее – с окончанием школы, т.е. в 16–17 лет.

На памяти старшего поколения в деревне было принято жить большими семьями. Семья, как правило, включала в себя три поколения. Чаще всего в одном доме жили муж, жена, дети (количество детей порой достигало 11–12 человек), родители мужа, а также его родственники (незамужние сестры, женатые и неженатые братья, тети и дяди). Девушка, выйдя замуж, уезжала со своим приданным в дом к мужу. Она была младше своего мужа на 3–10 лет. Невестой считалась девушка, достигшая 12–14 лет. Главой семьи являлся самый старший мужчина. После его смерти гла-

вой становился его сын или зять (по словам О.В. Ушаковой, 1911 г.р., с. Лекшмозеро). Отец и дед для детей являлись большим авторитетом, чем мать или другие члены семьи.

Во время войны многих мужчин забрали в армию и в домах оставались женщины, старики и дети. Главой семьи становилась женщина. По похозяйственным книгам было отмечено, что год рождения женщин, которые записаны в хозяйственной книге как главы семей колеблется от 1910 года до 1925 года (главой считаются мужчины, родившиеся с 1938 г.). Во время войны снизилось и количество детей в семье. Изменение состава и структуры семьи, безусловно, повлияло на процесс воспитания детей.

После войны в основном семья становится нуклеарной, т.е. состоит из двух поколений. Женщины, как правило, выходили замуж уже в зрелом возрасте, многие из них были с детьми. У детей менялась семья, а следовательно, с новыми членами семьи переходили в дом новые внутрисемейные традиции и ценности. Связь между детьми и родителями становится менее крепкой; передача ценностных ориентаций и мировоззренческих установок происходит неоднозначно.

На настоящий момент семья в основном остается нуклеарной, хотя в некоторых семьях живут бабушки и дедушки. Как правило, в семье 3–8 человек: муж, жена и от одного до шести детей. Главой семьи является мужчина. Жена обычно младше мужа или одного с ним возраста. Возраст матери при рождении первого ребенка от 19 до 35 лет (у женщин, родившихся с 1910 по 1930 год возраст при рождении первого ребенка колеблется от 30 до 40 лет, что связано с войной). Чаще всего первый ребенок на 5–10 лет старше последующих детей.

До войны воспитанием детей в основном занималась бабушка. Дети начинали помогать своей матери по дому с 6–7 лет. В бедных семьях, помимо мужчин, в поле и на лесозаготовках работали также женщины. Детей приучали к работе примерно с пяти лет. Они, так же как и женщины, работали в полях и на лесозаготовках (обычно с 6–9 лет).

Во время войны и в послевоенное время ввиду мобилизации мужчин в армию, женщинам приходилось заниматься не только «женским», но и «мужским» трудом. Воспитанию детей уделялось мало внимания. После того, как дети заканчивали начальную школу, шли работать в колхоз, некоторые девочки устраивались «техничками» в школе. Тяжелое экономическое и социаль-

ное положение в семье приводило к тому, что дети выросли раньше.

В настоящее время в ряде случаев четкое разделение «мужского» и «женского» труда ослабевает. Дети не работают, а лишь иногда помогают своим родителям. Летом дети отдыхают у бабушек, которые, как правило, живут в соседних деревнях. Бабушки также сидят с маленькими детьми (если в семье нет бабушек, то с детьми могут сидеть их старшие братья и сестры).

В деревенской семье общение между детьми и родителями в основном происходит во время трапезы или совместной деятельности. Именно во время совместной деятельности, через предметное общение между поколениями идет не только передача опыта, но и транслируются духовные ценности, передача традиций.

К детям традиционно в семьях относятся доброжелательно, а со стороны детей явно выражено уважение к старшим. Система наказаний и поощрений не развита. В большей мере действует система наказания естественными последствиями. В основном воспитание сводится к постепенному включению ребенка в хозяйственную деятельность, которая и в настоящий период в определенной степени сохраняет дифференцированность на мужскую и женскую.

Однако следует отметить, что, по словам жителей деревень, «каждая семья своим потолком крыта», то есть особенности внутрисемейных отношений в различных семьях зачастую имеют выраженную специфику.

Раньше беременная женщина работала практически до родов, были часты случаи рождения ребенка в поле. После родов женщина начинала работать по хозяйству на третий день. Ранее в деревнях были специальные бабушки, принимающие участие в приеме ребенка. Сейчас женщин чаще отправляют в роддом или пользуются услугами акушера. Отношение к родам среди женщин спокойное.

Крещение до закрытия церковей осуществлялось в храмах батюшками. После закрытия либо вовсе не крестили, либо крестили дома «знающие» бабушки.

Если раньше детям давали имена согласно православному календарю, то сейчас, по словам местных жителей, детей называют произвольно. Однако по данным похозяйственных книг было отмечено, что часто в семьях, где несколько сыновей, одного из них называют либо именем отца, либо именем деда по линии отца. То есть традиция давать имя согласно православному календарю исчезла, но осталась традиция внутриродового поименования. Репертуар имен практически не изменен среди трех поколений.

День рождения отмечается как семейный праздник. В современной деревне, по словам местных жителей, вообще семейными праздниками считаются Новый год, Восьмое марта, дни рождения. Праздники, как правило, отмечаются всей семьей и сопровождаются застольями и вручением подарков друг другу.

Игры и детский досуг сохраняют сильную взаимосвязь с природными реалиями. Дети, мифологизируя окружающее пространство, познают его, через что осваивают и осознают себя в этом пространстве. В теплый период года дети, выделяя «особые» места вне или на окраине деревни, проводят в них довольно много времени (старшие дети часто и по ночам). Коллективные игры в настоящее время в основном носят спортивный характер и более распространены у мальчиков. Но основное время дети проводят в семье, участвуя в семейном хозяйстве (особенно летом), а не в группе сверстников.

Свадьба и брак. Зачастую в современной деревне будущие муж и жена знают друг друга еще с детства. Это связано с узким кругом общения в деревне. Многие наши собеседники, отвечая на вопрос: «Где вы познакомились со своим мужем?» – чаще всего говорили, что познакомились с ним, когда тот приезжал на праздник к ним в деревню, либо в клубе или на работе. Старшее поколение вспоминает еще о таком месте знакомства, как вечерки. Как мы уж отмечали, в Кенозерье среди молодежи сохраняется традиция престольных деревенских праздников. Вечерки же в настоящий период фактически прекратили свое бытование. Старшее же поколение, рассказывая о своей молодости, довольно часто упоминает вечерки: *«Да как раньше было: ходили на праздник да на вечерку. У нас в деревне много было парней, встанем на двенадцать пар, ходили, танцевали, пели, вот клуба-то не было. А церква была большая, сделали церковь на клуб. Вот тут и плясали, танцевали, а было у нас много молодежи»* (Л.И. Дорофеева, 1935 г.р., д. Семеново). Сейчас молодые люди и девушки ходят на дискотеку. Дискотека, по словам многих ребят, единственное место, где можно развлечься и отдохнуть. Фактически форма социального общения молодежи сохранилась, претерпев изменение содержательного наполнения.

Некоторые сельские жители были знакомы со своими будущими супругами в своей деревне или по родственной линии. Например, Т.С. Филиппова (1922 г.р., д. Тарышкино) познакомилась со своим будущим мужем, когда приходила в деревню на кладбище, а А.С. Богданова (1937 г.р., д. Косицыно) с мужем имеет родствен-

ные отношения: *«Бабки – двоюродные сестры, а мы вот тут свои»*. Браки, как правило, заключаются между жителями из своей или соседних деревень. Некоторые жители очень негативно относятся к бракам, которые заключаются между жителями разных, не близлежащих деревень: *«Своих-то ребят тоже много, а девки глупые с чужими идут, а со своими-то лучше жить, а вот с чужим пойдешь...»* (Л.И. Дорофеева, 1935 г.р., д. Семеново). В брак с городскими или с жителями дальних деревень сельские жители вступали действительно реже. Хотя сейчас многие молодые жители деревень стараются уехать в ближайшие города и поселки с целью найти там работу, а также выйти замуж или жениться.

Сейчас в деревне возраст людей, вступающих в брак, как правило, больше восемнадцати лет, хотя женихами и невестами считают тринадцатилетних девушек и пятнадцатилетних юношей. Зачастую многие деревенские жители старшего и среднего поколения, общаясь с подростками, участниками экспедиций, воспринимали девушек и юношей, которые приходили к ним вместе, как жениха и невесту. Характерно в это отношении высказывание А.С. Юрьевой (1914 г.р., д. Горбачиха): *«Как тут было: идут парень да девка. «Как вы вместе ходите, так вы не молодите?» Они говорят: «Нет, бабушка, нет, мы еще не молодим!»*

Сельские жители (и дети и взрослые) воспринимают юношу и девушку, часто встречаемых вместе, как жениха и невесту, а такое понятие, как дружба между людьми разного пола, практически отсутствует. В деревне выражено понимание «брачного возраста» – возраста, когда девушка или юноша должны вступать в брак. Обычно этот возраст начинается в 18 лет и заканчивается в 30. Если к тридцати годам женщина не выходит замуж, то она высмеивается и осуждается сельскими жителями. Таких женщин в деревнях называют одиночками. Мужчин, которые не женятся, характеризуют как алкоголиков или больных, в крайнем случае, относятся «с жалостью». Традиции, связанные с возрастом вступающих в брак, четко сохраняются и не нарушаются даже в крайних случаях. Например, в деревне не вступают в брак люди моложе 16–18 лет. Вступление в брак после 30 лет крайне редко, исключением являются случаи повторных браков (в основном по причине смерти первого супруга). Женщины старшего поколения выходили замуж в 20–30 лет, а иногда и позже, что было связано с рядом причин, в частности, с необходимостью работать, в связи с войной и тяжелым послевоенным временем. Например, по словам А.Н. Филипповой

(1928 г.р., д. Тарышкино) она вышла замуж в 30 лет, так как *«много работала и не до этого было»*. Такое оправдание ситуации характерно для большинства женщин старшего поколения.

В брак вступали и ранее и сейчас по взаимному согласию, но с учетом мнения родителей. Насильно браки в изучаемом регионе не заключались. До свадьбы гуляли два-три года, что сохраняется и в настоящее время.

Свадьбу традиционно предваряло специально организованное знакомство жениха с родителями невесты (сватовства). Многие жительницы старшего поколения деревни хорошо помнят, кто приходил к ним свататься: *«Приезжали жених, мать и посторонние дядьки и тетки»* (А.Н. Филиппова, 1928 г.р., д. Тарышкино); *«Приходят к родителям невесты жених, да один сват, да братья жениха, да мамки, да тетки, да дятки, да бабки, да друзья, да посторонние люди, все, кого жених с собой позовет. А чаще всего приходит жених и один сват»* (В.А. Роймуева, 1937 г.р., д. Горбачиха); *«Жених с родственниками приходили к родителям невесты, раньше родители давали благословение. При сватовстве обязательно присутствовала невеста. Если невеста согласна, родители отдают ее. А она еще спросит: «Батюшка, я пойду?» Тут они самовар ставят, и стол готовят, и сколько-нибудь вина выпьют. Родителей слушали, никогда не отказывались. Жених обязательно приходит, без жениха никак. Пословица-то говорит: «без меня меня женили», да и с собой что-нибудь обязательно принесет в подарок родителям невесты»* (А.С. Третьякова, 1917 г.р., д. Семеново); *«Надо сначала сосватать, придет мужик, ему дают залог – плат или юбку. На второй день придут сваты, богу помолятся, попьют, поедят. Потом невеста плакать начнет, а мать причитать, а потом попляшут, потанцуют и невесту до берега сопровождать будут к жениху»* (Л.И. Дорофеева, 1935 г.р., д. Семеново). Во время сватовства совершался договор о свадьбе: *«В деревне есть такой договор между женихом и невестой после сватовства и до свадьбы, нарушить его невозможно, да и кто у нас тут нарушает, никто»* (Дорофеева Л.И. 1935 г.р., д. Семеново).

Однако обязательность сватовства, обряда, в котором важную роль в устройстве будущей семьи принимали родители, в настоящее время фактически утрачена, да и для старшего поколения он в исследуемом регионе не всегда был обязательным. Некоторые жители женились вообще без согласия и ведома родителей: *«Ничего родителям не говорили, а сами решили, что быть свадьбе,*

поженились да и все» (А.С. Богданова, 1937 г.р., д. Косицыно). В целом стоит отметить простоту в ритуалах ухаживания за невестой в северных русских деревнях. *«Подошел он [будущий муж] ко мне, хлопнул по голове и пошли мы с ним кадрили танцевать»* (А.М. Костина, 1914 г.р., д. Калгалакша). Кроме простоты самих предсвадебных взаимоотношений заметна некоторая ироничность в рассказах об ухаживаниях. *«А у нас невест не выбирают – с маху да и под рубаху»* (К.Ф. Сивцева, 1922 г.р., д. Шишкино).

В настоящее время в деревнях обряд сватовства почти полностью забыт. В связи с узкими брачными связями в деревне многие родители знают женихов или невест своих детей, и поэтому обряд сватовства, по словам многих жителей, становится не нужен. То, что в деревне обряд сватовства забывается, отражает постепенное ослабление межпоколенных связей.

Тем не менее благословение родителей для жениха и невесты остается важным. Благословляет, как правило, перед самой свадьбой мать, а не отец: *«А отец? Отец нет. Отец скажет: «Ну, с Богом, чтобы я тебя больше дома не видел», – и будет плакать, плакать. Мой отец впервые передо мной плакал, когда я замуж выходила. Но это не благословение, нет, это у нас не считается благословением, благословляет только мать»* (М.В. Тряпицына, 1930 г.р., д. Косицыно). Икону, которой благословляют жениха и невесту, также выбирает мать. Обычно это иконы тех святых, которые покровительствуют молодым, также может быть и икона, принадлежащая самой матери, которая передается из поколения в поколение. Невесте после благословения отдают икону, и она хранит ее до самой смерти или передает своей дочери или сыну. Чаще наследственную икону передают старшему ребенку. *«У нас с мужем было только у него мать, у меня мать. Они нас благословили иконой. Мне мать только сказала: «Господь тебе в помощь», – и перекрестила, и его тоже. Невесту благословляют перед тем, как ее увезут, и икону с собой дадут, а жениху иконы обычно не дают, только невесте дадут икону с ее святой или матери икону тоже давали, обязательно, а то брак, говорят, распадется»* (А.Н. Филлипова, 1928 г.р., д. Тарышкино).

Благословение матерью своих детей перед свадьбой сохраняется в настоящее время. Если у вступающего в брак нет матери, то благословляет его сестра матери или отца, старшая сестра или другая родственница: *«У нас до сих пор мать благословляет своих детей перед свадьбой, икону возьмет или крест и скажет: «Да*

благослови тебя Господь», – и поцелует. Меня лично благословляла и братьев, и сестру. А без благословения как-то и страшно замуж выходить да и неправильно» (Л.В. Зыкова, 1954 г.р., д. Косицына). Таким образом, можно видеть, что необходимость предметно-знакового действия, отражающего духовное покровительство и символически закрепляющего связь между поколениями, которая должна отражаться в благополучии продолжения рода, является наиболее сохранной.

В деревнях существовал обычай прощания девушки со своим девичеством, называемый «плачем невесты», что отражено во многих песнях. Перед самой свадьбой подруги провожают невесту, плачут, поют грустные песни и т.д. В настоящее время данный обычай фактически не сохранился, да и старшее поколение о нем редко вспоминает.

Зачастую традиционная свадьба являлась общедеревенским праздником. В свадьбе принимали участие родители жениха и невесты, близкие родственники, друзья, а также соседи и знакомые молодых. Количество приглашенных обычно колебалось от 15 до 40 человек. Например, Л.И. Дорофеева (1935 г.р., д. Семеново) говорила, что у нее на свадьбе было 50 человек; у А.Н. Филипповой (1928 г.р., д. Тарышкино) на свадьбе присутствовали только родственники, а друзей не было; а З.Ф. Сушко (1930 г.р., д. Тарышкино) праздновала свою свадьбу в кругу семьи. Некоторые жители деревень, в том числе Т.С. Филиппова (1922 г.р., д. Тарышкина) рассказывали о том, что на свадьбу приходили люди из соседних деревень. В последнее время в малых и средних деревнях свадьбы случаются крайне редко. Однако на свадьбе 26 июня 1999 года в д. Косицыно присутствовали не только жители этой деревни, но и из соседних деревень, что показывает значимость свадьбы в деревне, а также то, что свадьба по-прежнему остается общедеревенским праздником.

После регистрации брака жених и невеста вместе с гостями начинали праздновать свадьбу. Свадьба праздновалась как в доме жениха, так и в доме невесты, причем обычно *«сначала гости собирались у родственников невесты, а потом у родственников жениха»* (Л.И. Дорофеева, 1935 г.р., д. Семеново). Иногда свадьбу праздновали наоборот *«сначала в деревне мужа, а потом в деревне жены»* (А.С. Юрьева, 1914 г.р., д. Горбачиха). Встречали жениха и невесту хлебом-солью. Так, например, жительница де-

ревни Тарышкино А.Н. Филиппова (1928 г.р.) рассказывала о том, что ей самой недавно *«тоже пришлось своих встречать хлебом-солью»*. Свадьбы длились по-разному: от двух дней до двух недель. Например, В.Н. Федотова (1925 г.р., д. Горбачиха) утверждала, что традиционная деревенская свадьба праздновалась не более двух дней, а А.С. Третьякова (1917 г.р., д. Семеново) отвечала, что свадьба длилась обычно неделю или две. Свадьба же, которую сельские жители праздновали 26 июня 1999 года, длилась три дня.

Среди свадебных обрядов сохраняется так называемая «продажа невесты»: *«Девушки садились за стол, стучали ложкой по блюду и говорили:*

*У нас девушки не из бедных.
Не берут денежек медных,
Берут золотом да серебром.*

В это время жених подходит к столу и бросает сколько сможет» (А.С. Третьякова, 1917 г.р., д. Семеново). Таким образом, родственники невесты могли видеть, насколько богатый и щедрый жених. Также соблюдались следующие обрядовые действия: невеста берет все свое приданое и входит в дом к мужу, если невеста легко входит, значит, она плохой женой будет, а если ее приданое не помещается в двери, и она не может войти, значит, девушка станет хорошей женой (со слов Л.В. Зыковой, 1954 г.р., д. Косицыно). Для сельских жителей существенным являлось материальное положение будущего супруга или супруги: *«Раньше невесту не отдавали бедному. Хоть худой, хоть плохой, только бы богатый, а жених тоже старался невесту побогаче найти»* (З.Ф. Сушко, 1930 г.р., д. Тарышкино). Сразу после свадьбы свекровь должна была натопить баню, за что невеста дарит ей платок. Баня топилась для того, чтобы супруги были счастливы в браке (со слов А.С. Богдановой, 1937 г.р., д. Косицыно). Данный обычай сохранился до сих пор. Раньше существовала также традиция кражи невест. Так, например, В.А. Роймуева (1937 г.р., д. Горбачиха) рассказывала о том, что ее *«мать жених утащил. За водой пошла, он за колодезем спрятался да и утащил»*. *«Если родители не хотят отдавать девку, ее крали. Сейчас не крадут, а раньше крали»* (А.С. Третьякова, 1917 г.р., д. Семеново).

Свадьбы праздновали в разное время года. *«Раньше даже зимой свадьбы были»* (Л.И. Дорофеева, 1935 г.р., д. Семеново), но

праздновать свадьбу во время крупных церковных праздников было запрещено. Например, Т.С. Филиппова (1922 г.р., д. Тарышкино) говорила, что ей *«не дали свадьбу на Пасху сыграть, говорили, что это большой грех, таков старинный обычай»*.

После свадьбы девушка переезжала либо в дом к мужу, либо в новый дом. Мужчины практически никогда не переезжали жить в дом к своей жене, а если переезжали, то это осуждалось сельскими жителями. На вопрос: *«Бывали ли случаи, когда мужчина переезжал к жене жить?»* можно получить ответ: *«Есть, есть, «приемышами», называются. Если у жениха семья большая, но свадьбу все равно у жениха играли»* (А.Н. Филиппова, 1928 г.р.; д. Тарышкино). До сих пор в деревне женщине принято жить в доме мужа, а мужчины, живущие в доме своей жены, высмеиваются и осуждаются жителями деревни: *«Ха-ха, он жить у жены будет. Это, я считаю, не мужик, если у жены живет. Раньше им даже прозвище какое-то давали, я сейчас не помню какое»* (Зыкова Л.В. 1954 г.р., д. Косицыно). В том случае, когда муж переходил в дом жены, то есть становился «приемыхом» его фамилия по деревне становилась по прозвищу семьи жены. В целом статус мужчины и женщины в современной семье стал в большей мере зависеть от социальной роли по деревне и личных качеств человека (пьющий – не пьющий; работающий – не работающий).

Старшим детям, после их бракосочетания, как правило, ставили свой дом. Дом же родителей обычно переходил младшему сыну.

До сих пор сельские жители стараются беречься от сглазов на свадьбах и после них. Былички о сглазах и порче, которую навели на невесту и жениха – одни из наиболее распространенных. Порчу навели обычно знахарки, но сглазить могли и соседи. Если на невесту навели порчу, то у нее могло никогда не быть детей. Знахарки могли заговорить жениха, после чего он бросил свою жену. По словам Л.И. Дорофеевой (1935 г.р., д. Семеново) «испортить» жениха и невесту было очень просто: достаточно кинуть камушек на кровать жениха и невесты или рассыпать песок на свадебном столе. От порчи и сглазов всегда старались защитить. Для того чтобы уберечься от сглазов, достаточно было повесить подковку или крест над дверью, умыться солью перед свадьбой или прикрепить булавку с изнаночной стороны свадебного костюма (со слов А.С. Богдановой, 1937 г.р., д. Косицыно). Как можно видеть, опять же предметно-знаковые и просто знаковые действия, отражающие мифологическое представление о действи-

тельности, выступают значимыми и для современных жителей деревень. Причем чем более жизненно значимое явление, тем больше существует различных действий и оберегов, охраняющих его. Боязнь сельских жителей подобных сглазов свидетельствует о том, что для них очень важными были и остаются до сих пор две жизненные ценности: наличие детей в семье и крепость брака. В деревне семья без детей считалась ненормальной, а если женщина не могла родить, то ее осуждали не только сельские жители, но и собственный муж: *«У нас с мужем не было детей, так меня деревня осуждала, а муж нет. Другие мужья даже бросают жену, а мой муж нет»* (Федотова В.Н. 1925 г.р., д. Горбачиха). До сих пор бездетные семьи явно выражено осуждаются сельскими жителями. Говоря о ценности сохранения брак, следует отметить, что в изучаемых нами деревнях практически нет разводов (что подтверждается и данными похозяйственных книг). На вопрос: «Разводятся ли в деревне?» можно получить характерный ответ: *«В деревне даже понятия такого, как развод, нет»* (Л.В. Зыкова, 1954 г.р., д. Косицына). Причем эта ценность сохранна для всех трех поколений. К повторным бракам сельские жители как раньше, так и сейчас относятся очень плохо. На вопрос: «Выходили ли в деревне по второму разу замуж?» характерны следующие ответы: *«Моя мать и мать моего мужа второй раз замуж не вышли. Раньше здесь не выходили замуж по второму разу, тут это не принято было»* (В.А. Гойлецева, 1937 г.р., д. Горбачиха); *«У нас тут как было: моя соседка, Шурой звали, вышла замуж, а потом, а потом разошлись. Вышла за другого. И счастлива была, а когда за хлебом ходила, потопили в озере. Кто потопил? Не знаю, может муж бывший, а может народ, не любят у нас, когда второй раз замуж выходят»* (В.Н. Федотова, 1925 г.р., д. Горбачиха). Сейчас в деревне развод по-прежнему остается большой редкостью, а к повторным бракам сельские жители относятся плохо.

Повторные браки были и есть в деревне, но в тех случаях, когда один из супругов умирал. Такие браки не осуждались и не осуждаются сельскими жителями. Особенно распространены повторные браки были в послевоенное время. В связи с тем что после войны многие женщины оставались одни с детьми и поэтому старались выйти замуж. Так, например, Т.С. Филиппова (1922 г.р., д. Тарышкино) рассказывала, что когда она после войны выходила замуж, они с мужем *«оба уже были до этого один раз в браке, у обоих тогда уже были дети»*.

Таким образом, мы можем отметить, что в исследуемых нами деревнях брак является обязательным, свадьбы до сих пор проходят согласно местным традициям (хотя и в несколько редуцированной форме) и являются особо значимым событием для сельских жителей. Большое внимание уделяется внешнему виду не только жениха и невесты, но и самой свадьбы. Для сельских жителей до сих пор остается очень важным наличие детей в семье и сохранение брака. Развод, так же как и повторные браки, остается крайне редким.

Похоронная обрядность и память о предках. Похоронная обрядность сохранилась в наиболее полном виде (в отличие от обрядов, связанных с рождением и крещением, а также свадебных). Вся похоронная обрядность насыщена знаковыми действиями, которые сохраняются в настоящее время. Поминование покойного происходит на второй, девятый, двадцатый и сороковой день. Могилу посещают на Радуницу, в Троицкую субботу, в Дмитриевскую родительскую субботу, во Вселенскую родительскую субботу. Все действия во время похорон и после символически направлены на то, чтобы покойнику облегчить переход в загробный мир и чтобы на том свете было ему лучше. При этом в гроб могут класть те вещи, которые были постоянно нужны умершему при жизни (например, табак). Если же покойник снился родственникам с какой-то просьбой, то тот, кому это приснилось, должен был идти на кладбище и принести на могилу то, о чем снилось. Если же во сне просто явился образ покойника, тот это воспринимается как напоминание, что давно не навещали могилу. Фотографические образы предков находятся практически в каждом доме на стенах в специальных рамах, часто в красном углу. В рассказах часто вспоминаются умершие родители, их действия и советы. В советский период в селах Лекшмозеро и Вершинино на месте кладбищ у каменных церквей были поставлены жилые дома, а кладбища были сделаны новые за пределами сел. Причем в Лекшмозере новое кладбище находится на месте, где ранее проходила общедеревенские празднества. Эти волевые действия советской власти оцениваются жителями как кощунственные. О тех, кто живет в домах на месте бывших погостов, говорят – *«живут на костях»*. Младшее поколение знает и помнит об этих уже давних событиях. В ряде деревень в заливах Кенозера хоронят не на те кладбища, которые ближе, а на те, где лежат предки – то есть на те, на которые исторически сложилось, что хоронят их род. Таким образом, родовая линия должна сохраняться в близости не только в земной, но и загробной жизни.

Нами зафиксирован случай (Д.Е. Артемьев, 1905–1997, д. Телицыно) когда значимость того, чтобы быть похороненным в родной деревне, оказалась выше традиционного запрета на самоубийство – старец повесился, отказавшись уезжать из деревни на зиму с детьми в город, боясь, что там и умрет.

Во многих деревнях существуют предания об их основаниях, которые имеют форму топонимических легенд, сюжет которых связан с родовыми предками. Чаще всего это легенды о старцах (например, в д. Поромское) или о братьях (в с. Лекшмозеро) как основателях деревни и рода. Фамилии часто даются по деревне, причем по роду дается еще дополнительная фамилия (прозвище).

В целом можно говорить о том, что память и забота об умерших предках облекается в предметно-знаковые формы и действия, материально обозначающие духовные связи. Связь с землей отождествляется со связью с предками и родовой памятью. Отрыв от родного места по существу является отрывом от родовых корней.

Миграционные процессы. Как было показано, наибольшее количество человек уехало из деревень в 1950–1960-е годы. Оставшиеся местные жители старшего и среднего поколения, с которыми мы общались, объясняют это экономической ситуацией и трудностью жизни. Переезд в город провоцировался надеждой поправить свое материальное положение. Но в деревне отъезжающие оставляли налаженное хозяйство, с помощью которого могли хотя бы прокормить себя, в городе же они зачастую оказывались в более тяжелой ситуации, не имея собственного жилья и работы. Жители деревень заранее не могли объективно оценить эту ситуацию, приписывая городу возможность повысить свое материальное положение. Впрочем, город действительно позволял иметь большие перспективы возможностей и предоставлял больший спектр в разнообразии характера деятельности и досуга, возможностей образования. Реально крестьяне получили возможность покинуть деревни в 1950-е годы, после выдачи паспортов сельским жителям, а до того фактически не могли свободно уезжать в город.

Определенную роль в формировании высокого социального статуса горожанина и стремления попасть в город сыграло отходничество, являющееся характерным для изучаемого региона. *Отходничество* – это отъезд крестьян на заработки в нерабочее для них время, т.е. зимой. В регионе Кенозерья отходничество было развито с дореволюционных времен. В советский период свобод-

ные формы отходничества перешли в обязательную работу по разнарядке, что можно проследить в похозяйственных книгах вплоть до 1950-х годов. В деревне практически не было свободного хождения денег, что не позволяло жителям деревень иметь дополнительные материальные возможности, кроме получаемых от сельского хозяйства. Хождение на заработки давало такую возможность, а кроме того, показывало определенную свободу выбора, которой не было в деревне. Таким образом, у сельских жителей дополнительно подкреплялся положительный стереотип города, широко распространенный в то время, что, безусловно, в свою очередь влияло на желание уехать и пожить иной жизнью.

В тех случаях, когда отъезжала в город не вся семья, а только младшее (или младшее и среднее) поколение, теперь уже городские жители стали приезжать в родные дома на лето. Люди, выросшие в деревне, для которых деревенская социокультурная среда является привычной и нормальной, приезжая к своим родителям (или другим родственникам), быстро включаются в нормативную среду и образ жизни деревенского жителя, соглашаясь с ним, но при этом попадают в парадоксальную ситуацию, которую до определенной степени сами осознают. В деревне по отъезду их сразу начинают считать городскими, то есть фактически «чужими», «иными», а в городе их принимают как деревенских. Внутри деревни такие «городские» зачастую выделяются в отдельную социальную общность. Причем во «внешнем» пространстве, куда уезжают жители деревень, у них при случае завязываются более тесные отношения по принципу землячества (близости рождения). Таким образом, формируется неоднозначность социальной идентичности, которая задает маргинальность социального положения человека.

Вместе с родителями, которые выросли в деревне, на лето приезжают и их дети, т.е. новое поколение, выросшее уже в городе. Они приезжают в деревню уже как гости, а не как на родину, домой. Для них родной уже выступает городская среда, а деревенские нормативы и образ жизни им чужды, от них они по приезду отгораживаются атрибутикой городской жизни (музыка, телевизор, городские досуговые формы организации времени и т.д.). Поколение, родившееся не в деревне, пребывание в ней воспринимает как дачу, то есть как место отдыха от деятельности. При этом внутрипоколенные отношения теперь уже городских жителей по приезду более тесные с деревенскими жителями своего поколения,

нежели межпоколенные внутри семьи и рода. Таким образом, городские ценности младшему поколению жителей деревень транслируются сверстниками, приезжающими на лето в деревню по родственной линии, а межпоколенные отношения становятся слабее. От поколения к поколению ослабевает связь с родной деревней, с нормативами традиционной культуры.

Отдельно остановимся на особенностях отношения сельских жителей к проблеме миграции и к городу. Отметим, что сельские жители в беседе высказывают свое отношение к миграциям вообще, не ставя его в зависимость от конкретных условий или времени. Фактически они отражали отношение к миграциям на данный период, т.е. к концу 1990-х – началу 2000-х годов. Отношение к традиционным миграциям (то есть к переезду по причине брака) определяется понятиями «норма» и «обычай». Подобные миграции органично вписываются в течение жизненных событий, не являются ненормальными, поэтому выделение их в общении из общего ряда становится для сельского жителя удивительным. Иное отношение у людей к внешним миграциям. Поскольку основным направлением миграций был переезд в город, то и отношения высказываются прежде всего к переезду в город. Здесь бытует два мнения. Старшее поколение (то есть как раз те жители, которые не переехали) возражает против этого переезда и не понимает, *«как в такой суете жить можно»*. Они называют город грязным и шумным, указывают на опасность для проживания в нем и считают, что: *«Где родился, там и умру. Доживу свой век в деревне»*. Позиция среднего и младшего поколений (постоянно проживающих в деревне) не столь однозначна. С одной стороны, многие считают, что надо переезжать в город, потому что там «интересней», «лучше» и т.д. (т.е. продолжает бытовать ценностно завышенный образ города), а с другой стороны, они аргументируют, что им «лучше здесь» (в деревне), они здесь хотят остаться. Парадоксально то, что в описании будущего особых перспектив развития жизни в деревне не видят все поколения.

Впрочем, в настоящее время появляется тенденция к возвращению при выходе на пенсию в родную деревню на постоянное место жительства уехавших ранее в город. Особенно это выражено из искусственно созданных городов (Северодвинск, Плесецк), где сейчас достаточно неблагоприятная экономическая ситуация, а в деревне есть возможность жить за счет натурального хозяй-

ства (плюс пенсия). Но вхождение «обратно» в уклад жизни деревни проходит с большими затруднениями. Такая тенденция оказывает существенное влияние на сознание постоянных жителей деревень, повышая статус деревни как «положительного» места жизни. Объяснение же причин миграций у трех поколений совпадает. Миграции в город примерно до 1980-х годов они объясняют экономическими трудностями в деревне, что говорит, прежде всего, о сохранении стереотипа города, как места экономически благополучного. С 1980-х годов жители деревень начинают приписывать городу еще и культурную и образовательную функции, которые становятся для них одними из основных причин миграции.

Несмотря на существование положительного («желаемого») образа, к городу и к горожанам жители деревни трех поколений изначально относятся с определенным недоверием. Для них городской житель – это человек, который не умеет вести хозяйство, наглый и избалованный. (Однако на «своих городских» такое отношение не переносится.) Особое недоверие также исторически подкрепилось за время «охоты за стариной» в 1970–1980 годы, когда из города приезжали за иконами и ценной утварью, которую или покупали за бесценок или зачастую воровали из часовен. Сельские жители в основном считают, что жить в деревне намного сложнее, чем в городе, и поэтому заранее относятся к городским с определенным предубеждением. Но с другой стороны, наличие близких родственников в городе (особенно если это Москва или Санкт-Петербург) заявляется с определенной гордостью, а если самим удалось съездить в город, то зачастую вспоминают это с удовольствием и желанием повторить поездку.

В последнее время в районы Кенозерья и Лекшмозерья приезжают дачники (городские жители, купившие или построившие дом в селе), которых сельские жители не включают в свою социальную общность и относятся к ним нейтрально. Существование дачников и сельских жителей происходит параллельно, практически без какого-либо взаимодействия, кроме хозяйственно-экономического (покупка дачниками у деревенских молока, картошки и т.п.). Коммуникативно-эмоциональные связи дачников и сельских жителей редкие.

С образованием Кенозерского национального парка (КНП) в 1991 году социальное пространство Кенозерья и Лекшмозерья претерпело определенное изменение. В этом отношении можно выде-

лить несколько социальных групп, разделение которые делается на основе включенности людей в работу Парка:

- 1) жители КНП: постоянные и приезжающие на лето;
- 2) местная администрация (сельсоветы, администрации школ и т.д.);
- 3) администрация КНП: дирекция, представители которой постоянно проживают в Архангельске и Каргополе; управляющие секторами Парка, главные егеря, главные лесничие, инспектор рыбнадзора;
- 4) сотрудники КНП: сотрудники разделяются на местных жителей и приглашенных со стороны;
- 5) гости КНП: туристы, участники экспедиций, научные специалисты, школьники из разных регионов.

Отношение к Кенозерскому национальному парку претерпело за несколько лет его существования следующее развитие:

- 1) большие ожидания, радостное или хотя бы нейтральное отношение;
- 2) резко негативное отношение по причине не произошедшего сразу исполнения ожиданий, наложившееся на общее ухудшение социально-экономической ситуации и появление новых административных запретов или регламентирующих нормативов на хозяйственную деятельность местных жителей (особенно касающуюся природопользования и строительства), которую они понимали как исконно «свою», то есть не требующую согласования с социальными структурами, а только с традициями;
- 3) сглаживание до определенной степени (точнее, уже не у всех жителей однозначно негативное отношение) отрицательного восприятия жителями Парка, при более четкой аргументации негативных и позитивных сторон его существования.

В этом ракурсе интересно отношение жителей деревень к сотрудникам КНП. Несмотря на отрицательное отношение к самому КНП, который является «чужим» (о Парке жители деревень между собой практически никогда не говорят «наш», а только «он», «там в Парке» и т.п.), к его сотрудникам, особенно тем, кто является коренным жителем, отношение положительное, как к «своим», включают в общее «мы». Сотрудники КНП, живущие на территории больших сел (Вершинино, Лекшмозеро), не имеющие местных родовых корней, фактически образуют отдельную социальную общность в селе, которая является более включенной

в социальную общность села, чем «дачники», но менее, чем свои «городские».

Рассмотрим через отношение к КНП систему **отношения сельских жителей к власти** вообще.

Для большинства сельских жителей (за исключением семей с «сильным» хозяйством, которые рассчитывают на свои силы и стараются держать нейтралитет в отношениях как с местными властями, так и в отношении высказываний о «высоком» начальстве) характерно подобное высказывание: *«Организовали Парк, а что делают? Да только лес, который еще остался, рубят, разделяют и увозят, а куда, никому не известно. Деревни-постройки гниют, рушатся, все заросло кустарником! Что будет? Как будут жить наши внуки? А как все росло раньше! Сердце радовалось!»* (зап. в 1998 г. в д. Орлово). Подобные высказывания характерно отражают мнение о добросовестности прошлой власти, в отличие от настоящей. Считается, что в руководство Парка попали случайные люди, не имеющие отношения к деревне. Требования об оплате за пользование лесом, ловлю рыбы и т.д. воспринимаются как «грабёж», поскольку жители считают территорию, которая в настоящее время стала Парком, своей собственностью. В сознании большинства людей Парк пришел на замену колхоза (что совпало исторически). Но если в колхозе в председатели выбиралась (или точнее назначались) все же «свои» люди, т.е. живущие на территории деревни, то в руководстве Парка находятся люди, не имеющие отношения к деревне. Многих жителей не устраивает то, что администрация живет за пределами КНП, в основном в Каргополе и Архангельске. Такая объективная отстраненность администрации территории КНП вызывает у жителей отношение к руководству как к чужим, построенное по принципу «чужой», т.е. не «свой».

Отношение жителей к власти у старшего и среднего поколения сформировалось в советский период, когда власть безапелляционно брала на себя все права на принятие решений, регламентированно выдавая обязанности населению. С изменением этой ситуации отношение к центральной власти сильно ухудшилось, что связано опять же с внешне обусловленным переходом большинства прав и обязанностей в самостоятельное распоряжение жителей. Это повлекло необходимость взятия ответственности за организацию собственной деятельности, к чему жители не были гото-

вы. К ситуации ухода внешне гарантированной стабильной жизни и необходимости добиваться благосостояния самостоятельно оказалось более приспособленным старшее поколение и восприняло как данное младшее. Представители старшего поколения, описывая свою жизнь начиная со своего детства, наиболее часто употребляют слова «работа, работать, работал(а)», то есть свою жизнь описывают через собственную деятельность, что и задает ситуацию осознания действительности старшим поколением исключительно в деятельностном (рабочем) аспекте. Этот момент соотносится с тем, что представители старшего поколения в наименьшей степени, хотя и сетуют на современную действительность, ожидают что-то от кого-то получить, а продолжают самостоятельную хозяйственную деятельность. Особенно характерна такая ситуация для жителей старше 70 лет. Среднее поколение оказалось в наиболее маргинальной ситуации, что отразилось на том, что в настоящее время многие представители среднего поколения проживают на иждивении у старшего (за счет их пенсии), не работают и не занимаются личным хозяйством, ожидая какой-то помощи извне, проговаривая позицию, что им «должны». Именно среднее поколение оказалось сильно подверженным алкоголизации.

Интересен факт переноса возможностей собственного коммуникативного пространства, где каждый житель имеет принципиальную возможность что-либо сообщить местной верховной власти (например, председателю сельсовета) на общее устройство взаимоотношений власти по региональному принципу. В общении сельских жителей с жителями Москвы характерно обращение: «Вы там, вернувшись в Москву, при случае, скажите Ельцину, что у нас поля перестали сеять...» и т.п.

Следует отметить, что по опросам в 1996 году жители д. Першлахты голосовали за Б.Н. Ельцина, и не потому, что уважают, а потому, что не приемлют коммунистов. В деревнях Кенозерья и Лекшмозерья у многих представителей старшего поколения стойкое отрицательное отношение к советской власти, сформировавшееся еще в двадцатые годы. В этом отношении характерна частушка:

*При царе при Николае
Ели сахарный песок,
Наступил товарищ Ленин –*

Нету соли на кусок.

Негативность и позитивность отношения к советской власти явно коррелирует от деревни, из которой родом семья. Ряд деревень, расселенных в первую очередь, имели статус богатых, зажиточных (что в данных климатических и социально-исторических условиях обусловлено исключительно работоспособностью жителей). Жители родом из таких «ржанных» деревень, и даже их дети, в большинстве случаев однозначно отрицательно относятся к революции (хотя порой положительно отзываясь о Сталине). При переселении семей из крепких деревень в те, жителей которых прозывались «голодаями», «костями» и т.п., даже при смене поколений взаимоотношения внутри деревни налаживали редко, а хозяйства у них и внутри новой деревни начинали выделяться добротностью.

В целом подобные частности можно считать отражением общих тенденций в отношении к власти у сельских жителей изучаемого региона:

- прошлое для старшего и среднего поколения выступает как лучшее;
- изначальная невключенность администрации Парка в социальное пространство региона (отсутствие у них родовых связей с местными жителями) вызывает отношение как к «варягам», «чужакам, несущим зло»;
- отношение к современной власти обострилось по сравнению с отношением к советской власти;
- население (особенно среднее поколение) в основном не готово взять на себя право принятия решений в собственной жизни, жизни своего края;
- к центральной власти относятся более лояльно, чем к местной; допущенные ошибки прощаются центральной власти, но никак не местной.

Обобщим особенности социального пространства и специфику его отражения в сознании и системе отношений жителей деревень. Моноэтничность социальной среды деревень Русского Севера определила отсутствие выраженной этнической самоидентификации. Категория «мы» является превалирующей в социальном пространстве деревни, причем семейное «мы» выступает и сегодня как более значимое и организующее совместную деятельность, чем общинное «мы».

В изучаемом регионе можно выделить два типа селения, различаемых по специфике социального пространства: 1) малые и средние деревни, где жители могут считаться реальной малой группой, входящей в более широкую систему социальной общности («куст» деревень); 2) большие села, являющиеся сложно структурированной социальной общностью, разделенной на более мелкие образования («концы» села), социокультурным центром которых в настоящее время выступает школа.

Межличностное опосредованное общение в виде сохранившейся традиции переписки между членами семьи, проживающими в деревне и уехавшими в город, происходит по определенной (достаточно схематизированной) форме и имеет ритуальное и событийно-информативное содержание без предьявления личностных отношений.

Гендерные стереотипы и разделение деятельности на «мужскую» и «женскую» сохраняются, хотя и претерпели определенное размывание в связи с историческими событиями и изменением образа жизни.

Межпоколенные взаимоотношения организованы традиционно высоким статусом старших и определены спецификой образа жизни и хозяйственной деятельности. Продолжает свое существование культура традиционных приветствий и добропожеланий. Межпоколенные конфликты нивелированы традиционными нормативами взаимоотношений между поколениями, что во многом сохраняется в настоящее время.

Структура семьи и численность детей претерпели сильное изменение на протяжении трех поколений – современные семьи, проживающие в одном доме, в основном состоят из двух поколений, обычная численность детей – два-три. При этом сохранность брака и наличие детей продолжают являться ценностью. Семейная обрядность через предметно-знаковые и символические действия и атрибутирование отражает систему ценностей, показывающую важность семейно-родовых связей, ценности ребенка, прочности брака, памяти о предках. Статус мужчины и женщины дифференцировался в зависимости от социальной роли и личностных качеств.

Родовая память остается значимой и связана не только с памятью предков, но и с фактором места жизни. Миграционные про-

цессы за последние 50 лет нарушили демографическую ситуацию, что повлекло за собой вымирание малых деревень и трансформацию социального пространства больших сел. Отрыв от «своего» места в этом мире (осознание которого формируется по принципу места рождения и захоронения предков, т.е. связью с родом) влечет за собой маргинализацию. Изменения в системе власти повлекли за собой трансформацию системы ответственности за свою жизнь и окружающее пространство, что наиболее тяжело сказалось на среднем поколении.

Социально-демографические и исторические процессы XX столетия нарушили традиционную социальную определенность, отражающуюся в системе социальных отношений, что приводит к определенной дестабилизации личности во всех поколениях.

2.2.6. Ценностно-символические реалии жизни и их отражение в системе отношений жителей деревень

В число ценностно-символических реалий, обсуждаемых в настоящей работе, мы выносим топонимику, ономастику, особые понятия, фольклорные тексты, календарную обрядность, религиозные и мифологические представления, другие знаковые системы.

Топонимия. По данным наших исследований четко прослеживается, что развитость знаково-символического обозначения географического пространства (микротопонимики) и сохранность ее в памяти зависит от интенсивности включенности территории в хозяйственную деятельность людей и значимость ее для жизни. Среднее поколение фактически не помнит старые названия внутри деревни, а вот названия угодий, где с детства работали, знает более-менее хорошо.

Большая часть названий внутри деревни отражает или какие-то внешние особенности («гора», «подгора», «черная грязь»), или же каким-то образом связана с именами людей, живших на этом месте («дом у Балаки», «Трифонова»). Отмечено, что старые названия сохраняются в памяти людей в течение нескольких поколений, даже если о самом человеке или объекте, по которому названо то или иное место, уже никто ничего не помнит. Например, в д. Першлахта среди всех поколений сохраняется название «Красный мост», хотя никакого мо-

ста уже давно нет, а про его существование помнит только старшее поколение.

Широко бытуют в деревнях топонимические легенды по поводу названия селений, большая часть которых так или иначе связана с представлениями о первом поселенце. Например, по поводу д. Поромское нами записан ряд легенд о том, как пришел первый старец и основал эту деревню, поставил кресты на входе и выходе. А в селе Лекшмозеро широко бытует легенда об образовании села и появлении названий двух больших деревень, из которых состоит село Лекшмозеро – Морщихинская и Анфаловская.

«Давным-давно жили два брата новгородца – Морщих и Анфал. Их отец был владельцем деревни. Когда отец умер, братья не могли решить, кто из них будет владеть деревней. Ругались, ругались, так и не поделились. А когда они умерли, жители сами разделили деревню на Морщихинское и Анфаловское» (М.А. Виноградова, 1927 г.р.).

Однако в самосознании жителей определяющим является не данное деление на две деревни, а более мелкое: Морщихинская делится на деревни Калинина, Дьяково, Мартынова; Анфаловская – на деревни Погост, Лутьянова, Гора, Подлеша. Жители каждой деревни имеют по ней наименования: калининцы, дьяковцы, мартиновцы, погощина, лутьяновцы, подлешена. Продолжают широко бытовать в селе, и не только среди старшего поколения, ироничные названия и дача эпитетов жителям разных деревень села Лекшмозера:

На Подлеше – один леший.

А на Горе – одни воры.

На Погосте – одни кости.

Мартынова – несоюзна Япония.

И др.

(З.А. Шалдыбаева. 1931 г.р., Н.А. Антуфьева, 1958 г.р.)

Объединение одним топонимом куста деревень характерно для исследуемого региона. Рассмотрим внутреннюю топонимику куста деревень на примере д. Орлово. Название Орлово объединило несколько деревень, но жители осознают себя орловцами, хотя старые названия активно бытуют и сейчас. Впрочем, старые названия концов, краев – двойные: Исаковщина – Кайсаровское, Некрасово – Воротниковское, Яковлевщина – Хвалинское, Кузьминщина – Хвалинское. Первое, по всей видимости, более древ-

нее, второе же – административное дореволюционное, но на почтовых конвертах еще в тридцатые годы писали Орлово, почтовое отделение – Кайсаровское. На карте 1730 года есть некоторые из административных названий, например, Кайсарово, Хвалинское. Границы краев деревни – естественные ограничения – ручьи: Каменка (когда-то был мост), Малая Ляга. Их уже нет, пересохли, но названия сохранились. Граница Кузьминщины и Яковлевщины – часовня. Следующие две деревни располагаются по дороге к Печниково, от озера они удалены, ориентированы на дорогу – Ручей–Илекинская и Федоровщина–Прокошинская. Федоровщина одним концом упирается в дорогу, другой же – близко от берега озера. Название Ручей – от ручья, который до сих пор протекает в начале деревни, а про Федоровщину старожилы вспоминают, что жил там дед Фёдор. Скорее всего, заселение этих мест происходило в более позднее время, чем в основной деревне.

Старые названия сохраняют приуроченность полей и покосов к краю деревни и семье, например: Исаковско поле, Горынина полоса, Некрасовско поле, Яковлевско поле, Федоровско поле. Покосы-вои также отражают своеобразие топонимики Орлова: Ручевская воя – «ручьёна косили», Лутовская воя – «яковлевцы косили», Караковская воя – «некрасовцы косили». Традиционное деление по семьям угодий отражено и в таких названиях, как Семёнушковы полосы.

По данным наших экспедиций представленность детализированной микротопонимики наиболее явна среди жителей деревень старшего поколения. При этом заметна выраженная корреляция представленности микротопонимики в сознании жителей с задействованием в хозяйствовании пространств. По многочисленным свидетельствам, собранным нами в экспедициях, отмечено, что при переезде в другую деревню (даже если это произошло 50 лет назад) память о микротопонимике сохраняется в пространстве родной деревни, и менее представлена в отношении нынешнего места проживания. Это наглядно свидетельствует о том, что освоение микротопонимики происходит в большей степени в детстве, а вынужденное переселение (в первую очередь при укрупнении колхозов, но также и традиционное – через вступление в брак) отрывает от родной (родовой) территории, что отражается в пред-

ставлениях об окружающем человека пространстве через дифференциацию его в топонимах.

В целом можно отметить, что дифференцированность микро-топонимики уменьшается в первую очередь в отношении пространств отчуждаемых, выключаемых из хозяйственной деятельности и там, где численность людей снижается, из-за чего снижается актуальность вопроса о разделении угодий между семьями и т.п.

Ономастика. Общее поименование жителей, которое употребляется и теперь в деревнях Лекшмозерья: «орловцы», «труфановцы», «погощина» (Лекшмозеро). Для жителей деревень Кенозерья – общее название «кенозёры», а более мелкое объединение происходит уже по конкретной деревне: «рыжковски», «зихновски», «горбачишенцы», «ведягинские», «семеновски». Причем в ряде случаев сами деревни также имеют двойные названия (Шлепино – Косицыно, Устье – Першлахта, Климово – Бор и др.). В таких случаях поименование жителей деревни чаще всего происходит только по одному (наиболее старому) названию деревни – «шлепинцы», «устьяне» и т.д.

Внутри деревни зачастую все жители носили одну или несколько фамилий, что позволяет во многом проследить, из какой деревни родом предки нынешних жителей кенозерских или лекшмозерских деревень. Однако в связи с необходимостью внутридеревенского различия по роду давалось еще прозвище. Чаще всего это прозвище-фамилия происходила «по деду», но также и по характеристике деятельности одного из предков, а иногда и от места, из которого кто-то из предков переехал.

«Фамилия фамилией, а еще по деревне – если дедко был Пеша, так Пешены, а если Корюх – так Корюховы. Юрьевы мы, а по деревне Пешены, по дедушко Пешы и звали. По деревне Мызины были – фамилия Филиппов. Была бабка Мызиха – с Мызы. Фамилия Тряпицын, а по деревне звали Лучкины. Лука был дедко, Михаил Лукич. Вот им дали – Лучкины. Халимановы были – тоже Тряпицыны. Фамилии одинаковы, так что по деревне надо как-то различать. Девки Пешены, парни Пешены. Замуж походили девки, новых фамилий не знают – так все – Пешены» (А.С. Юрьева, 1914 г.р., д. Горбачиха).

В настоящее время все фамилии-прозвища в малых деревнях остаются основными, по которым жители определяют себя и друг

друга. О себе жители сообщают: *«Макарова из Кузькиных, Макарова из Федчиковых»*. Происхождение в большинстве случаев так и объясняют: *«от дедов пошло»*, *«был дедко Кузьма, был Федор – так Федчиковы»*. Например, в д. Орлово одна из старейших фамилий – Макаровы. Жители деревни могут принадлежать к семьям: Макаровых-Кузькиных, Макаровых-Сковородниковых, Макаровых-Федчиковых, Макаровых-Микитиных, Макаровых-Филиных, Макаровых-Зачесовых, Макаровых-Иваночевых, Макаровых-Дроницыных, Макаровых-Храбровых, Макаровых-Кириловых, Макаровых-Вешняковых, Макаровых-Тимошиных, Макаровы-Гришечены, Макаровы-Чушины, Макаровы-Дедовы, Макаровы-Писаревы, Макаровы-Дедановы. Другие старые фамилии жителей Орлова: Брызгуновы-Каразины, Брызгуновы-Беспаликовы, Брызгуновы-Никоновы, Томихины-Пушкиновы, Карякины-Филины, Карякины-Исаковы, Карякины-Брешевы, Горбунцовы-Сенины, Тарасовы-Лахтины, Тарасовы-Егоровы, Тарасовы-Федины, Тарасовы-Кирины.

Имена детям присваивались в деревнях исследуемого региона в соответствии с православным именованием. При этом репертуар имен традиционен и ограничен. Изменений в репертуаре имен на протяжении XX века практически нет, только в единичных случаях среди младшего поколения встречаются имена, ранее не распространенные в регионе. Принцип передачи имени, впрочем, несколько изменился, сохранив при этом внешнюю традиционность. В меньшей степени стали учитывать святцы, но сохранилась традиция имени по роду (по деду, по отцу, бабушке или матери). Рассмотрим специфику репертуара имен на примере современных жителей села Лекшмозеро.

Как видно из Таблицы 5, репертуар и женских и мужских имен весьма ограничен, а четко просматривается, что в отношении к нескольким именам (как женским, так и мужским) существует явная традиционная привязанность. Характерно, что с одинаковыми именами-отчествами в деревне может быть несколько человек (например, в Лекшмозере Александр Николаевич – 9 чел., Сергей Александрович – 5 чел, Николай Николаевич – 4 чел; Валентина Николаевна – 4 чел., Анастасия Ивановна – 3 чел, Анна Ивановна – 3 чел. и т.д.). Различают их в этом случае по родовому прозвищу. Различий между поколениями в приоритете тех или иных имен практически не наблюдается.

Таблица 5

Репертуар имен среди жителей с. Лекимозеро

Женские имена	Кол-во человек	Мужские имена	Кол-во человек
Анна	16	Александр	27
Мария	14	Николай	23
Татьяна	12	Сергей	16
Валентина	11	Владимир	16
Анастасия, Елена	9	Иван	10
Екатерина	8	Василий	9
Наталья, Нина	7	Алексей	8
Александра, Лидия, Светлана	6	Андрей, Виктор, Петр	5
Вера, Любовь, Юлия	5	Михаил, Юрий	4
Евдокия, Зоя	4	Павел, Евгений	3
Зинаида, Ирина, Людмила, Марина, Ольга, Надежда	3	Анатолий, Валентин, Вячеслав, Дмитрий, Константин	2
Варвара, Галина, Маргарита, Пелагея, Римма	2	Артем, Валерий, Виталий, Геннадий,	
Ада, Антонина, Дарья, Евгения, Евстолия, Елизавета, Ксения, Лариса, Милена, Оксана, Тамара	1	Григорий, Денис, Егор, Игорь, Илья, Максим, Никита, Олег, Роман, Степан, Федор	1
Всего человек	173	Всего человек	162
Всего в селе проживает 335 человек			

В отношении знакового отображения имен интересно отметить явление граффити, зафиксированное нами в Кенозерье. Граффити здесь чаще всего встречались на стенах часовен и по типу записи в основном в виде инициалов. Данные инициалы хорошо понятны местным жителям, они четко отождествляются. На кладбище на крестах зачастую тоже изображены инициалы, а не полное имя, фамилию и отчество.

В отношении специфических понятийных терминов, которые в большей мере отражают представления о специфике тех или

иных видов деятельности (в первую очередь промыслов), можно отметить, что в связи с фактическим прекращением самих промыслов, данное понятийное поле в сознании младшего поколения практически не представлено. Специфической терминологией владеют некоторые представители старшего поколения, но в действии уже практически не используют, что показывает взаимосвязь изменений в деятельности и отражении ее в ценностно-символических реалиях.

В современных реалиях традиционной культуры сохраняется представление об особом функциональном значении и силе определенных слов и действий. В исследуемом нами регионе явно выражена сохранная традиция заговоров. В традиционной народной медицине, наряду с другими способами используется лечение словом, т.е. заговором.

Заговоры передаются чаще всего по женской линии внутри семьи – от матери к дочери, от бабушки к внучке. Функционально заговор можно разделить: лечит больных, налаживает жизнь влюбленных, регулирует общественные отношения деревни.

В экспедиционных исследованиях отмечено, что практически в каждой семье есть набор заговоров, которым пользуются постоянно. Это заговоры: на любую боль, от зубной боли, сохранительные, от родимки, ладить молодых, чтобы муж жену не бил и т.д. Заговоры, собранные в наших экспедициях, были зачастую весьма длинными – эпическими. Распространенность такого рода заговоров на Кенозерье не случайна. Исторически сложилось, что в Архангельской области много грамотных людей, что создало возможность передачи заговоров не только изустно, но и письменно.

Традиционно заговор сопровождается определенными действиями, имеющими в представлении жителей особое, колдовское значение (иногда с использованием обиходных вещей – ножа, нитки, веника, топора, свайки, ключа). Представления о магической силе заговора существуют во взаимосвязи слова и действия, т.е. в его полной структуре. Также сохраняется представление о том, что при полном раскрытии заговора стороннему человеку (а не передаче следующему поколению), он теряет для носителя знания свою силу. Поэтому, если заговор предъявлялся исследователю, то какая-то его часть скрывалась. Например, одна из участниц экспедиции подвернула ногу и ходила, хромя. Бабушка, с которой она разговаривала, решила ей помочь и пошла за печку заговаривать вазелин. Когда она вернулась, девочка попросила рассказать, что

она делала с вазелином. Бабушка рассказала заговор, но отказалась показывать действия.

Однако нами все же записаны примеры заговоров, в которых явно выражены представления о магической взаимосвязи слова и действия. Как пример приведем заговор от чирья.

Средним пальцем правой руки обвести вокруг сука на двери или оконного сука, приговаривая: «Как сохнет и высыхает сук, так сохни и высыхай чирей. От перста нет огня, от чирья нет ядра».

Очертив трижды чирей углем или безымянным пальцем, произносят: «Ни от камня кладу, ни от чирья руди, ни от пупыща головы умри, пропади». Уголь выбросить, приговаривая: «Откуда пришел, туда иди».

Самые обширные «эпические» заговоры содержат зачин-вступление, описание действия, пожелание, закрепку-концовку. Заговоры, основанные на параллелизме, содержат два сравниваемых явления или действия по их результату: «как океанский мертвый человек не болит, не кричит, не вопит, так бы рабе божьей /имя/ не болело бы, не щемило», «как сохнет и высыхает сук, так сохни и высыхай чирей». Также выделяют заговоры в форме словесного разъяснения обряда, констатации исчезновения зла, символические диалоги и заговоры, состоящие из набора непонятных «таинственных» слов – «абракадабры».

Практически в каждом заговоре знахарь обращается к какой-нибудь высшей силе, которая может ему помочь, либо к болезни, которую изгоняет. Приведем примеры записанных нами заговоров по обращениям и в зависимости от направленности воздействия.

На родимку:

«Своими родами я тебя, родимка, я, лиходейка, ножом засеку, грядки ночами привяжу, в дикий ельник унесу. Кладу под дикие камни, под сухие корни, чтобы ты засохла, завяла, почернела, побурела, не тронула, не колола. По все дни, по все часы, по все времена Господни. Аминь. Аминь. Аминь».

«...либо к святому или дьяволу, у которого просит защиты. Чаще всего в роли заступницы просящего выступает либо Богородица, либо святой, отвечающий за данную болезнь».

Против боли:

«Встану я раба божья /имя/, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, дойду до чистого поля, там стоит церковь, в этой церкви стоит золотой престол. За этим престолом сидит пресвятая мать богородица. Подойду к ней поближе, поклонюсь ей понижее: «Матушка, ты, пресвятая

Богородица, смой и сплочи с рабы божьей /имя/ 12 скорбей, 12 болезней, 12 щипунов, 12 бедренных переломов, 12 внутренних тулок, 12 кил, 12 хомутов, 12 испугов, 12 ветряных и 12 опасных болезней из буйной головы, из желтого мозга, из ясных очей, из черных бровей, с алых губ, из белых зубов, из ретивого сердца, из горячей печени, из легких, из 77 жил, из 77 суставов, с резвых ног, с белых рук. Во всякий день, во всякий час. Отныне до веку веков по веку. Аминь. Аминь. Аминь».

Чтобы муж жену не бил:

«Встану я раба божья /имя/, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота. Выйду я в чисто поле, в чистом поле на пути, на дороге лежит мертвое тело. У тебя, мертвое тело, ноги не гбились, руки не здымались, язык не клеветал на рабу божью /имя/, так бы и раб божий /имя мужа/ не пинал, не ругал, не бил рабу божью /имя/ ни днем, ни ночью, ни утренней зарей, ни вечерней порой, ни в день по солнышку, ни в ночь по месяцу. Отныне во веки веков по веку. Аминь. Аминь. Аминь».

Остановимся на проблеме **трансформации фольклорных жанров во взаимосвязи с укладом жизни и функциональностью для сознания** носителей фольклора.

Как уже отмечалось, наиболее подробное изучение на Кенозерье было проведено в области эпического жанра (былин). Обобщая работы П.Н. Рыбникова, А.Ф. Гильфердинга, Ю.М. Соколова, А.М. Астаховой, В.И. Чичерова, В. Базанова, К.В. Чистова, И.А. Новожилова, можно выявить следующий ряд объяснений причин бытования былин на Русском Севере вплоть до середины XX века:

- особые природные условия (замкнутость и недоступность региона). В этом отношении интересно, что на Лекшмозерье, в отличие от Кенозерья, былины практически не фиксировались (только незначительные упоминания о записях). В этом отношении Лекшмозерье представляет более открытое пространство, а также через него проходит древняя дорога Пудож–Каргополь;
- исторические и культурные связи региона с Новгородом (со стороны которого начиная с X века происходила славянская колонизация региона, а с XII века стали формироваться во многом сохранившиеся до наших дней поселения) до конца XVII века, когда происходило жанровое и идейное оформление эпоса на Севере (впрочем, как и ряда других устных и материальных форм творчества, а также особенностей утвари и строительства);
- артельные формы труда (артельное рыболовство, охота, лесозаготовки), которые способствовали интенсивной жизни фоль-

клорных жанров. Здесь можно отметить, что отмирание былин происходит при принципиальной смене организации трудовой деятельности крестьян с приходом советской власти: с организации по линии семья–род–община (артель) на колхозно-совхозный принцип, в котором основной формой организации выступает не самодеятельность и самостоятельность в принятии решения по согласию, а выполнение свыше предписанных инструкций;

- отсутствие поместной формы крепостного права (которая, по сути, появляется только в годы советской власти), т.е. большая юридическая и экономическая самостоятельность, что, по мнению многих исследователей, способствовало развитию народного творчества.

Особо уделим внимание принципу трансляции былинной традиции. Отголкнуемся от тех единичных случаев фиксации былин и знакомства с людьми, являющимися носителями «старины» (по выражению жителей деревень – старинных песен, в первую очередь былин и баллад) в 1990-е годы. В 1996 году в д. Першлахта (другое название Устье) в нашей экспедиции была записана былина о царе Соломоне и Василии Окуловиче от А.Ф. Сивцевой (1918 г.р.)¹, которая является правнучкой П.С. Сивцева, известного еще по трудам А.Ф. Гильфердинга как Поромского старца. По словам А.Ф. Сивцевой, она научилась старинам у отца, который хорошо умел петь былины, который в свою очередь научился у своего отца, тот у своего, а тот у Поромского старца. Впрочем, нужно учесть, что в Першлахте также проживала А.Т. Артемьева, которую как замечательного сказителя выделяли братья Б.М. и Ю.М. Соколовы (в нашей экспедиции много фольклорных материалов было записано от Л.Ф. Старицыной (ур. Артемьевой) 1923 г.р.). Соколовыми также упоминаются Ф.Т. и И.В. Сивцевы (из того же рода Сивцевых) и выделяется особая исполнительская школа Сивцевых-Поромских. В материалах экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых также особо отмечаются Л.А. Артемьев (д. Телицыно), И.П. Худяков (д. Рыжково), Н.Ф. Капустина, А.С. Абрамова, А.М. Губина (д. Зихново). В экспедиции 1997 года в д. Телицыно было записано большое количество фольклорных текстов разных жанров, включая баллады, от слепого старца Д.Е. Артемьева 1905 г.р. (Телицынского деда), который является потомком Л.А. Артемьева, а в д. Рыжково большой репертуар был записан в семье Ху-

¹ Подробно описано: *Талашева К.* Особенности бытования эпического жанра былины в современной кенозерской деревне Першлахта // Отчет юношеской научно-исследовательской экспедиции «Кенозеро-96» / Сост. Н.В. Свешникова // Архив КНП. М., 1996.

дяковых. В 2000 году Н.М. Ведерниковой были записаны фрагменты былины в д. Зихново от Е.К. Мелеховой (Болозневой) 1920 г.р. Таким образом, можно говорить о превалировании принципа трансляции фольклорного репертуара по семейно-родовой линии, а также наличия в зависимости от фольклорных традиций конкретной деревни.

Отметим содержательную сторону былин. П.Н. Рыбников писал, что былины «переносят нас в далекое прошлое и открывают нам народное земское представление о русской истории и тех идеалах, которые созданы ее течением в сознании народа»¹. Былинные образы отличаются своей широтой, образностью, емкостью, своеобразием художественных обобщений, носящих общечеловеческие смыслы. В.И. Чичеров² утверждал, что на Кенозере культивировалась скорее социальнобытовая новелла, а не героическая былина; образ Ильи Муромца, в трактовке кенозерских сказителей, довольно бытовизирован. Однако это положение оспаривается в работе Н.И. Новожилова³, который в анализе творчества кенозерских мастеров былинной поэзии выдвигает на первое место социальные, исторические и эстетические вопросы, связанные с развитием эпоса, показывает, как старины служили средством организации народного мировоззрения. Исследователь отмечает, что образ Ильи Муромца превалирует в сюжетах былин, записанных на Кенозере, и в них он представлен не только как богатырь и защитник Родины, но и как бунтарь, предводитель голей, мужиков деревенских. Впрочем, отстаивание идеи о том, что кенозерские былины именно героические, нам кажется скорее требованием идеологии времени написания диссертации Н.И. Новожилова. При анализе былин, действительно, многие из них, имеющие широкое распространение на Кенозере, имеют основным мотивом и содержанием социально-бытовые сюжеты и действия. Например, распространенная среди сказительниц былина «Дунай Иванович» показывает, как героическое содержание былины наполняется бытовым; Дунай-богатырь превращается в деспота-мужа. Распространенность различных вариантов былины о Царе Соломоне отмечал еще П.Н. Рыбников, а также все последующие исследователи, вплоть до фиксации последних свидетельств о былинах

¹ *Рыбников П.Н.* Песни. Заметки собирателя. СПб., 1909. С. LXVI.

² *Чичеров В.И.* Школы сказителей Заонежья. М., 1982

³ *Новожилов И.А.* Эпическая традиция Кенозера (по материалам Каргопольского района Архангельской области: Автореф. дис. на соиск. уч. ст. к. филолог. н. М., 1965.

именно этого сюжета. Зададимся вопросом, почему А.Ф. Сивцева помнит именно былину о царе Соломоне? Возможно по причине наличия двух особенностей былины. Во-первых, былинный сюжет перекликается со сказочным (а сказка сохраняется в бытовании), хотя в отличие от сказки, трагичностью концовки. Во-вторых, в былине на первый план выходит любовная история, конец которой трагический, что дает возможность сопоставить с другим жанром – жестоким романсом, который в настоящее время широко бытует в исследуемом регионе. То есть форма изложения, сюжет и проблемы, затрагиваемые в былине, остаются актуальными для сознания поколения А.Ф. Сивцевой.

Безусловно, в исследованиях фиксируется вариативность текстов былин (впрочем, как и других жанров) в одном регионе с одним и тем же сюжетом, что объясняется особенностью бытования («из уст в уста»). Однако нами отмечено, что былина становится короче, из пения уходят повторы, но сохраняется особое представление о былинности слога и особенности исполнения. Впрочем, в среднем поколении, а тем более в младшем, бытование былин вообще не фиксируется, хотя сохраняется память о наиболее выдающихся исполнителях старин (в частности, в Першлахте память о Поромском старце и А.Т. Артемьевой сохраняется и у младших поколений). Таким образом, можно говорить, что память о личности исполнителя живет дольше, чем память о самих текстах.

Интересно суждение А.Ф. Гильфердинга о продолжении бытования былин в изучаемом нами регионе: «Как бы то ни было, нет никакого сомнения, что на Кенозере и Водлозере наш народный эпос еще совершенно живуч, и может там долго-долго продержаться, если только в эту глушь не проникнет промышленное движение и школа»¹. А именно это (проникновение индустриализации сельского хозяйства и т.п. и школы) происходит в начале XX века, после чего в конце 1920-х годов Б.М. и Ю.М. Соколовы фиксируют отсутствие трансляции данного жанра младшим поколениям. Б.М. Соколов писал: «Былинная традиция быстрым темпом идет к полному вымиранию (...) Если Гильфердинг считал, что на Кенозере как бы воздух пропитан былинной поэзией, то сейчас уже приходилось разыскивать старых лиц, знающих былины, путем обхода деревень и отдельных изб. Молодое поколение былин почти не знает»². Говоря об изменениях в предпочтении сюжетов

¹ Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. СПб., 1883. Т. 1. С. 14.

² Соколов Б.М. Русский фольклор. Вып. 1. 1929. С. 28.

Ю.М. Соколов отмечал: «...на Кенозере героическая, фантастическая былина исчезает (...) Мы наблюдали, что в большом спросе теперь оказываются былины-новеллы, говорящие о бытовой жизни, о семейных и любовных драмах. Ясно, что чистый эпос почти вымер. Доживают свой век лишь те былины, которые больше говорят сердцу современного крестьянина. Былина переходит в лиро-эпическую, даже иногда лирическую песню»¹. По данным исследований 1950–1960-х годов Н.И. Новожиловым отмечено, что «дольше всех жили на Кенозере былины с бытовым содержанием, как например: былина о неудачной попытке завистливого Алеши Поповича жениться на жене Добрыни Никитича. Эта старинная былина во время первой мировой войны и Великой Отечественной пользовалась значительным спросом, особенно подчеркивались в ней сцены разлуки и возвращения Добрыни. Обстоятельства военного времени создавали в деревенском быту много семейно-драматических коллизий, и старый сюжет былины о верности жены без вести пропавшему мужу становился особенно актуальными. Реалистическая направленность интересов сказителей и крестьянской аудитории способствовали долговому бытованию таких былин, как «Михайло и рябинка», «Волки серые», «Молодец и речка Смородина»².

Изменения фольклорного репертуара являются отражением изменений образа жизни и быта деревни, ее взаимосвязей с городом, а вследствие этого самосознания и мировоззрения крестьян. Былины в этом случае оказались тяжеловесной, неподатливой формой. А так как жители деревень не ограничены рамками одного жанра, то в исполнении стали превалировать различного рода песни, сказки, былички, частушки и т.д.

В отношении других фольклорных жанров отметим, что при широком бытовании лирической песни отмечается широкая фольклоризация городского романа. Все более и более развивающимся жанром является частушка как наиболее мобильная песенная форма. Бытование лирической песни происходит в большей степени среди старшего поколения и частично среди среднего. Малые фольклорные жанры (частушки, былички и т.д.) продолжают бытовать среди всех трех поколений. Такой жанр, имеющий исторические корни в городе, как анекдот, так-

¹ ЦГАЛИ. Архив Соколовых. Ф. 483. Оп. 1. Ед. хр. 26.

² Новожилов И.А. Эпическая традиция Кенозера (по материалам Каргопольского района Архангельской области: Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к. филолог. н.). М., 1965. С. 18.

же получил широкое распространение в деревне (при наличии своеобразия в репертуарном наборе), однако былички и фольклоризированные жизненные ситуации в непосредственном бытовании встречаются более часто. Былички как наиболее распространенный в настоящее время жанр малой прозаической формы в младшем поколении начинают заменяться анекдотом. Все более изменчивые условия жизни востребовали и более динамичные и короткие формы фольклора. Малые жанры в этом отношении имеют преимущества для отражения непрерывно меняющейся со все большими темпами жизни. Например, тематика частушек, при сохранении традиционного ритма и принципа выстраивания комической ситуации, постоянно обновляется, включая новые понятия, имена, события.

Смысловое наполнение и место и время исполнения фольклорных текстов тесно взаимосвязано с их функциональной нагрузкой. Сами жители так отмечают на примере частушек: «*Частушек просто так не пели. Вот портянку¹ пойдут, так чего не про миленка. Как изменил, так чего не споешь. А с другой пошел, соперница есть – так про супостаточку споят. Зря не пели песни, каждая песенка к делу*» (зап. на вечерке в с. Лекшмозеро в 1998 г.).

На основе экспедиционных материалов в отношении бытования анекдотов нами было отмечено, что их репертуар, бытующий в современной деревне, полностью идентичен репертуару, имеющему или имевшему хождение в городе. Это, правда, и не странно, если считать родиной анекдота город. При сборе материала выявилась определенная тенденция отставания репертуара анекдотов по содержанию. Отставание наблюдалось по всем параметрам:

1) по времени популярности – анекдоты, которые имели пик популярности в городе несколько лет назад (от 2 до 5), а сейчас уже не имеют широкого хождения среди городского населения, – являются самыми популярными в деревне;

2) по возрастному репертуару – анекдоты, которые рассказываются в городе более младшими, в деревне рассказываются более старшими по возрасту (например, характерный набор для младших школьников из города здесь рассказывается школьниками средних классов). То есть опять отставание от 2 до 5 лет, но это наблюдается у информантов младшего поколения (4–18 лет),

¹ *Портянка* – традиционное название одного из видов народных танцев на Русском Севере, сопровождаемого исполнением частушек.

у среднего и старшего поколения мы не заметили существенных возрастных изменений в репертуаре;

3) по уровню интеллектуальности и сложности комической ситуации – точно определить степень отставания здесь очень трудно, но наблюдается использование в основном внешних и грубых – несоответствия в построении смеховой ситуации, а анекдоты со сложной семантической игрой слов или многоплановой ситуацией, то есть так называемый «тонкий юмор», широкого хождения, как показывают наши наблюдения, в деревне не имеют.

Частушки, имеющие исключительно местный характер, привязанные к топонимии данного района, дают богатый материал для понимания психологических особенностей данного этноса, района, деревни; в частушках отражается самооценка жителей деревни, их отношение к внешнему миру. Например, частушки, записанные нами в Поморье в д. Черная Речка, пропетые на вечерке у У.Е. Кораблевой (1928 г.р.):

*В Черноречку идти –
В гору подниматься.
Чернореченских любить –
Не стоит заниматься.*

*В Черноречке две избушки
Ходят птички вдоль крыльца.
Бабка кудри завивает –
К милому торопится.*

А вот частушки, записанные также на Поморье в д. Калгалакше (Р.В. Ефремова, 1921 г.р.):

*Калгалашская деревня –
Верти, верти, верти.
Ребята вишивые завшивели –
Боятся подойти.
Я на Каностров хожу –
Сам собой не дорожу.
Пускай головушку проломают –
Я платочком привяжу.*

Во всех этих частушках заметно легкое, а порой и не легкое, подтрунивание над собой, самоирония, над ситуацией в деревне, над своими обычаями и взаимоотношениями. Например, последняя из приведенных Чернореченских частушек ярко показывает осмеяние современной ситуации в деревне. Так же первая при-

веденная частушка из Калгалакши смеется над собственной нечистоплотностью, а вторая отражает не очень дружественные взаимоотношения двух частей деревни, разделенных рекой – Калгой и Каностровом. При всем при этом происходит осмеяние ситуации – возвышение над ней, непринятие вроде бы печального положения (бессмысленности любви в Черной речке, вымирания деревни и т.д.) как серьезного, а переводение ее в смеховой ракурс, благодаря чему уходит страх перед ней, так как то, что смешно – уже не страшно.

Несколько иные частушки о селе Конево Плесецкого района, записанные на оз. Кенозеро (А.Ф. Сивцева, 1945 г.р., д. Поромское):

*По Коневушку я шла,
Низко поклонилась.
Дроля ужинать садился,
Ложичка сломилась.
Что Коневушко, Коневушко –
Большое-то село,
Что Коневские ребята
Завлекают хорошо.*

Конево – это село, расположенное на выезде в «большой мир» из Кенозерской системы деревень. В кенозерских деревнях мало молодых парней, а Конево – это уже другой, но еще свой мир, на который возлагаются надежды, но не в серьезной, а ироничной форме. Если бы в серьезной, то если не «завлекут», то возникнет фрустрирующая ситуация, ситуация обманутых ожиданий, а если ожидания выражаются как бы не серьезно, то и невыполнение их так же не страшно.

При соотнесении репертуара частушек с характером личности информанта нами была отмечена определенная взаимосвязь характера частушек и самооценки и отношения к миру информанта. Любопытно, что у разных людей, живущих в одной деревне, одинакового возраста, которые вместе переживали объективные трудности жизни, характер репертуара различен именно в зависимости от отношения к миру – либо как к неизбежному гнетущему року, либо как к объективной данности, на которую если посмотреть с некоторой долей иронии, то жить еще можно. В первом случае (как к року) частушки будут примерно такого содержания:

*Бедна я, бедна я,
Бедной уродилась.
Кабы я была стеколышком –
Давно уже разбилась.*
(А.М. Костина, 1914 г.р., с. Калгалакша)

*Много горя у меня,
Много и печали.
Все веселая хожу,
Чтоб не замечали*
(Т.Б. Старицына, 1935 г.р., д. Рыжково)

Во втором случае характер частушки будет приблизительно следующий:

*Пейте девушки вино –
Да сорок градусов оно.
Холостого, что женатого –
Нам любить-то все равно.*
(Р.В. Ефремова, 1921 г.р., с. Калгалакша)

*Я весела, я весела,
Я весела девушка.
Кабы мне, веселой девушке,
Веселого дружка.*
(М.Д. Тишина, 1923 г.р., д. Першлахта)

*Мне не все о горе плакать,
Не все о нем тужить,
Надо маленькую долечку
На радость отложить.*
(А.Ф. Сивцева, 1945 г.р., д. Поромское)

*Поиграй повеселей,
Веселее этого.
Я и милого люблю
Только из-за этого.*
(М.А. Виноградова, 1927 г.р., с. Лекшмозеро)

В первом случае происходит иллюстрация тяжелой жизни, но так как для этого используется комический жанр, то оценка горестного в смеховой форме помогает существовать в данности, вос-

принимая ее такой, какая она есть. Во втором случае частушка помогает преодолеть объективные проблемы через переведение всей ситуации в веселую, через желание видеть все более радостно, чем оно есть на самом деле. Весело смотришь на мир – веселым он и кажется. Один и тот же жанр может использоваться по-разному в зависимости от личности человека, от жизненной или событийной ситуации, при которой он исполняется, но каждый раз выполняются сходные функции.

Как основные тематики содержания текстов частушек можно выделить следующие: любовь, старость, военное время, труд. В текстах частушек, как и в содержании лирических песен, преобладают вопросы взаимоотношений между полами, семейные проблемы, взаимоотношения между жителями деревень, отражение значимых исторических событий (коллективизация, война, перестройка), влияющих на жизнь деревни.

В целом отмечается постепенный переход трансляции фольклорных жанров от принципа «из уст в уста» на письменные формы передачи. В настоящее время письменная фиксация текстов стала довольно распространенной и используется представителями как старшего, так и младших поколений. Среди младшего поколения также начинают встречаться фольклорные «девичьи альбомы», характерные для традиции городского школьного фольклора.

Как причины наблюдаемых тенденций в изменениях в области устного народного творчества, отметим следующие:

- для исполнения любого фольклорного жанра нужны следующие взаимосвязанные условия: исполнитель, слушатель и провоцирующая или задающая исполнение ситуация. Изменения, произошедшие в способах времяпрепровождения и взаимодействия, востребовали иные формы фольклорных жанров, причем основная проблематика «перекочевала» при изменении способа изложения текста;

- особенности мировоззрения жителей деревень, их система отношений к миру, другим, самим себе, отражаемые в определенном наборе проблем, созвучные тем или иным ритмам и формам, безусловно претерпели содержательные изменения под воздействием социально-экономических изменений исторического характера, изменений бытовых условий жизни, книжной и массовой культуры;

- движение в общих тенденциях устного народного творчества к более динамичным и коротким формам фольклора. Малые жанры имеют большие возможности для отражения непрерывно меняющейся со все большими темпами жизни;

- воздействие на традиционную культуру городской как через школу, так и через отток сельского населения в город, и средства массовой информации.

В отношении календарной обрядности в исследуемом регионе можно отметить следующее. Основные праздники, связанные с хозяйственно-природными циклами (в первую очередь со скотоводством) продолжают свое бытование. В своей семантике эти праздники несут смыслы действий и оберегов для сохранности и приумножения скота как основного источника благополучия. Специфика данных праздников и их семантическая наполненность отмечалась при рассмотрении природных реалий.

Праздничная культура как ранее, так и в настоящее время является организационным пространством взаимоотношений между молодыми людьми, что отражается во многом и в символической наполненности календарной обрядности. В каждой деревне своя часовня и свой праздник. Например, в селе Лекшмозеро ранее было такое распределение праздников внутри села по отдельным его частям (концам): Подлеша – Покров (14 октября), Гора – Воздвиженье (27 сентября), Погост – Ефимьев день (2 февраля), Лутьянова – Мария Целительница (1 октября), Калинина и Дьякова – Флора и Лавра (31 августа), Мартынова – Богослов – (9 октября). Жители старшего поколения хорошо помнят, где находились часовни. Ходили на праздники из одной деревни в другую, границы которых проходят буквально по заборам, по принципу: «*Пригласят из другой деревни в какой дом на свой праздник, так потом из этого же дома на свой пригласим*» (З.А. Шалдыбаева, 1931 г.р.). На Кенозере праздничный календарь «раскидан» по всем деревням. Каждая деревня имеет один или два праздника, на которые съезжаются жители кенозерских деревень.

В целом в экспедициях зафиксированы только остаточные явления календарной обрядности. Можно говорить об утрате целостности календарных праздников, их органического существования в традиционной культуре. В большинстве диалогов прослеживается сильное смещение праздников, пришедших из городской культуры, со старыми традиционными. Новый год и Рожде-

ство практически не дифференцируются: *«Кому что больше нравится, тот то и празднует»*. Зачастую происходит упоминание советских и традиционных вперемежку. О праздниках вспоминают как о былом. В этом отношении характерно высказывание: *«Праздников много было, не сосчитать буде. Теперь нету. Теперь никто не празднует. Старушки мы только, сколько нас есть старушек в деревне, да, празднуем, не работаем. А молодежь никуда не годная. Пьют. Доселе праздники-то мы справляли, бражечки сделаем, по чашечки выпьем и запоем всякие песни досельные. Теперь пьют, мать-перемать только»* (А.М. Костина, 1914 г.р., с. Калгалакша). Причина современного замещения пьянством былой карнавальской праздничной традиции нам видится не в том, что стали пить и поэтому не празднуют более никак по-другому, а наоборот. Праздники требуют полного включения в ситуацию, участие в них и как актера и как зрителя одновременно. При изменении схемы праздника с традиционного карнавала, где все строилось по принципу слияния ролей («зритель = актер») и каждый человек полностью включен во все происходящее, на схему городского театра, где принцип иной – противопоставление «сцена – зритель», включения не происходит и участнику просто неинтересно и скучно чувствовать себя неприобщенным к общему действию. Идет поиск замещения чувства соучастия, приобщения, и находится – алкоголь.

Однако в праздновании престольных праздников на Кенозере принимают участие все поколения. Ярким примером было наблюдение за празднованием Егория в д. Рыжково, где в клубе была устроена дискотека, на которой были все жители деревни от старожил до маленьких детей. В клубе чередовались игра на баяне В.И. Худякова (1920 г.р.) и «музыки из колонок» ставившейся его внуком. Характерна фраза, выкрикнутая Василием Худяковым младшим (1977 г.р.): *«Я под музыку хочу танцевать, а не под баян!»*. При видимой музыкальной борьбе деда и внука, народу было все равно, лишь бы танцевать и веселиться. Казалось, что люди не замечают смену музыки. Часто «заводилами» на таких дискотеках являются представители старшего поколения, выводящие молодежь на танцы с лавочек и показывающие, «как в былые времена кадрили ходили».

Когда все жители ближайшей округи собрались на Ильин день в д. Рыжково показывать москвичам, как кадрили ходили, нами

было отмечено, что все восемь колен кадрили помнят только некоторые представители старшего поколения. Среднее поколение помнит только некоторые элементы кадрили, а младшее практически не знает, как ходят кадрили. Старые песни помнит также только старшее поколение, среднее и младшее знает в основном городской романс и народные песни, передаваемые по радио. Однако в ходе всего праздника было хорошо заметно, что все жители были активными участниками веселья и балагурства. Выделялись «заводилы», самые активные участники (обычно из среднего, но иногда и из старшего поколения), подзадоривавшие других, а также те, кто «знает как надо» праздновать, к которым обращались за советом «заводилы», когда активность всеобщего действия шла на спад (обычно самые старшие жители деревни).

В селе Лекшмозеро мы находились во время встречи Рождества, празднования святков и колядования. В этом большом селе празднование проходило «под руководством» учителей школы, общественных активистов села. Было отмечено кардинальное отличие праздников, наблюдаемых нами в д. Рыжково и в с. Лекшмозеро по принципу существования. В с. Лекшмозеро праздники задолго готовились и репетировались группой учителей и учеников «как правильно», исходя скорее из книжных знаний о традиционных праздниках. В таких праздниках разделялись зрители и актеры, зал и сцена. В Рыжково нами наблюдались карнавальные принципы существования праздника, где все являлись участниками. Вообще стоит отметить сильное влияние книжной культуры и средств массовой информации на самосознание сельских жителей. Жители села, получая знание о традиционной культуре из городской, начинают разделять «как правильно» (из книг и СМИ) и «как у нас» празднуют праздники или поют песни.

В записанном материале экспедиций по календарной обрядности достаточно много текстов обрывочных воспоминаний о тех или иных праздниках и различных действиях на них. Во всей символике праздничных действий прослеживается амбивалентная природа. Огромное множество празднично-карнавальных действий несут в себе амбивалентную символику и зачастую направлены на вызывание смеха либо на переведение ситуации в смеховую, обесценивая ее или принижая. Происходит это по различным мотивам. Особенно это заметно в молодежных играх, направленных на контакт между участниками противополож-

ных полов. Смех в этих играх помогает снять внутреннее и внешнее напряжение, вызываемое несоответствием глубинных желаний нормам поведения общества. Смех дает возможность перевести серьезные намерения в игровые, несерьезные. При этом происходит разрешение этих намерений без осуждения со стороны социальных запретов.

В целом календарная обрядность в традиционной культуре объединяет в себе христианские и языческие обряды. Например, в Святках к обрядам христианским следует отнести хождение со звездой и славление Христа, а также многочисленные тексты драматизированных сенок рождественских игровых форм (например, «вертепных») и пр. к языческим — гадание, хождение ряжеными, баловство, колядование.

Первоначальные сакральные, магически функции различных обрядов заменяются игровыми и эстетическими. Обряды стали восприниматься прежде всего как игра и развлечение. Так, обряд колядования стал детской игрой. Наряду с этим обряды продолжают определенным образом выполнять общественную функцию (организация общедеревенского общения, общения между молодыми и т.п.).

Отмирание и трансформация смыслов в значительной степени способствовали стиранию граней между обрядовой и необрядовой поэзией: в последние годы при совершении календарных обрядов все чаще можно было услышать протяжную или лирическую песню. Именно это мы наблюдали в экспедициях в Архангельской области, например, сами исполнители не отличают традиционную святочную коляду от необрядовой песни. Более того, никто из наших собеседников не смог вспомнить ни одной святочной коляды. Они были забыты по причинам неактуальности обряда и непонимания его магической функции.

В целом если рассматривать основные циклы календарной обрядности, то традиционно для Русского Севера наиболее выраженной была святочная обрядность и Пасха. Масленичная неделя и Троицкий цикл исторически на Русском Севере представлены в менее выраженных формах. В деревнях Кенозерья и Лекшмозерья наблюдалась следующая картина: *«Раньше-то святки праздновали, нарядихи ходили по деревне. В одну избу зайдут, в другую зайдут; нас и угадывали. В платья другие переоденемся, кто в мужика, кто в сарафан оденется, чтоб не узнали. Лицо, когда*

входят, марлей закрывают. Нарядихи в избу войдут, начнут играть, попляшут. А как узнали тебя, ты лицо открываешь. Как всех угадают, мы и дальше идем. Много нас собиралось...» (Л.Ф. Заляжная, 1958 г.р., д. Рыжково). Таким образом, можно отметить, что на Кенозере масок не делали и передевались «во что попало», т.е. костюмы заранее не готовили, но элемент «обратного поведения» более или менее сохранился. Немного о другом свидетельствуют информанты из Лекшмозерья: *«Колядовать ходили нарядихами. Валенки, сарафан, да кофту навыворот наденем и идем, кто — как, в общем. Маски делали, много масок: из дерева и из тряпок. Как угадают, так ты маску снимаешь»* (М.А. Виноградова, 1927 г.р., с. Лекшмозеро). В Лекшмозерье личины, как и в первоначальном святочном обряде, были обязательными. И хотя в части переодевания наряды стали весьма однообразными, момент выворачивания вещей наизнанку остался. Но участие в колядовании только младшего поколения деревни и неточности в исполнении обряда говорят об изменившемся отношении к некогда магическому ритуалу. Таким образом, обряд ряжения лишился своей сакральной функции, на первый план все отчетливее выступает развлекательное значение обряда, и расположение или нерасположение хозяев к посещениям колядующих зависит уже от их артистического мастерства, а не от обрядовой цели визита. Так на вопрос, каково отношение хозяев к «нежданным гостям», в деревне отвечают: *«Хорошо относились, коли хорошо спляшут да развеселят, так что ж плохого-то? И им весело, и нам весело!»* (Л.Ф. Заляжная, 1958 г.р., д. Рыжково).

Безусловно, одним из важных моментов святочной обрядности является исполнение коляд. Традиционно под колядой понимается величальная песня, цель которой — создание той идеальной обстановки, о которой поется в песне. Существует такое понятие, как специализация коляд по лицам, т.е. колядующие славят отдельно хозяина, хозяйку, парня, девушку, но в общем все коляды можно разделить на два цикла: «господарский» и молодежный. Целевая установка «господарского» цикла была хозяйственно-производственной, а молодежного — семейно-бытовой. Фактически во всех «господарских» колядах прослеживаются элементы заклинательно-пожелательной основы колядования. Основные темы таких коляд — пожелание богатого урожая, приплода скота, а также сравнение хозяев дома с небесными светилами. Хотя «господарские» коляды были распространены на русском Севере, они составляли

меньшую часть всех святочных текстов. Со временем закликательные формулы «господарских» коляд переставали быть понимаемыми, уходили на задний план и постепенно стирались из памяти народа, а вперед выдвигались молодежные колядки с вечно актуальной темой любви. Отсутствие первых восполнялось появлением в святочном репертуаре лирических песен, кадрилей, частушек, «портянок» и прочих текстов, ранее никак не относившихся к календарной обрядности. Так, например, в д. Першлахта М.Д. Тишина 1923 г.р. на вопрос, что в деревне поют на святки, исполнила нам частушки. В д. Рыжково наиболее распространенным ответом на этот вопрос была кадриль или «портянка». Интересно, что лирические мотивы песен, частушек, кадрилей совпадают с темами молодежных коляд, т.е. мы наблюдаем следующую ситуацию: забыт текст – внешняя форма, но сущность его можно проследить в другом, максимально доступном для народа. Так, в кадрилях и «портянках» можно проследить те же сюжеты о плодородии и будущей брачной жизни.

Со временем в святочной обрядности происходит смысловая замена текстов, т.е. сами тексты уходят, а мотивы и темы сохраняются в других. Впрочем, сохраняются и некоторые тексты колядок.

Общая идея зачинов в тексте колядок – «приход издалека». Колядовщики, как правило, изображаются так, как будто они не знали, где двор хозяина и прошли немалый путь. Мотивы «дальней дороги» и «странствия за тридевять земель» характерны для ряда фольклорных жанров (волшебных сказок, заговорных текстов, похоронных плачей)¹. В.Я. Пропп рассматривал их как основу сказочной сюжетной схемы о путешествии героя в «страну смерти», где дорога выступает в роли звена двух сфер: жизни и смерти, своего и чужого, близкого и далекого, а следовательно, мы опять наблюдаем в колядовании изображение прибытия духов предков, коих призывали тем, что ставили на стол. Тогда намерение забрать с собой – не просто заигрывание с девушками, а формула действительной угрозы и проклятья увести с собой в другой мир в наказание за нарушение традиции обрядового и некогда обязательного щедрого одаривания.

¹ См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.

Из текстов колядок следует, что колядующие оказывают предпочтение конкретной обрядовой пище – прежде всего изделиям из теста. Для Севера России характерным было одаривание фигурным печеньем в виде животных и птиц, причем часто указывалось, что его изготавливали специально для колядующих. Поскольку ряженные воспринимались как умершие предки, то легко объяснить традиционное поверье, что более обильные дары должны были обеспечить благополучие семьи на целый год. Идея зависимости хлебного одаривания и приплода скота прослеживается во многих колядных формулах. Л.Н. Виноградова объясняет это тем, что фигурное тесто заменяет собой жертвенное животное¹. В этом случае становятся понятными угрозы: «не дадите пирога – мы корову за рога». Кроме того, это позволяет рассматривать варианты «раздачи» обрядового хлеба: одаривание колядовщиков, скармливание скоту, выбрасывание в печь, закапывание в землю – как взаимозаменяемые способы передачи умершим родственникам (опекунам дома и хозяйства) ритуальной пищи. Но, с другой стороны, хлебные фигурки животных – это магический прообраз будущего приплода. В Архангельской области было принято печь накануне Рождества «козульки» в виде животных или птиц; ими одаривали колядующих, а одну из «козулек» клали в сенях над проходными воротами во дворе, чтобы скот летом сам ходил домой и лучше плодился. Нами зафиксирована сохранность изготовления таких изделий, называемых «козулями», в с. Лекшмозеро и с. Вершинино. Наиболее сохраненные формы ценностно-символических реалий те, которые имеют наибольшую взаимосвязь с природными и хозяйственными особенностями региона (в этом случае – связь со скотоводством).

Помимо обрядовых хлебов для Севера характерно одаривание деньгами. Вероятнее всего, это – со временем трансформировавшийся и адаптировавшийся к современным народным потребностям первоначальный обряд. Обряд одаривания в Архангельской области сохранился, пожалуй, наилучшим образом, причем практически не изменились ни его функция обеспечения благополучия на весь год, ни его форма.

Проанализировав современное состояние святочной традиции, можно сделать выводы.

¹ См.: Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.

Магический элемент обряда сохранился в трансформировавшемся виде:

- сужение возрастных групп коляд;
- потеря представления о времени обряда;
- упрощение формы ряжения;
- стойкое сохранение элементов ряжения (обратного поведения), очищения от грехов в период святок и обряда одаривания.

Изменение состава бытующих текстов, по сравнению с традиционными:

- замена коляд на необрядовую поэзию;
- сохранение мотивов.

Одно из наиболее сохранных явлений святочной обрядности – гадание. Людей всегда интересовала загадка будущего, да и сам процесс гадания довольно захватывающий. Гадание активно бытует до сих пор как в Кенозерье, так и Лекшмозерье. Это один из немногих обрядов, передаваемый от поколения к поколению и в настоящее время. Младшее поколение жителей исследуемого региона знает большой репертуар гаданий, аналогичный знаниям старшего поколения. В целом гаданием традиционно занимались дети и молодежь (в первую очередь девицы). Сам ход гадания волновал даже ни во что не верящих, отвечал неявной человеческой потребности в сверхъестественном.

Для совершения гадания важно время, определенное для этого (в период от Рождества до Крещения и обязательно вечером или ночью). Это «особое» время – обязательная магическая составляющая всех действий. Безусловно, все святочные гадания перечислить сложно, но можно попытаться сгруппировать их по вопросам, на которые они призваны ответить. Таких групп две: гадания, отвечающие на вопрос, каким будет суженый, и гадания, характеризующие всю жизнь и ближайшее будущее.

Вот основные вопросы, которые призвана осветить первая группа гаданий:

- имя суженого (суженой);
- характер жениха (невесты);
- достаток жениха (невесты);
- его (ее) порядочность;
- откуда он (она) родом;
- гадания, цель которых — увидеть жениха (невесту).

Вторая группа включает гадания, отвечающие на следующие вопросы:

- что ждет впереди;
- как сложится жизнь;
- какой будет жизнь с мужем (женой);
- кто будет главным в семье;
- кто из гадающих раньше всех выйдет замуж (женится);
- выйдет ли девушка замуж (женится ли юноша) в этом году;
- умрет ли девушка (юноша) в этом году.

Гадания могут включать в себя элементы взаимодействия с «хозяевами» пространства дома (домовыми) или домашними животными:

«В полночь у домового спрашивают: «Домовой, домовой, куда я замуж пойду?» Затем девушки должны сидеть и слушать: с какой стороны колокольчики зазвонят – с той стороны и будет муж у девушки».

«Выпускали петуха, брали ячмень – ну у нас – жито. Каждая девушка делала из него свою кучку. Вот петух как выйдет из курятника и ходит, смотрит и подойдет не обязательно с краю, а выберет кучку. Какую кучку-то он выберет – та девушка первой и выйдет замуж». (Зап. от Л.Ф. Старицыной, 1925 г.р., д. Першлахта).

Характерны гадания, в которых участвуют различные предметы. Наиболее значимым выступает гадание с применением зеркала. Так гадают только смелые девушки, которым очень хочется ознакомиться со своим будущим. При таком гадании обязательна полная тишина, никто, кроме гадающего, не должен смотреть в зеркало. Зеркало брали ночью, по бокам две свечи. Перед зеркалом ставили негранный стакан с простой отстоявшейся за день водой, туда опускали золотое обручальное кольцо с правой руки. Глядя в кольцо через зеркало, можно было увидеть суженого.

Представления о действительном исполнении этих гаданий фиксируются в распространенных на эту тему быличках. При рассказе о тех или иных гаданиях, информанты чаще всего заканчивают свое повествование примером, у кого и как предсказанное в гадании сбылось. Например, М.Д. Тишинина (1923 г.р., д. Першлахта) так рассказывала о своей дочери: *«Она, гадая таким способом [с помощью зеркала], увидела в кольце лицо совершенно незнакомого мужчины. Через некоторое время она познакомилась с*

молодым человеком и собралась выйти за него замуж, но что-то удерживало ее... Как вдруг в деревню приезжает мужчина – тот самый, которого она увидела в кольце во время гадания. Она тут же бросила своего ухажера и вскоре вышла замуж за незнакомца, с которым прожила долгую счастливую жизнь».

При гадании важно соблюдать определенные традицией правила. Таких правил много, но без их выполнения, по представлениям жителей деревень, может произойти трагедия. Например, когда гадаешь с зеркалом – надо очертить вокруг себя круг лучиной; когда приглашаешь к себе суженого – надо вовремя «зачураться», хорошо бы иметь рядом петуха. Во многих гаданиях нельзя оборачиваться. *«Так девушки с лучинами бежали [от проруби] домой. И надо бежать, не оглядываясь. Вот побежали они, а одна девушка нестерпела и оглянулась, и ей, видно, показалось что-то очень страшное; она испугалась, упала и умерла»* (Л.Ф. Старицына, 1925 г.р., д. Першлахта).

Таким образом, и на примере гаданий выражено сохранившееся мифологические представления о возможности взаимодействия с пространством и временем, при котором требуется соблюдение определенных нормативов (правил, запертов, при нарушении которых неминуемо наказание), использование особых предметов и слов, сотворение значимых действий.

Анализируя современный состав святочного обряда, можно сделать вывод о живом бытовании элементов традиции, трансформации некоторых элементов обряда, потребности наполнения обряда новыми фольклорными текстами, т.е. мы наблюдаем живой процесс трансформации ценностно-символических реалий.

Таким образом, можно отметить, что принципы, формы и содержательное наполнение календарных праздников претерпели значительные изменения от старшего поколения к младшему, но в целом сохраняют свои функции.

Религиозные представления жителей деревень Русского Севера традиционно имели синкретическую форму, сочетающую православие и мифологические представления о природе. Это отражается как в календарной обрядности, так и в сакральной географии (описанной в природных реалиях), как в системе отношений к особо значимым предметам (описанной в рукотворных реалиях), так и в собственно религиозных представлениях. Сакрализация пространства, в котором протекает жизнь, характерна для ми-

фологического сознания. Насыщение особыми смыслами и значениями окружающего пространства бытия, существование представлений о системе взаимоотношений и взаимодействий с божественными или природными силами наблюдается среди всех поколений жителей деревень исследуемого региона. Однако отмечается, что соблюдение нормативов взаимодействия с одухотворенным пространством в последнее время нарушается более часто и в большей степени мужской частью среднего поколения. Общим для синкретических религиозных представлений является то, что организация взаимодействия с божественными или природными силами осуществляется опосредованно предметно-знаковыми действиями (установка крестов и часовен; несение платов к заветным крестам или в часовни; передача икон по роду; обереги в доме; омывание вымени при первой дойке водой, освященной литой иконкой или крестом и т.д.). Обращение за помощью к Богу, Богоматери или святым происходит не столь четко в соответствии с соблюдением календарных канонов, сколь по мере необходимости (болезнь, просьба за ребенка, просьба об урожае и т.д.). Взаимоотношения с «хозяевами» леса, озер, дома и т.д. может происходить напрямую посредством определенных действий или предметов, а может опосредоваться «знающими» или «ведающими» людьми. В народной медицине и системе взаимоотношений с различными природными и божественными силами особая роль придается слову, которое применяется во взаимосвязи с действием и чаще всего предметно-знаково опосредовано. Представления о нормативах взаимоотношений с «хозяевами» пространств и божественных карах за осквернение часовен, святых рощ, церквей и т.д. широко бытует среди всех поколений.

В отношении старообрядчества, чьи традиции хорошо известны в изучаемом регионе, можно отметить следующее. По-видимому, на Кенозере старообрядческих общин не было, но туда заходили староверы-ходоки. Память о староверах сохранилась у многих представителей старшего поколения. Некоторые из наших информантов знают тексты духовных стихов («Сон Богородицы», «Про Кирика и Улиту», «Про Алексея, человека Божьего»), или народные молитвы, имеющие староверческие традиции. Например:

*Двое вас,
Двое нас,
Господи, помилуй нас.*

При этом все опрошенные к староверам не относят ни себя, ни других жителей деревни. Для большинства наших собеседников старовер – только тот, кто имеет отдельную посуду. Представители среднего и даже младшего поколения помнят, что старики все время читали Библию, Евангелие. Отец А.Ф. Сивцевой (1925 г.р., д. Першлахта) каждый день перед сном обращался к Зосиме и Саватию. Иконы соловецких святых есть во многих красных углах.

Народной верой пронизана жизнь деревенских жителей. Однако религиозные представления просты, а знание церковных канонов или даже икон слабо выражено. Например, в часовне д. Рыжково мы заметили репродукцию картины «Три царевны», которую местные жители нам определили как икону Троицы.

Обращение к Богу и божественным силам происходит перед различными действиями, благословение просится на все окружающее. Приведем тексты народных молитв, чья простота и выразительность органична народной вере жителей деревень Русского Севера (зап. от А.Ф. Сивцевой, 1925 г.р., д. Першлахта). Перед тем как начать печь хлеб:

*Господи, благослови квашонку,
Благослови божий дар, христово тело.
Просьба о благословении:
На избушку-матушку
Все мое доброе хозяйствицо,
Всю родню природушку,
Скотинку и хлевинку.*

Многие жители при этом сетуют, что не умеют молиться. При этом в сознании жителей зачастую существуют определенные эталоны «правильности» молитвы, что фиксируется в подобного рода высказываниях: «правильно теперь по радио передают молитвы», или «я правильно молюсь, а она нет» и т.д. Канонические молитвы, даже если специально учатся, зачастую читаются по-своему. То есть в сознании информантов устное и книжное знание противопоставлены и последнее может иметь приоритет.

С церквами и священниками связаны совершенно различные воспоминания и поверья. Например, в с. Лекшмозеро жители хорошо помнят, как до войны, где-то в 1937 или 1938 году, закрывали церковь и увозили священника отца Владимира из церкви Петра и Павла. С разрушением и разграблением церкви связан ряд быличек, рассказывающих о том, как был запрятан клад под ка-

ким-то камнем или в ручье и что его искало уже не одно поколение ребятишек, также существует предание, что от церкви вел подземный ход, что реально маловероятно. Особую память о себе оставил священник церкви Александра Свирского, находящейся на Хижгоре между Гужово и Масельгой, которого сослали уже в послевоенные годы. С ним жители продолжали переписываться, и у некоторых жителей остались письма, присланные им из мест ссылки. Многие старшие жители вспоминают частые в былые годы паломничества в ближайшие к Лекшмозеру монастыри – в первую очередь в наиболее почитаемый – Макарий, а также Челмогорский и Наглимозерский.

Паломничество на Макарий осуществлялось и с Кенозерья. В каждой кенозерской деревне нами были записаны от старшего и среднего поколения воспоминания о том, как ходили к Макарию. Приведем как пример одно из воспоминаний: *«Раньше ходили на Макарий много, со всех деревень, много народу. Все несут к Макарию. С Порженского туда ходили, с Майлахты, с Ряпусово, с тех деревень идут. Туда ходили класть заветы – у кого нога, у кого чего. Там молятся. Там, говорят, озеро все обойти надо. Мать-то два километра на коленках пала, плыве. Она натянула носки туда, деревенски. Ноги болели, так завет назавещала оплечь вокруг озера два километра. На коленях идет, так и пляшет. Когда к Макарию идут, то нельзя пройти это место, а кругом надо обойти. В эту сторону не пойдя обратно, а иди вокруг. Туда справа зайдут, а обратно слева выходят на эту дорогу. Так кто выпечки несет, кто масло, кто чего, кто шерсть несет, кто яйцо. Жертвуют. И оставляют».*

С церквами связаны различные истории, притом как с разрушением, так и со строительством. Например, на вершине Хижгоры возвышается церковь Александра Свирского (60-е годы XIX века). Храмы строились всем миром, то есть в строительстве принимали участие все жители окрестных деревень. Чтобы построить церковь на Хижгоре, где ранее находился крест, поставленный предками, жители окрестных деревень Масельги и Гужово в течение четырех лет подавали прошения, в которых говорили, что заготавливать лес, участвовать в строительстве и охранять церковь будут сообща, а *«построить же церковь в другом месте, а не на горе Хижгоре, они не желают»*. Рубил церковь колодозерский крестьянин Максим Шилов, который привнес ряд изменений в типо-

вой проект, по которому он строил (вместо одноглавой – пятиглавой храм, наружное крыльцо вместо внутреннего и т.д.). В народном сознании строительство церкви отразилось в быличке: *«Вот тут мы никогда змей не видели, вот за мостом, уже ближе к Карелии, водятся змеи, а здесь нет. Ужей тоже не было. Говорят, когда пришел странник делать церковь Александра Свирского, гужовцы на своей территории не разрешили ее строить. И теперь у них змеи есть, а у нас нет»* (зап. в с. Лекшмозеро от Н.М. Смолки (урожд. Солодягина д. Масельга) 1931 г.р.).

Церковь Андрея Первозванного в Ведягино строил в начале XX века кенозерский плотник Никита Алексеевич Спицын из д. Спицыно, а лес для строительства храма специально сплавлялся с другой части Кенозера, о чем жители окрестных деревень рассказывают, говоря о церкви. Жители старшего поколения помнят, как приезжал батюшка с Погоста и освятил эту церковь. Остатки церковной утвари, которая приобреталась на собранные всеми жителями Ведягино деньги, можно встретить в полуразрушенных домах села и у жителей соседних деревень. В советское время в церкви недолго размещался магазин, после она осталась стоять пустой. Храм собирались разобрать и перевезти в Вершинино для клуба, но так это и не сделали. Среди местных жителей бытует следующая быличка: *«Вот эту церковь хотели увезти. Приехали рабочие. А тут змеи вылезли, всю церковь облепили и увезти эту церковь не дали. Там раньше на паперти, да на крыльце все змеи лежали»* (зап. от В.Н. Федотовой, 1925 г.р., д. Горбачиха).

Жители деревень верят, что нарушение церквей и часовен, их ограбление влечет за собой небесные кары. Записано множество быличек, рассказывающих о том, какие напасти терпели люди, нарушившие священные запреты.

Особой формой выражения народной веры на Русском Севере являются заветные, или обетные кресты. Подобные кресты ставились на особых святых местах, на входе и выходе из деревни, на развилках и в начале дорог. Кресты выполняли множество функций в народной культуре. Они являлись и своеобразными оберегами, охраняющими селения, и связью с памятью о предках, которые ставили кресты, приходя на эту землю, и своеобразные метки («у такого-то креста», «у нового креста» и т.п.), и местом для положения заветов. Также кресты ставились по обету, то есть тогда, когда какой-то человек или жители деревни обещали (давали обет) по ис-

полнении их просьбы поставить крест. Часовни ставились на месте, где ранее были кресты. На местах, где ранее стояла часовня или храм, но они были разрушены или перевезены, также ставились кресты. Крест является обозначением святости, сакральности места, его защитой. В Кенозерье и Лекшмозерье можно встретить часовни-кресты – миниатюрные срубы, которые вмещают в себя поклонный крест. Придорожные и лесные часовни выполняли схожие функции, что и заветные кресты. На месте старых крестов ставились новые, а остатки старых оставались стоять подле. Так можно увидеть рядом несколько крестов. Поновление крестов не прекращалось и в советское время, при этом новили их иногда даже люди, которые называют себя неверующими. Существовая в ритме и образе жизни традиционной культуры, трудно отвергнуть от себя все традиции, они намного сильнее и стабильнее сиюмоментных исторических, политических и социальных изменений.

Космогоническая картина мира, представленная в знаковых системах, отраженных в графических и предметных формах и фольклорных текстах, описывала пространство бытия человека в его определенности, значимых характеристиках и целостности. Различные космогонические символы представлены в оформлении дома, на утвари, в вышивке. Из обережных символов наиболее распространены солярные. Наиболее целостная и сложно структурированная картина мира представлена на особом типа кенозерских прялках, в оформлении которых используется и резьба и роспись. Знаковая система данных изображений включает сложную композицию образов Земли, Солнца, Луны, циклическое движение времени (суточное, годичное, жизни человека) и т.д. Подобного рода целостность теряется и не находит в настоящее время у младшего поколения знаково-символического воплощения и осознания, заменяясь разорванной и бессистемной картиной мира, транслируемой массовой культурой. Система знаковых образов претерпевает функциональную трансформацию – от мистических функций оберегов и т.п. к эстетическим.

Трансформация ценностно-символических реалий, происходящая как по форме, так и в содержательном плане, перестраивает самосознание и систему представлений личности о мире, разрушая ее целостность, что отражается во всех сферах жизни.

2.3. Личность в условиях традиционной преемственности и современной культуры

2.3.1. Особенности самосознания трех поколений современной традиционной культуры

На основании материалов, полученных в ходе наших экспедиционных исследований мы можем говорить о следующих особенностях содержательного наполнения структурных звеньев самосознания трех поколений жителей деревень Русского Севера.

Имя сохраняет свою традиционную значимость, связывая поколения в единое культурное пространство через отражение в себе межпоколенных связей по родовой линии. Во всех трех поколениях репертуар имен идентичен и сопоставим с именами жителей деревень XIX века (например, среди 340 жителей с. Лекшмозеро только четыре человека среди младшего поколения носят имена, ранее не встречающиеся на селе). Значимым для объединения семьи и выделения ее из общего социального пространства деревни выступает фамильное прозвище, бытующее по деревне, которое остается актуальным и для младшего поколения. В отношениях между жителями различных деревень значимым выступает поименование, образованное от названия деревни.

Притязание на признание опосредуется социальным пространством в первую очередь через семью, род, а также систему отношений внутри деревни. Притязание на признание осуществляется прежде всего через категорию «мы». Предъявление личностных притязаний через категорию «я» остается неприемлемым и для младшего поколения, но в меньшей степени, чем для старшего. Значимым для социального принятия личности остается участие в традиционной деятельности, соблюдение традиционных нормативов и ориентация на традиционные ценности (проявляемая в первую очередь через работу).

Половая идентификация для младшего поколения продолжает определяться традиционными представлениями о мужской и женской работе и социально-ролевым характере межполовых отношений. Гендерная дифференциация выражена традиционно в трудовой деятельности, стилях общения и в построении коммуникативного мужско-женского пространства деревни, собственно в речи. Однако в изучаемых нами северных деревнях традици-

онно не существовало ярко выраженного представления о социальном неравноправии полов.

Психологическое время личности определяется традиционными временными циклами, а также религиозными и мифологическими представлениями. Категории «давно» – «недавно» в сознании носителей традиционной культуры не сопоставимы с объективными временными измерениями и опосредованы личным опытом, внутрисемейной памятью и особенностями региональных событий, ставших значимыми для жителей деревень. Традиционное сознание в принципе антиисторично и настроено на цикличность событий и типизацию явлений. Будущее в представлениях трех поколений должно нести для человека наказание при нарушении запретов во взаимодействии со значимыми пространствами (например, осквернение «святой рощи», часовни, посещение запретного места и т.д.). Среди старшего поколения наиболее выражены апокалиптические представления о будущем, хотя восприятие настоящего происходит через деятельностное включение. Среди среднего поколения характер восприятия настоящего наиболее взаимосвязан с включенностью в работу или маргинальным существованием. Младшее поколение связывает свое будущее прежде всего с перспективами развития региона.

Социальное пространство. Превалирование семейного, родового, общедеревенского «мы» над индивидуальным «я» сохраняет, что позволяет культуре быть более устойчивой. Противопоставление «мы» – «они» выступает как образующее во взаимоотношениях между жителями по принципу «свой» – «чужой» по иерархическому принципу: семья, родная деревня, «куст» деревень, регион. Данное противопоставление сохраняет значимость во всех поколениях. Принятие в «мы» человека из иного социального пространства (родом из другой деревни и т.д.) практически невозможно, иногда даже на протяжении нескольких поколений. Система социальных отношений и взаимоприятия опосредована соблюдением традиционных нормативов как во взаимоотношении людей друг с другом, так и взаимоотношениями человека с природным и сакральным пространствами. Самопредъявление представителями младшего поколения продолжает происходить исключительно через социальные роли и заданные социальным пространством характеристики. Отражение окружающего простран-

ства в самосознании человека взаимосвязано с его социальным опытом и родственными отношениями.

2.3.2. Изменение самосознания в связи с изменениями традиций

В современной русской деревне продолжает превалировать принцип передачи культуры через межличностные взаимодействия («из уст в уста»), но при этом в личностном общении и взаимодействии по-прежнему происходит трансляция в первую очередь общего, народного сознания, а не личностного, индивидуального. В сельской местности существование личности продолжает традиционно находиться в большой зависимости от природных, предметных, социальных и ценностно-символических реалий. Традиционная деревня и в настоящее время не претерпела глобальных изменений в образе и ритме жизни, среде обитания, но все больше и больше влияние культуры города (книжной и массовой культур) сказывается в сознании сельских жителей.

В первую очередь посредниками культурного влияния являются жители деревни, уехавшие в город, но приезжающие на летнее время, а также возвратившиеся из города члены семьи (с учебы или из-за изменившихся условий жизни в городе при одновременном снижении престижности быть горожанином). Во вторую очередь – это средства массовой информации, транслирующие ценности массовой культуры как значимые для человека, к принятию чего наиболее сензитивно младшее поколение. Также существенными факторами оказываются обучение в школе (приобщение к книжной культуре), приезжающие из городов дачники и экспедиции. Наблюдается, что «приспособительных изменений культурного наследия становится от поколения к поколению все больше»¹.

В настоящее время наблюдается постепенное формирование индивидуального рефлексивного самосознания. Старшее поколение начинает осознавать себя «ценными носителями фольклора», все больше применяется письменный способ передачи традиционной изустной духовной культуры, дублируя и даже постепенно замещая принцип «из уст в уста». Все чаще встречаются у мест-

¹ Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 41.

ных жителей составленные ими тетради с записями фольклорных текстов. При сельских школах развиваются этнографические музеи (с. Лекшмозеро, Лядины, Конево и др.), встречаются музеи-избы (с. Лядины). Местные жители начинают интересоваться краеведческими и историческими вопросами по отношению к своей деревне, региону; появляются местные самодеятельные историки-краеведы и т.д.

В настоящий момент отмечается изменение традиционной культуры через ее восприятие городской культурой. Например, через влияние СМИ в восприятии сельских жителей произошло разведение «как правильно поют» (тексты, передаваемые по радио и телевидению) и «как у нас поют». Характерным становится реконструкция традиционных деревенских праздников по книгам, проводимая школами. Встречаются заимствования из иных культурных традиций.

Традиционным осталось превалирование категории «мы» в сознании сельских жителей, где «быть не таким как все», выделиться от других не является культурным ориентиром даже для подростков. При этом групповая сплоченность, которая может легко достигаться среди городских школьников, не является культуросообразной для сельских, так как традиционно превалирует «мы» семейное, «мы» той или иной деревни или «конца» деревни над «мы» возрастным.

Проведенное исследование психологических особенностей личности в условиях межпоколенной преемственности в деревнях Русского Севера позволило сформулировать следующие **выводы**.

Психологические особенности личности, развивающейся в условиях традиционной преемственности, заключаются прежде всего: в специфике ценностных ориентаций (ценность семейно-родственных отношений, ориентация на традиционное мнение старших поколений, общины, значимость взаимосвязи с природными реалиями и др.); в превалировании семейного, родового, общедеревенского «мы» над индивидуальным «я»; в выраженности мифологических представлений о мире и взаимодействии с ним.

Стабильность существования личности обеспечивается традиционной зависимостью от природной, предметной, социальной и ценностно-символической сред в сельской местности Русского Севера. Однако исторические события и происходящие изменения в укладе жизни деревни повлияли на взаимосвязи человека с данными средами и его самосознание.

Система представлений о природе и природопользовании, сложившаяся в традициях Кенозерья и Лекшмозерья, обусловлена спецификой естественных реалий региона и сохраняет во многом мифологический характер. Уменьшение значимости для сознания человека традиционной культуры определенных реалий пространства и интенсивности их использования лишает мифологическое сознание адекватной модели поведения, что приводит к дестабилизации личности.

Изменения рукотворных реалий под воздействием цивилизации стихийно вписываются в традиционный уклад жизни, постепенно его трансформируя. Старшее поколение придерживается консервативных предметных привязанностей. Младшее поколение в большей степени включает в свою жизнь новую предметность, делая ее для себя значимой.

В социальном пространстве деревни категория «мы» является преобладающей, причем семейное «мы» выступает на настоящий момент как более значимое и организующее совместную деятельность, чем общинное. Отрыв от родового места жизни и изменения в системе взаимоотношений повлекли за собой изменение системы ответственности личности за свою жизнь и окружающее пространство, что наиболее тяжело сказалось на среднем поколении.

Трансформации ценностно-символических реалий, происходящие как по форме, так и в содержательном плане, перестраивают самосознание и систему представлений личности о мире, разрушая ее целостность, что отражается во всех сферах жизни.

Изменения в реалиях бытия личности отражаются на системе отношений личности к данным реалиям, нарушая традиционную преемственность ценностных отношений.

Самосознание трех поколений жителей деревень Русского Севера сохраняет в себе тенденции традиционности.

Имя сохраняет свою традиционную значимость, связывая поколения в единое культурное пространство через отражение в себе

межпоколенных связей по родовой линии. Значимым для объединения семьи и выделения ее из общего социального пространства деревни выступает фамильное прозвище, бытующее по деревне.

Притязание на признание остается опосредованным социальным пространством. Значимым для реализации притязаний на признание остается соблюдение традиционных нормативов и ориентация на традиционные ценности.

Половая идентификация для младшего поколения продолжает определяться традиционными представлениями о мужской и женской работе и социальнородовом характере межполовых отношений.

Психологическое время личности определяется традиционными временными циклами, а также религиозными и мифологическими представлениями. Традиционное сознание антиисторично и настроено на цикличность событий и типизацию явлений. Будущее взаимосвязано с прошлым и настоящим, являясь их следствием.

Социальное пространство, претерпев определенные изменения, сохраняет свою традиционность. Преобладание семейного, родового, общедеревенского «мы» над индивидуальным «я» сохраняется, что позволяет личности быть более устойчивой. Противопоставление «мы» – «они» выступает как образующее во взаимоотношениях между жителями по принципу «свой» – «чужой» по критериям семья, родная деревня, регион.

Таким образом, наполнение структурных звеньев самосознания личности в целом сохраняет свою традиционную преемственность.

Межпоколенные различия связаны с социально-историческими событиями и процессами, отразившимися во всех реалиях бытия. Как наиболее существенные для изменения самосознания выступают отрыв от родового места проживания (вынужденный переезд в связи с укрупнением колхозов; вовлеченность в миграционные процессы) и изменение системы ответственности во взаимосвязях с традиционными условиями жизни. *Старшее поколение* оказывается наименее восприимчивым к трансформации внешних условий и продолжает существовать в традиционном укладе жизни, выступая носителем традиционного сознания, проявляет социальную инертность. *Среднее поколение* не готово адап-

тироваться к трансформации внешних условий, при этом не сохраняет целостности традиционности. *Младшее поколение*, чувствительное к воздействию социальных условий, в частности – к современной массовой культуре, обнаруживает синкретичность ценностных ориентаций.

При том, что наблюдается **постепенное развитие индивидуального рефлексивного сознания**, которое выступает следствием процесса изменения трансляции культурных традиций, общие тенденции воспроизведению традиционной личности селянина Русского Севера сохраняются.

Глава 3. **ОБРЯДОВОЕ СОПРОВОЖДЕНИЕ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТЕЛЕНГИТОВ ГОРНОГО АЛТАЯ**

3.1. Развитие личности в пространстве обряда

3.1.1. Личность в традиционной культуре

Тысячелетний опыт становления и развития человечества включает в себя особую область – опыт становления и развития отдельной человеческой личности как родового существа, несущего в себе – в свернутом виде – этнически определенную память об этапах развития человеческого начала.

Особую важность и интерес представляет восприятие человеком самого себя, своего окружения и изменяющейся действительности в рамках традиционной культуры. Традиционные этносы – это общества, в которых регуляция поведения осуществляется на основании обычаев, традиций. Традиционная культура распространена там, где изменения незаметны для жизни одного поколения. В таком типе общества господствуют обычаи, передаваемые из поколения в поколение, и ее представители как правило не чувствуют душевного разлада; традиционная культура ориентирована на сохранение самобытности культурного своеобразия. Здесь «я» практически растворено в «мы» и основным способом мотивации действий является ссылка на «закон предков». Вопросы «почему так, а не иначе» не очень уместны, т.к. весь смысл традиции в совершении определенного действия в такой же форме, как это было сделано в первый раз. В основе стереотипа поведения – не правила поведения в обществе, а образы, модели, изначально зафиксированные в легендах, мифах, знание которых является важным условием жизни. Значимым свойством стереотипа поведения является его автоматизированность (бессознательность), и таким образом, можно сказать, что под традиционным обществом понимается особый способ социо-

культурной регуляции, свойственной этому обществу и осуществляемый преимущественно при помощи механизма традиций. Сознание индивидов меняется, но характер изменений задается изнутри, традициями.

Понимание психологии личности невозможно без осмысления контекстов, в которых происходит ее развитие и бытие. Основной задачей направления психологических исследований в ракурсе «культура и личность» становится выяснение связи между внутренним, психологическим, миром человека и миром внешним, предметным, социальным, этнокультурным.

Личность развивается в культуре. Культура в свою очередь передается от поколения к поколению через личность (человек в своем развитии, присваивая культуру, становится ее носителем). Механизмом, сохраняющим единство культуры и ее трансляции от поколения к поколению, является феномен традиции. Традиция, как известно, есть передача духовных ценностей от поколения к поколению. На традиции основана культурная жизнь.

На основе анализа многообразия понимания культурной традиции в философии, психологии, этнологии и фольклористике сформулируем общие позиции, отражающие связь личности и культурной традиции.

- Традиция – динамический саморазвивающийся процесс передачи духовных ценностей и нормативов от поколения к поколению, на котором основано существование культуры.

- Традиция выступает организующим фактором во взаимодействии человека с миром, с другими, с самим собой. Традиция во многом определяет формирование мировоззрения, организует жизнь человека в предметной, природной, социальной и знаковой реалиях.

- Традиция существует в нескольких плоскостях (внутреннем – ценностно-нормативном, символично-знаковом и т.д.; и внешнем – ритуально-обрядовом, предметном и т.д.), при этом видоизменяется, согласуясь с внешними условиями и внутренними потребностями.

- Традиция, существуя в социуме и задавая существование социума через трансляцию культуры, как и сама культура, не может быть «мертвой», поскольку может существовать только до тех пор, пока выполняет свои функции сохранения и трансляции, которые могут видоизменяться, но не отмирать.

- Личность развивается в контексте культурной традиции, становясь носителем этой традиции. Личность транслирует традицию другим личностями, зачастую модифицируя и трансформируя ее.

Традиция является реализацией различных вариаций на воспринятую от предыдущих поколений тему. Традиция не является чем-то самопродуцирующимся и самовырабатывающимся. Только живущее, познающее, обладающее желаниями человеческое существо может воспринять ее и модифицировать. Традиция развивается потому, что тот, кто является ее носителем, стремится создать что-то лучшее, более подходящее.

В современной традиционной культуре продолжает превалировать принцип передачи культуры через межличностные взаимодействия («из уст в уста»), но при этом в личностном общении и взаимодействии происходит трансляция в первую очередь общего, народного сознания, а не личностного, индивидуального. Идентичность поколений формируется и укрепляется в процессе усвоения конкретной культуры. Превалирование семейного, родового, общедеревенского «мы» над индивидуальным «я» сохраняется, что позволяет культуре быть более устойчивой. В городской культуре ведущим является принцип связи поколений, опосредуемый культурными формами (книгами, произведениями искусства, средствами массовой информации и т.д.). В этом случае категория личности выходит на первый план: либо через авторское выражение (в книжной культуре), либо через ориентацию на личностные потребности (в массовой культуре).

XX век был богат социально-историческими потрясениями. При наличии глубоких изменений в социальной ситуации молодое поколение может принять модель старшего только в определенных границах. Таким образом рождается «разрыв поколений». В сельской местности, где существование зависит в большей степени от природных реалий, чем от социально-исторических потрясений, межпоколенные конфликты практически нивелируются. Они регламентируются рамками отношений между старшим, средним и младшим поколениями, которые задаются традицией.

В современных традиционных культурах сохранение традиций продолжает оставаться ценностью. Нарушение традиций влечет социальное осуждение и выражается в различных систе-

мах социальных санкций. В системе традиционных нормативов в деревнях проявление индивидуальности и личностной инициативности не одобряется. Осознание и выражение себя в контексте традиционно сложившейся системы отношений поддерживает социальную общность в стабильности. В городе во многих социальных общностях выражение индивидуальности через отличие от других считается ценностью, что делает данные общности более динамичными.

«Традиционное сознание – система мировоззрения, основанная на картине мира, передающаяся в процессе социализации и включающая в себя представления о приоритетах, нормах и моделях поведения в конкретных обстоятельствах. Процесс кристаллизации традиционного сознания этноса сопряжен с формированием мифологии, художественной традиции, социальных институтов и других подобных категорий, соответствующих данной этнической картине мира»¹.

Особенности традиционного сознания, процессов его развития и проявления наглядно видны в моноэтнических условиях традиционных культур. Развитие личности протекает в конкретике социокультурных условий. И чем они более монолитны и стабильны, тем и личность оказывается устойчивее и стабильнее, а жизненный путь предопределеннее. Личность мы рассматриваем, как уже говорили, через образ мира и образ себя в мире. Образ себя в мире, по сути дела – самосознание, которое имеет свою структуру. Структура самосознания личности, по В.С. Мухиной, – совокупность устойчивых связей ее элементов (имени, осознания телесной составляющей «Я»; притязания на признание со стороны окружающих; идентификации со своим полом; психологического времени и социального пространства), обеспечивающих определенную целостность и тождественность во все периоды развития человеческой истории². Структура самосознания строится во временном и социальном пространствах. Содержательной единицей анализа структуры самосознания выступают ценностные ори-

¹ Лурье С.В. Психологическая антропология. М.; Екатеринбург, 2003. С. 587.

² Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. М., 2000.

ентации, которые начинают формироваться на ранних этапах онтогенеза и наполняют ее звенья.

Каждый этнос имеет присущую ему, исторически обусловленную этноцентрическую систему ценностей, определяющих особенности содержательного и эмоционального наполнения структурных звеньев самосознания, которая, безусловно, и включает ценностные ориентации этноса, к которому человек принадлежит. Это обстоятельство объединяет всех представителей одного этноса (механизм идентификации) и формирует готовность к отстаиванию своей этнической уникальности по отношению к другому этносу, прежде всего проживающему в одном геоисторическом пространстве.

Согласно концепции В.С. Мухиной, содержательная сторона самосознания постоянно развивается, причем при постоянстве звеньев структуры самосознания содержательное их наполнение зависит от многих привходящих факторов (предпосылок развития, условий развития, внутренней позиции самого человека). Что касается особенностей самосознания представителей традиционных этносов, то, безусловно, оно вариативно, т.к. время вносит свои изменения. Однако в бессознательной сфере этносов сохраняются эмоционально-оценочные стереотипы реагирования на значение и смыслы ключевых понятий.

Важную роль в формировании эмоциональных, ценностных моделей поведения, содержательном наполнении образа мира и структурных звеньев самосознания играют обряды. Обряды выступают как особая структура реализации предметно-практической по существу деятельности и способ «миропонимания», и несут в историческом пространстве своего бытия мощный пласт психологической энергии, накопленный за много тысячелетий потенциал эмоциональных напряжений, стрессов, переживаний, поисков определения себя в бесконечном непонятном мире и попыток встроиться в него, освоиться в нем и даже покорить его. На протяжении развертывания человеческой истории обряды дифференцировались по назначению, функционально расширялись и углублялись (определяя, в частности, «священнодействие», порядок). По мнению ряда исследователей (И.Г. Яковенко и др.), основными функциями обрядов и ритуалов являются: упорядочивание культурного космоса, сплочение коллектива, обновление мира,

приобщение отдельного субъекта к социокультурному целому, онтологизация социальных или возрастных переходов (изменений) и т.д.¹

Пройдя довольно длительный путь своего исторического функционирования, обряды и ритуалы в трансформированном современном виде объективно стали реально необходимой частью нашей жизнедеятельности, в частности, в качестве соответствующих правил обыденного, обязательного или принятого, связанного с определенными обстоятельствами поведения правилами, порой практически незамечаемыми, нефиксируемыми в качестве особых (несущих ритуальные характеристики), но иногда, напротив, полагающих особое отношение к его конкретным формам проявления, когда мы выделяем общественно значимые феномены, придавая им особый смысл и сопровождая определенными действиями, обрядами.

Таким образом, обряды и ритуалы явились действенным средством реализации объективно обусловленной потребности и возможности самоорганизации человека, находящегося на стадии становления, и формирующегося особого социального организма – общества, которое в свою очередь выступало обязательным условием формирования субъекта социального действия.

Нормальному, живому человеку неуютно в мире, лишенном обрядовых систем и ритуалов. Он переживает чувство дискомфорта в неопределенном и неструктурированном мире. Глубинные экзистенциальные потребности человека и законы самоорганизации социокультурного целого диктуют наполнение культурного пространства обрядовыми системами и ритуалами.

3.1.2. Обряд, ритуал, обычай

Определимся в соотношении понятий «обряд», «ритуал», «обычай».

Обычай может пониматься как «повторение в наших действиях того, что делают многие члены сообщества»². Обычай связан с решением той или иной типичной, повседневной жизненной за-

¹ См.: Яковенко И.Г. Природа ритуала // Мир психологии. 2003. №1. С. 17–27.

² Бондырева С.К., Колесов Д.В. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества. М.; Воронеж, 2004. С. 40.

дачи, значимой для жизни большинства индивидов сообщества. Обычай можно рассматривать как привычку, зарожденную и поддерживаемую людьми в культурном взаимодействии. Обычай – довольно прагматическое общественное, социокультурное явление, решающее ту или иную жизненную задачу, культурно заданный способ удовлетворения потребностей. Обычай обычно не жестко регламентирован и вплетен в повседневную бытовую жизнь.

Ритуал же, в отличие от обычая, «четко определенная и неизменная в зависимости от ситуации последовательность действий или даже единичное действие»¹, имеющая символический характер. Строгая, predetermined последовательность действий в составе ритуала является самооценностью. Ритуал – это культурно заданный способ выражения отношения к ситуации, подчеркивающий ее значимость или специально наделяющий ее значимостью. Ритуал – явление общественной жизни. Посредством ритуалов пространство и время сакрализуются, отделяются от профанного, повседневного. Ритуал призван выделить некую жизненную ситуацию из повседневного течения жизни, придать ей особую значимость. Ритуалы выступают формой упорядочивания и структурирования общественной жизни и жизни индивида в социокультурном пространстве. Обычай наполняют содержанием повседневность. Однако обычай может обретать ритуальный характер путем «закрепления особо строгого порядка действий и придания значимости самому этому порядку, чем порождается сверхзначимость всей этой совокупности, а следовательно, и символический характер»². Ритуал выполняет функцию сплочения сообщества. Ритуал – двигатель-эмоциональный модуль определенности, вероятность осуществления которого возрастает в ситуации тревоги, неопределенности, а также в экстремальных ситуациях. Ритуал, таким образом, выполняет функцию снятия тревоги, предания человеку определенности в мире. Ритуалы – фактор и средство стабилизации общественных отношений, взаимодействий человека и мира.

¹ Там же. С. 61.

² Бондырева С.К., Колесов Д.В. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества. М.; Воронеж, 2004. С. 66.

Обряд может пониматься как совокупность ритуалов, каждое действие в составе которого имеет символическое значение. Функция обрядов – «фиксировать наиболее важные перемены в жизни индивидов, переход их из прежнего состояния в новое и легальность пребывания их в этом (новом) состоянии»¹. Обряды задают определенность и сопровождают движение человека по жизненному пути.

Ряд исследователей (Б.Х. Бгажноков², Ю.В. Бромлей³, С.А. Токарев⁴), считают, что понятия «ритуал», «обряд», «церемония», «церемониал» – синонимы, но ряд других (А.Г. Булатова⁵ и др.) рассматривают ритуал как понятие более узкое, чем обряд, замечая в ритуале лишь «определенный порядок, строй обрядовых действий». Отмечается (Ю.В. Бромлей⁶, Ю.В. Ионова⁷), что обряды выполняют целый ряд важных для человека функций: функцию воспроизводства этнической специфики, жизненного уклада, форм общения людей, основных параметров материальной и духовной культуры, регулятора поведения личности, в то время как в ритуале видят роль механизма регуляции внутриэтнических связей, который участвует в аккумуляции и диахронной трансмиссии культурного опыта этноса. Обрядовые системы являются не только конкретным культурно-историческим феноменом, но и важнейшим конструктом исторического осуществления социальной эволюции.

С.К. Бондырева и Д.В. Колесов предлагают следующую структуру сравнительных характеристик обычая, ритуала и обряда.

¹ Там же. С. 84.

² Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.

³ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.

⁴ Токарев С.А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // Советская этнография. 1980. №3.

⁵ Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Дагестана в XIX–XX вв. Л., 1988.

⁶ Бромлей Ю.В. Указ. соч.

⁷ Ионова Ю.В. Обычаи и обряды и их специальная функция в Корее. М., 1982.

Таблица 6

Сравнительная характеристика обычая, ритуала, обряда
(по С.К. Бондыревой и Д.В. Колесову¹)

Модус	Семантическое понятие	Ситуационность проявления	Доминанта	Назначение	Главный эффект	Упорядочение
Обычай	Явление	Повседневное, обычное	Способ действий	Решение жизненной задачи	Прагматический	Сферы практических действий
Ритуал	Элемент события	Строго определенное	Последовательность элементарных действий	Составной элемент обряда. Разрядка психического напряжения строго определенными действиями	Символический	Эмоциональные сферы
Обряд	Событие	Особо значимое, торжественное, неповторимое	Последовательность ритуализированных действий	Фиксация жизненного этапа; придание особой значимости событию	Идеологический	Сферы сознания

Обрядовые системы, выступая внешней стороной мировоззренческих представлений, исторически сложившихся в различных социокультурных общностях и этнотерриториальных группах, имеют универсальные функциональные свойства, проявляющие-

¹ Бондырева С.К., Колесов Д.В. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества. М.; Воронеж, 2004. С. 88–89.

ся в различных вариациях конкретики внешней стороны действий и текстов. Универсальность их связана с:

1) функциями аккумуляции и трансляции образа мира как субъективной реальности, неотрывно взаимосвязанной с объективными реалиями бытия человека (образ мира, с одной стороны, исторически изменчивый процесс приспособления к меняющейся реальности, а с другой, основа выстраивания человеком адекватного взаимодействия с окружающей действительностью);

2) функцией содержательного наполнения структурных звеньев самосознания и сопровождения развития личности в рамках исторически сложившихся и трансформирующихся социокультурных реалиях;

3) функциями организации адекватного взаимодействия человека с миром, с другими, с самим собой.

Ключевые смыслы и действия, содержащиеся в основных обрядах, сопровождающих жизненный путь человека, направлены на функциональное наполнение структурных звеньев самосознания и удержания их в рамках культурно детерминированной нормы. Обряд также фиксирует и удерживает данную норму в знаковых системах и деятельной практике. Обряд выступает средством организации и удержания развития личности человека в согласовании с нормативами социокультурной общности. Обряды сопровождают развитие личности в целостности с конкретикой окружающего мира. Человек и мир в обрядовых практиках рассматриваются в рамках предзаданной целостности.

Обрядовые системы – изменчивая социокультурная реальность, модифицируемая в ходе историко-социальных изменений. Обряды в современном обществе могут проявляться в различных элементах обиходной жизни человека и социальных практиках, в том числе в виде социальных и психологических инициаций. Большую сохранность обрядовые системы и практики проявляют в замкнутых, удаленных, моноэтнических региональных условиях. Значение обряда для развития личности человека, его жизнедеятельности и существования социокультурной общности наиболее существенно в условиях сильной взаимосвязи жизни человека с реалиями окружающего мира (особенно в условиях сохранности переживания бытия в неразрывной связи с природными реалиями).

Значение обряда как организующего и предопределяющего жизнедеятельность человека и устойчивость его личности особо

актуализируется в экстремальных или жизненно усложнившихся условиях. В данных условиях, при утрате или разрушении ранее существовавших обрядов, происходит спонтанный поиск опоры в обрядовых действиях, которые либо реконструируются, либо вырабатываются вновь, либо заимствуются извне.

В определенных условиях использование обрядовых систем и ритуализация социального пространства выступает средством организации и управления социальными общностями. Ритуализация жизни общности делает общность более стабильной, а жизнь человека более предопределенной, что позволяет личности быть устойчивой.

Обряд выступает для личности внешней стороной этнической картины мира. Благодаря этнической культуре человек получает такой образ окружающего, в котором все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком, так что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры. Этнос соотносит человека с конкретикой реального мира. Этнос поименует все значимые реалии мира для человека, определяет их значение и место в мироздании по отношению к человеку. Этническая картина мира определяет для человека систему взаимодействия с миром, характер отношения к различным реалиям мира. Этническая культура выстраивает и во многом предопределяет вектор развития личности и содержательно наполняет структурные звенья самосознания. Обряд в контексте этнической культуры выступает средством движения личности по жизненному пути, стратифицирует жизнь человека, определяет процессы перехода (социальные, возрастные, психологические и др.), связывает в единое целое образ мира и образ себя в мире.

Под этнической картиной мира чаще всего понимают некоторое связное представление о бытии, присущее членам данного этноса. Это представление выражается через философию, литературу, мифологию (в том числе и современную), идеологию и т.п. Оно обнаруживает себя через поступки людей, а также через их объяснения своих поступков. Оно, собственно, и служит базой для объяснения людьми своих действий и своих намерений.

Происходящие в мире перемены, трансформации реалий бытия человека содержательно изменяют наполнение структурных звеньев самосознания личности и модифицируют образ мира. При этом структура самосознания и образ мира выступают ус-

тойчивой системой связей человека с миром, позволяющей ему сохранять целостность и тождественность самому себе и миру вокруг. Обряд выступает условием и средством удержания стабильности развития личности человека в конкретике социокультурных условий.

В различных регионах при схожей дестабилизации условий жизни зачастую наблюдается, что сохранность или реконструкция обрядовых систем различна. Возникает вопрос, с какими социокультурными, историческими и психологическими факторами это связано.

3.1.3. Цели и задачи исследования обрядового сопровождения личности

Проблема нашего исследования, представленного в рамках данной главы: как сложившиеся (а также модифицирующиеся в современных условиях) обрядовые системы осуществляют сопровождение развития личности в традиционной культуре. Данное исследование будет представлено на примере изучения современной традиционной культуры теленгитов – одной из этнотерриториальных групп южных алтайцев, проживающих в настоящее время наиболее компактно в Улаганском и Кош-Агачском районах Республики Алтай.

Цель исследования: рассмотреть и структурировать существующую систему обрядности, сопровождающую развитие личности у теленгитов.

Изначально мы предположили, что среди обрядов традиционной культуры теленгитов наиболее сохранными окажутся те, которые определяют содержательное наполнение структурных звеньев самосознания, поддерживают связь человека с родом, сопровождают становление самостоятельного человека в сообществе определенной группы людей.

Задачи исследования:

- определить основные направления и методы исследования обрядового сопровождения развития личности в традиционной культуре;
- систематизировать материалы собственных экспедиционных исследований и данных других исследователей;
- описать существующую в настоящий момент обрядовую систему, сопровождающую развитие личности в традиционной культуре теленгитов;

- выявить основные обрядовые составляющие, определяющие специфику наполнения структурных звеньев самосознания и социальное становление личности.

Объект исследования: система обрядов в традиционной культуре теленгитов.

Предмет исследования: функции системы обрядов в традиционной культуре теленгитов по сопровождению развития личности.

Метод исследования. В работе использован комплекс взаимосвязанных методов: 1) тематическая беседа; 2) включенное наблюдение; 3) анализ продуктов деятельности; 4) анализ архивных материалов.

Экспедиционное исследование было проведено в отдаленном селе Язула Улаганского района Горного Алтая в летом 2003 года. Работа происходила в составе одной из экспедиционных групп Лицея № 1553 и Дома научно-технического творчества молодежи (ДНТТМ) г. Москвы с участием кафедры психологии развития МПГУ¹. В данном селении ранее проводились исследования В.П. Дьяконовой и других исследователей, опубликованными материалами которых мы пользовались².

3.2. Обрядовое сопровождение развития личности в современной традиционной культуре теленгитов³

3.2.1. Обрядовое сопровождение наполнения структурных звеньев самосознания

Теленгиты – одна из этнотерриториальных групп южных алтайцев, проживающих в настоящее время наиболее компактно в Кошагачском и Улаганском районах Горно-Алтайской автономной области. В нашем исследовании рассматриваются теленгиты

¹ Описание хода экспедиции см.: *Обухов А.С.* Экспедиция «на край света» // Народное образование. 2004. №3. С. 175–184; *Обухов А.С.* Экспедиция «на край света»: городской подросток в мире другой культуры // Исследовательская работа школьников. 2004. №1. С. 187–204.

² Перечень использованных источников см.: Алтай и культура алтайцев: библиография / Сост. А.С. Обухов // Исследовательская работа школьников. 2004. №1. С. 205–209.

³ В разделе использованы материалы дипломной работы Е.П. Пивоваровой, написанного под руководством автора в 2004 году.

Улаганского района. В первую очередь мы опираемся на исследования, проведенные в отдаленном селении Язула (верховье реки Чулышман)¹.

Начать рассмотрение обрядового сопровождения развития личности в традиционной культуре теленгитов стоит с момента появления ребенка на свет, его рождения, а точнее обрядов, предписаний, запретов, связанных с этим.

Бездетность, малодетность тяжело переживались. Среди теленгитов существовало твердое убеждение, что бездетные супруги в мире предков не встретятся. Бездетность расценивалась по морально-этическим нормам весьма отрицательно, плохо воздействовала на психологический климат, взаимоотношения между супругами. Поэтому существовало немало обрядов по испрашиванию чадородия. Как правило, они были связаны с очагом, огнем очага (*от ээзи*). «Кошагачские теленгиты совершали обряд-просьбу (*торку, отторо* – «родить», «телиться») без участия шамана. Бездетная семейная пара к этому обряду изготавливали новое *кожо* (занавес, закрывающий супружеское ложе), закалывали барана. С *кѳжѳ*, мясом отправлялись в дом родителей (обязательно многодетных) жены и там разводили огонь в очаге. Супруги садились за занавес, из-за него лили в огонь масло, бросали мясо (от каждой части туши барана по маленькому кусочку), прося очаг дать детей. Затем брали из очага золу и, завернув в *кѳжѳ*, уносили сверток домой. Если в семье был только один ребенок, то обряд совершался по тому же ритуалу в многодетных семьях родственников мужа. При обряде в юрту собирали детей.

Борьбе с бесплодием служил еще один обряд, который совершали женщины у себя в жилище. В Улаганском районе в своем аиле женщина разводила маленький костер, развешивала по кругу ленты белого цвета. К проведению обряда из коры или дерева вырезалась фигурка ребенка и готовился для нее полный комплект одежды (сапоги, шубка, шапка). На костре готовился чай (мизерное количество). Женщина произносила молитвы – просьбы о ребенке к Ульгеню. Фигурки ребенка и ленты после церемониала

¹ Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152–185; Дьяконова В.П. Алтайцы. Горно-Алтайск, 2001.

² Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152–185. С. 172–173.

убирались в ящик (*кайрчак*). В случае рождения ребенка у него обязательно должна была быть на теле отметина (*мен*)².

Что же касается непосредственно самих родов, то раньше теленгитки рожали в том же жилище, где жила семья. Муж, дети удалялись из дома на время родов. «Роды проходили возле постели супругов на специальной подстилке (*уруп*), сделанной из шкуры овцы без какой-либо обработки, либо использовали кусок войлока (*киис*). С момента схваток роженица перебиралась на подстилку, становилась на корточки, опираясь руками о ящик. При родах одежда не снималась, рожали в той, что носилась повседневно, затем все очищалось можжевельником (*арчин*) путем окуривания.

Как только заканчивались роды, пожилой мужчина (*баи туткан киж*) должен был заколоть специально откормленную к этому времени овцу. От овцы ему полагалась голова, которую в вареном виде он уносил домой. Перед тем как ее варить, хозяин – глава семьи – на голове овцы делал крестообразный надрез. От этой овцы женщине, принимавшей роды (*киндик эне*), выделялась почетная задняя часть туши (*уча*). Обычай закалывать хорошей упитанности овцу для рожениц сохраняется у теленгитов и поныне, когда женщины возвращаются из родильных домов. От такой овцы сохраняются шейные позвонки (7 штук), которые нанизываются на палочку и хранятся в доме. Теленгиты полагают, что подобное отношение к шейным позвонкам способствует правильному развитию шеи младенца¹.

С последом – *баланын кийиндези* поступали по-разному. Сначала он несколько дней хранился в сосуде под кроватью. Затем его обязательно захоранивали. В ряде случаев его укладывали в специальный мешок из войлока, добавив несколько веточек можжевельника (*арчин*), маленькие кусочки от каждой части туши заколотой овцы. На месте, где рожала женщина, выкапывали яму и в нее захоранивали спустя три дня мешок с последом.

Женщины после родов в течение пяти дней не расчесывали волосы и целый месяц не ели пищи, приготовленной из крови, внутренностей. Для обилия молока пили много чая, ели толкан. При кормлении ребенка грудью женщины пили только процеженный чай (делается это и сейчас). Эта мера якобы предохраняла от попадания чаинок в грудь кормящей женщины. В этом проявляется конкретность мифологического сознания.

¹ Там же. С. 152–185. С. 168.

При родах пуповину перерезала ножницами или ножом (в зависимости от пола ребенка) *киндик эне*. По сути это уже первый акт гендерной дифференциации в отношении к новому члену общества. Пуповину (*киндик*) она перевязывала ниткой (*уччук*); присыпку для пуповины делали из сожженных волос с головы матери. Новорожденного она же обмывала крепко заваренным чаем с добавлением соли, мясного бульона. Обмывания затем изредка повторялись до исполнения младенцу двух месяцев. Это древний способ соблюдения детской гигиены у кочевых народов.

После родов женщине не разрешалось в доме трогать любого вида посуду, готовить пищу. Ела она только из своей чашки. По сути дела женщина оказывалась в полной изоляции.

Запреты налагались не только на мать, но и на ребенка (в качестве защитных бережных действий и норм). Первый выход из дома роженицы с ребенком происходил спустя некоторое время, когда это было уже не опасно для них обоих. Поездка в гости с ребенком обставлялась рядом предохранительных мер. Из дома женщина брала с собой некоторое количество овечьего (внутреннего) сала, можжевельник. В помещении, куда она приезжала, в огонь очага бросали сало и ветки растения. Эти действия были направлены на сохранение молока в груди женщины, чтобы оно благодаря этому не «остыло». «Сохранение обилия грудного молока «поддерживалось» постоянным воскурением можжевельника через очаг в доме. В случае недостаточности грудного молока женщина распускала косы на груди и три раза с каждой стороны проводила по ним гребнем»¹.

До рождения ребенка ему никакого приданого в семье специально не изготовлялось. Новорожденного заворачивали в шкурку козленка (ягненка) мягкой выделки или тонко катаный войлок (*эне чуу* – «пеленка матери»). Первый комплект одежды (шубу, шапку, обувь) готовили, когда он начинал ходить.

Для хранения пуповин мать шила мешочки из кожи овцы (*чер*) (это также мог делать и отец), различающиеся по фасону для девочек и мальчиков. Они обязательно дополнялись снисками бус, раковинами-каури (для девочек), дисками из перламутра, пуговицами (*топчи*); в них вкладывались зерна ячменя. Прежде сочетание предметов, их цветовая гамма соотносились с полом ребенка. Как сообщил нам один из наших информантов в селе Язула, Кайчин Альберт Петрович, иногда на этом мешочке писали пер-

¹ Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. С. 143.

вую букву имени ребенка. Этот предмет, помимо знаковой формы выражения половой идентичности закреплял в предметно-знаковой форме связь ребенка с родом. Он сохраняет значимость для теленгита на протяжении всей жизни.

До недавнего времени мешочки прикреплялись к специальному украшению для верхней одежды ребенка (*шалтрак*), которое пришивалось к ее спинке. «Оно представляло собой сложный ансамбль: верхняя часть – надпрямоугольный по форме кусок кожи (позднее ткань) – расшивалась бусами, раковинами-каури, перламутровыми пуговицами. От этого куска спадали сниски из бус, раковин и т.д. Число снисков у девочки было четным, у мальчика – нечетным. Изготавливался *шалтрак*, когда ребенку шилась первая шубка (тон), т.е. к тому моменту, когда он начинал ходить (в год или чуть позже). Пуговицы (бусы, раковины и др.), как правило, подносились новорожденному родственниками, другими людьми; сначала их прикрепляли к дужке колыбели, а позже использовали для изготовления *шалтрака*. С этим украшением на одежде ребенок ходил до пяти-шести лет, затем из него для девочки делали накосные украшения. Наспинное украшение детской одежды у теленгитов уникально, сложно и его семантическое значение. Как известно, оберегов для детей у народов Южной Сибири по видам, месту прикрепления, хранению было немало. Но наспинных украшений известно было немного. И в настоящее время их практически нет совсем. С теленгитским имело аналогию украшение с оберегами у кетов. Здесь, несомненно, можно видеть присутствие общих мировоззренческих элементов, представлений о жизненном цикле человека, его половозрастной стратификации и т.д. (...)

В дом, где появился новорожденный, родственники, соседи приносили различные предметы, пищу. Прежде обязательными считались бусы, раковины-каури, пуговицы, ткань. Подношения прикреплялись к люльке, и впоследствии из них изготавливались *шалтрак* и обереги к одежде, накосные украшения.

К роженице непременно приезжали родственники с ее стороны – мать (*энези*), отец (*адазы*), сестра, брат и др.»¹

Важную роль в дальнейшей жизни ребенка будет играть женщина, принимавшая роды (*киндик эне*). В настоящее время *кин-*

¹ Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152–185. С. 170.

дик эне выбирается семьей, где ожидается ребенок. Обычно избирается та из женщин, которая отвозила или отводила роженицу в роддом или первой вошла в дом. Со стороны избранной *киндик эне* новорожденному дарятся покупные пеленки, одежда, одеяло и т.д. Спустя год в семьях устраивается торжество, после чего взаимоотношения семьи, младенца с *киндик эне* легализуются, а до этого времени они носят характер недовольности, избегания.

«Кормление детей грудью длилось довольно долго (до 5–7 лет), иногда старшие по возрасту и родившиеся позже сосали грудь матери одновременно. Дополнительным питанием, если у матери было мало молока, являлось молоко домашних животных. Прикармливать детей начинали рано, им давали легкие сыры (*быштак*), сливки (*каймак*), мясной бульон, разжеванное отварное мясо. Соску ребенку делали из кусочков бараньего сала от курдючной части туши. Количество пищи определялось самим ребенком. Когда он начинал плакать, мать давала ему грудь, которую он сосал до сытости.

Также у теленгитов имелся обычай в отношении детей, делавших первый самостоятельный шаг. Ножки его чем-нибудь опутывали. Прежде для этой цели использовали тонкую кишку для домашней колбасы. Домой зазывался шустрый, подвижный ребенок, перерезавший своеобразные пути начавшему ходить младенцу. В этот акт вкладывалось пожелание придать ногам ребенка крепость, силу, быстроту ног лошади. Сходный обычай был известен киргизам, проводили церемонию перерезания пут ребенку сельские турки¹.

Первый выпавший зуб обязательно запихивали в кусочек мяса (теперь – в мякиш из хлеба) и выбрасывали на съедение собаке. При этом действию обязательно произносился импровизированный текст *алгыша* (благопожелания).

У теленгитов существовало немало предохранительных мер в отношении новорожденных. Особо они соблюдались в семьях, где дети часто умирали. Если после первенца в семье умирал ребенок, места, где были зарыты родильный войлок, послед, обычно поливали *араккой*. Иногда обильно политый аракой послед высушивали и зашивали в матрац, на котором спали супруги. Если ребенок умирал вскоре после рождения, то могли послед выбросить из аила собакам.

¹ Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152–185. С. 172.

Считалось, будто *кормос* (злые духи) спрашивают у «мест», где захоранивался послед новорожденного, где ребенок. На этот вопрос якобы следовал ответ: не видели, ничего не знаем о ребенке, были пьяные. В таких же случаях зашедший в юрту человек брал новорожденного ребенка, прятал его за пазуху, под верхнюю одежду, и выходил на дорогу по направлению к реке, но шел не как обычно, а по иному пути. Дойдя до реки, переходил ее, следовавшие за этим человеком кормосы получали у реки ответ того же характера, что и у «мест». Если ребенок был не первенец, новорожденному перевязывали пуповину жильной ниткой от тушки тушканчика или клали ее на дорогу и прикрывали сверху казаном.

В семье, где часто умирали дети, одному из новорожденных перевязывали руку у запястья красной ниткой. У следующего ребенка смотрели руку, и если находили «метку от нитки», то такого ребенка захоранивали, ибо считалось, что эти дети рождаются *кормосами*. Предотвратить смерть взрослых и детей могли ламы, именовавшиеся в среде теленгитов *хубилганами*. *Хубилганы* жили только в Монголии, и к ним теленгиты ездили для предотвращения смерти, за предсказанием судьбы, по случаю важных событий в жизни.

У теленгитов, алтайцев единственного в семье ребенка называли *кийин бала* (*кийин* – «последний», *бала* – «ребенок»). В отношении таких детей соблюдался ряд предписаний. Мальчику, как и девочке, в уши вдевали серьги, делали девичью стрижку волос, отращивали косички (*тулун*). К косичкам прикрепляли, как у девочек, перламутровые украшения (*тана*). От «сглаза» не только этим, но и всем детям на одежду пришивали раковины-каури, перламутровые пуговицы. Теперь эти старинные предметы заменяются пуговицами фабричного производства, бусами, спортивными значками и др.

В колыбель ребенка укладывали голым, прикрывая шкурками ягнят, козлят. «Пеленалось» не все тельце; закрывались грудь, живот; чтобы было теплее, с дуги и с задней части люльки надвигали поверх тела младенца войлок. В колыбель укладывали не сразу, а после того, как заживал пуп; до этого времени ребенок находился на руках матери, близких. Ребенка держали постоянно в люльке. Когда он начинал садиться, его из нее вынимали, но на ночь опять укладывали в нее. Прежде чем положить первенца в люльку, в нее ненадолго помещали щенка и качали его в ней три раза. В дальнейшем к этой собаке в семье относились особо, кормили ее до старости.

В редких случаях щенка подменяли ягненком, который также становился табуированным, и его содержали в отаре до старости. Щенка, ягненка иногда подменяли младенцем из другой семьи, лапой собаки или ногой овцы. Во всяком случае до положения новорожденного в колыбель в нее обязательно кого-то укладывали. Как дань традиции подобные манипуляции совершаются в отношении детской коляски, когда младенца привозят из родильного дома¹.

«В жилище люльку подвешивали за ременную веревку к крюку. Ременную часть по всей длине (не менее одного метра) специально дополняли сложным набором из различных предметов, называвшихся тем же термином (*шалтрак*), что и наспинное украшение на детской одежде. В набор входили «кисти» (не более трех штук), сделанные из выделанных кож диких животных. К вязкам кистей (длиной 14–16 см) прикреплялось большое число астрагалов (четное), фаланг, копытц косуль, меньше – обработанных таранных костей бычков, телят, и очень редко в «кисти» включались бараньи астрагалы. (...) Кисти дополнялись кожаными мешочками с пуповинами, резными изображениями домашних животных, наконечниками стрел, бронзовыми пуговицами, ленточками и др. Основными предметами *шалтраков* были кожаные кисти, астрагалы, фаланги, копытца, мешочки с пуповинами (другие относятся к разряду импровизационных, но по характеру они также символически-целевые)»².

Комплекс оформления приспособлений для подвешивания колыбелей у теленгитов, алтайцев сложен и уникален. В нем ярко представлены объекты хозяйства не скотоводов, а охотников, и, безусловно, они могут быть соотнесены с архаическо-мировоззренческой линией представлений древних охотников, связанных с ребенком, жизненным циклом.

После каждого новорожденного на ременной веревке колыбели кто-нибудь из родителей завязывал узелок, по их числу всегда можно было знать, сколько детей родила женщина. Если ребенок умирал, узелок не развязывали. В семьях, где дети не умирали в младенческом возрасте, колыбель называли *ырысту кабай* («счастливая колыбель»), в противном случае – *Иок кабай* («плохая колыбель»).

¹ Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.

² Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152–185. С. 176.

«Подношения новорожденному (бусы, раковины и др. – они назывались термином *сый*) прикреплялись к *кириш*. Кроме того, приносили кусочки курдючного сала, шкурки. Если в аиле ребенка оставляли в люльке одного, то на тело его клали нож (*бычак*) или ножницы (*кайлы*), плетку (*камчы*). К колыбели привязывали и охранительные предметы – когти медведя, лапу птицы ула-ра. Лапа медведя оберегала ребенка от кормосов, лапа птицы – от вздрагивания во сне»¹.

Как считают жители с. Язула, чтобы ребенок был счастливым, здоровым, необходимо, как только он родился, помазать ему пеницилин молоком и губы пшеничным толканом, а также надо «покормить» огонь (какая пища в данном случае будет использоваться – не очень важно, можно тем же самым).

Также считались нежелательными приходы гостей в аил (или дом), когда ребенок еще совсем маленький; и существует запрет расхваливания ребенка и умиления ему («какой хорошенький!», «какой красивый!» и т.п.).

Еще о некоторых запретах, связанных с заботой о новорожденных, нами записано от Мамаевых Айсулы и Айданы: «Ребенка не надо мыть на закате солнца; нельзя пеленки на закате стирать и воду нельзя вылить на улицу. Пусть вода лучше постоит ночь, утром выльешь. И надо ребенка днем мыть.

Если родители будут нарушать некоторые запреты и сердить духов и хозяев, то их дети будут болеть. И такие случаи в селе Язуле были. Нельзя ругать ребенка, например, т.к. если ребенок будет кричать, сильно плакать, то услышат духи, говорят. Или ребенка нельзя кормить грудью перед старшими людьми. А если ребенок есть хочет, но надо иди в свою половину, комнату, спальню».

Имя. Огромное значение в приобщении младенца к культуре придавалось его имянаречению. У кошагачских теленгитов наречение именем ребенка было прерогативой *кундик эне*, ухаживавшей за роженицей в течение первых трех дней, или старика, ревавшего овцу после благополучных родов.

Что касается имянаречения единственных в семьях детей (*кийин бала*), о которых уже упоминалось выше, то им заведомо давали плохое имя.

¹ Там же.

Бывало так, что имянаречение по алтайскому обычаю совпадало с праздником родин, который устраивали после выздоровления роженицы и отпадения пуповины. Но чаще всего младенца называли сразу после рождения. Существовал запрет оставлять его безымянным хотя бы на одну ночь: нечистая сила могла унести душу новорожденного, еще не наделенного человеческим именем. Выступая в одном ряду с вещественными маркерами, оно становится как бы вполне материальной ценностью и будучи знаком отличия индивида в общем-то служило его собственностью. Одновременно имя, являясь как бы одной из составляющих человека, служило своеобразным индикатором его состояния.

Наречение именем было одной из основных форм моделирования социального статуса. Часто имя выбирали с благоприятным значением, как бы прогнозируя счастливое будущее младенца. При отсутствии устойчивого имени, им могло стать практически любое слово. Получая имя, ребенок с первых дней жизни вводился в систему родственных отношений. Сутью его дальнейшего существования было постепенное приобщение к семье, к обществу, родовому коллективу. Важное значение в этом процессе имели обряды, связанные с изготовлением первой одежды младенца и первой стрижкой волос¹.

В настоящее время, исходя из полученных данных, в изучаемом нами регионе – селе Язула, практически у всех жителей есть два имени – алтайское и русское (последние присваивали после революции), например, у девушки, одной из наших информанток, которую по-алтайски зовут *Салунай*, русское имя – *Надя*. Вероятно, такое присвоение имен, также как и фамилий, было связано с крещением жителей (для некоторых оно было насильственным).

Приведем фрагмент разговора, касающийся присвоения имен и фамилий в Язуле с Радой Кошкинековой: *«Не было раньше у нас фамилий. И когда революция началась, все это, ну люди не в деревне жили, а кто где. Например, один человек там где сейчас школа стоит, а другой – там через речку. И когда все это ленинские времена начались, вот тогда и объединение людей началось, всем начали давать новые имена, по-русски, конечно. Кто там крестился, т.е. в христианство верил, ему давали христианские имена. А кто не хотел в христианство верить, им насильно да-*

¹ См.: Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.

вали имена. А фамилии присваивали, как бы если, например, тебя по-алтайски зовут Сунар, да, и тебе присваивают русское имя, например, Михаил – ты становишься Сунаров Михаил. Через имя давали фамилию».

Также некоторые жители отмечают, что сейчас в большей степени происходит тенденция возвращения к наречению новорожденных алтайскими именами, а еще совсем недавно им давались только русские. Сейчас чаще всего можно столкнуться с ситуацией, что человек имеет два имени: одно – алтайское – для своих; другое – русское – для чужих.

Осознание себя, своего имени связано с восприятием собственного телесного «Я».

Тело. Теленгиты довольно рано приобщали (делается это и сейчас) детей к гигиене. Уже с двух-трех месяцев ребенка вынимали из люльки и держали на весу у порога жилища, пока он не отправит нужду. С этого возраста у детей вырабатывался устойчивый рефлекс, и практически в колыбели он постоянно лежал сухим.

Одним из важнейших элементов культово-генеалогического комплекса представлений у теленгитов была идея симпатической связи частей человеческого тела, его органов, в единое целое. Связь эта не нарушалась, когда та или иная часть тела отделялась от человеческого организма.

Очень важное значение у теленгитов сохранял процесс ухода за волосами, оформление их в прическу. В отношении традиционных причесок следует иметь в виду, что прежде они всегда были теснейшим образом связаны с половозрастной, социальной стратификацией индивидуумов и отражали правовые нормы семейных и общественных устоев. В течение жизни человека для него существовали определенные предписания по уходу за ними. Срезанные, вычесанные волосы всегда припрятывались, убирались в определенное место. У теленгитов особым ритуалом сопровождалась первая стрижка. Волосы ребенка (*жарын чач*) считались утробными и независимо от пола до проведения специального ритуала родители за прической детей не следили. На определенном возрастном этапе волосы ребенка становились объектом внимания семьи и всего семейно-родственного коллектива¹.

¹ См.: Сагалаев А.М. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, М.С. Усманова, А.М. Сагалаев. Новосибирск, 1989.

После года, чаще в два или чуть позже, в семью приглашался дядя (*май*) по матери для первой стрижки волос. Предпочтительным временем года для церемонии считалась весна, когда дни становились длиннее. Осенью и позже, с убыванием светового дня, волосы не подстригали. В весенне-летнее время избирались дни, совпадающие с новолунием. В семьях к этому церемониалу готовились заранее, закалывали овцу, гнали араку. Волосы выстригались у ребенка спереди, очень немного, заворачивались в тряпочку, и дядя увозил их с собой. До определенного времени они хранились у него в небольшом сундучке (*кайырчак*), обычно стоявшем в передней, почетной части жилища.

По некоторым сведениям, сохранялись только волосы от первой стрижки, а остальные при вычесывании, подстригании сжигались.

При первой стрижке мальчику волосы обривали ножом, оставляя только те, что росли на темени; девочкам оставляли волосы на висках и темени.

Волосы, с которыми ребенок появлялся на свет, ставили его в один ряд с природными существами. Их символическое удаление было обязательным условием социализации. Расставаясь с младенческими волосами, маленький человек отдалялся от иного, дикого мира. Первые срезанные пряди считались особенно ценными.

Затем, что касается причесок вообще, то волосы, растущие от висков, у девочек заплетали в косички и по длине украшали низками бус (*чинчи*). С такой прической (*самай*) девочка ходила до 14 лет, и окружающие обращались к ней словом «бала» («дитя», «девица», «детеныш»).

В 16 лет *самай* заплетали по обе стороны в четыре, а из теменных плели сзади, если позволяла густота волос, до 15 косичек. Эта часть прически, т.е. косички от теменных волос, называлась *чурмеш*. С 16 лет у девушек изменялись и накосные украшения. Их делали из бус, раковин-каури, крученых шелковых нитей и вплетали по длине многочисленных косичек. С изменением прически, украшений окружающие обращались к девушке уже не словом «бала», а «кыс». Мальчиков с момента рождения до женитьбы называли *уул бала*. Девушка, не вышедшая замуж, всю жизнь носила прическу из многочисленных косичек с украшениями и захоранивалась с ней.

В ритуально-обрядовой практике теленгитов заплетенная коса служила знаком принадлежности к миру людей. По мнению некоторых авторов, такое большое внимание уделявшееся именно волосам, растущим на «вершине головы», было связано с тем, что макушка головы – как раз то место, через которое происходит связь человека с жизненными силами «верха», с богиней Умай.

Одной из составляющих свадебного обряда являлось создание своеобразной прически невесты¹. Это обрядовое действие совершалось за занавеской (*кожого*) двумя *jene* (жены старших братьев со стороны невесты и со стороны жениха). Расплетенные волосы невесты смазывали топленным маслом или молоком (это делала мать жениха) и перстнем разделяли на прямой пробор (*jарган*, что означает «расчленить», «расколоть целое на части»). Такое убранство волос символизировало нарушение целомудрия девушки, ее инкорпорацию к роду мужа. Даже до недавнего времени среди пожилых женщин сохранялось неодобрительное отношение к девушкам, расчесывающим волосы на прямой пробор.

Правую косу девушке заплетала родственница с ее стороны со словами «я дарю ее», левую – родственница со стороны жениха, произнося при этом «я беру ее». Сверху косы плели прядями под низ, и средняя прядь должна была лечь в сторону уха; снизу заплетались как обычно. В косы вплетались различные накосные украшения.

Физическая зрелость, которую человек приобретал примерно в 16–18 лет (а иногда раньше), служила практически основным показателем зрелости социальной. Такие установки, вероятнее всего, были обусловлены тем, что для традиционного, основанного на натуральном хозяйстве общества биологический (половозрастной) фактор оставался доминирующим при определении места в системе разделения труда и соответственно в социальной структуре.

Для детей существовала целая система игр, позволяющих воспитывать трудовые навыки и физическую силу, координацию движений и память, дар красноречия.

Интересен факт, что в облике девочек в юности иногда подчеркивались черты маскулинности. Южные алтайцы, в частности, девочкам до 12 лет, как и мужчинам, брили голову спереди, ос-

¹ См.: Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. С. 102–110.

тавляя на лбу маленькую челку *чурмеш*. Сзади, как правило, заплетали нечетное количество косичек.

Материальное богатство было значимой чертой идеального портрета человека. И оно достаточно тесно связывалось с такими достоинствами человека, как телесная красота и мощь. Обладание этими признаками было нормой.

Теряя связь с плотскими аспектами бытия, люди попадали в разряд «очищенных» стариков и старух. Они носили коротко остриженные волосы, в юрте занимали место на мужской половине, у самого входа (там, где обычно хранились шкурки добытых на охоте зверей). Независимо от пола им предписывалась женская поза – лицом к очагу, с подогнутой под себя левой ногой и правой, согнутой в колене.

Говоря о завершении существования телесной формы человека в мире, необходимо упомянуть об отношении и времени, когда по представлениям теленгитов происходил «телесный уход» человека. В большинстве случаев он лишался основных признаков живых обитателей солнечного мира (весомой плоти, отчетливо видимого облика, тени, следа и т.д.) в течение первых сорока дней после смерти.

Притязание на признание у теленгитов продолжает формироваться в основном через успешность в традиционной хозяйственной деятельности и промыслах. У теленгитов воспитание детей, привитие им трудовых навыков, норм поведения как в среде сверстников, так и по отношению ко взрослым было важной заботой семьи и всего семейно-родственного коллектива.

Ребенок, еще только делающий первые шаги в жизни, не имеет определенных общественно значимых функций. Он пока достаточно малозначим с точки зрения социума. Иногда даже обозначение маленького, а следовательно, зависимого человека переносилось на людей с низким социальным статусом. Однако по мере развития диапазон возможностей и обязанностей ребенка значительно расширяется.

К трудовой деятельности детей приобщают с малолетства. С 5–6-летнего возраста мальчики уже могут оседлать лошадь, ездить верхом, пасти на недалеком расстоянии скот, а вблизи жилища помогать по уходу за ним. Девочек с этого возраста приучают доить коров, нянчить младших, убирать жилище, шить и при этом правильно держать иголку, прясть, вязать, печь хлеб, зани-

маться домашними хлопотами. Когда она выходила замуж, ей дарили корову.

Эта тема прослеживается во многих рассказах наших собеседников. Например, один из них, Чалчиков Эркин (1989 г.р.), в свои 15 лет уже считает себя взрослым, полноправным хозяином дома, но в то же время говорит, что в основном человека могут считать взрослым с 18 лет. Фрагмент разговора о раннем возрасте, когда ребенок впервые садится на лошадь:

«– А сколько лет ты на лошади сидишь?»

– Когда начал ходить уже.

– В год? Взрослый перед собой сажал?

– Да.

– А сам?

– А сам, когда два года. Сидишь, схватился, а конь сам ходит – его водят. А в четыре года ты уже сам поворачиваешь. В шесть лет я уже сам седлал коня.

– Ты же ведь не дотягивался, наверное?

– Не дотягивался, на пень залезал и давай затягивать».

Что касается успешности в охоте, которая является немаловажной из видов деятельности мужчин, то у теленгитов становится заметной значимость первой охоты и первого животного, которое будущий охотник убил. Это животное становится своего рода показателем дальнейшей судьбы охотника, если он убивает зверя с когтями (медведя, например), то он будет очень удачливым в дальнейшем, а если – с копытами (марала), то не всегда данный род занятий будет приносить ему успех.

Наблюдая повседневный быт родителей и старших родственников во всех его проявлениях, участвуя в родовых и семейных обрядах, подражая взрослым в играх, дети бессознательно готовили себя к будущему самостоятельному существованию. С ранних лет малыши также получали представления об обязанностях членов семьи. Они становились помощниками и своих родителей, родственников, а также многих других людей, которые нуждались в их помощи (в с. Язула к людям старшего возраста относятся с уважением. Школьники помогают, ходят за водой, помогают заготавливать дрова на зиму, а также – в других домашних работах).

Существовали определенные модели поведения в различных ситуациях, связанные с охотой (отношениями с миром природы,

хозяевами мест), взаимоотношениями между людьми и т.д., в которых были определены своеобразные «рекомендации» подрастающим поколениям в том, что хорошо, и что приветствуется в данном обществе людей, а что нет¹. Например, такие как: «*В тайге не хвались – без доли останешься*»; «*Охотник не должен быть жадным*», «*Думая, что умрешь, обед готовь; думая, что перекочуешь, очаг не бросай*», «*Заблудиться не хочешь – разглядывай, ошибиться не хочешь – расспрашивай*»; «*Проверяй, что впереди, осмыслий, что позади*»; «*Не думай о своем лице, думай о своем имени*»; «*К доброму человеку стремись, от дурного отдаляйся*»; «*Старшим место уступи, младшим помощь окажи*».

В одном из свадебных обрядов, при «обмене ценностями», сопровождающими «передачу» невесты, также происходит и «обмен силой». Ритуальное соперничество – состязания, борьба – сопровождает различные этапы традиционной свадьбы, от сговора до послесвадебных визитов. Согласно свадебному этикету, неоднократно изгонялись и даже бывали биты сваты. Поэтому наиболее предприимчивые и дальновидные из них старались явиться в аил родителей невесты с уздечкой, которая делала их неприкосновенными.

Что касается занятий, которые должна уметь делать девушка для того, чтобы стать невестой, и специфики работы мужчин и женщин, можно привести в качестве примера фрагмент разговора с одним из наших собеседников:

«– *А как определить, готова ли девушка стать женой, т.е. что она должна уметь делать, ее же учат, чтобы она все умела делать, да?*

- *Доить, шить, вязать, стирать, печь хлеб...*
- *Муж в семье может печь хлеб, или это женская работа?*
- *И муж тоже может заниматься, если он так уважает свою жену, он должен и стирать тоже, и мыть, и готовить еду всякую, и хлеб печь, и ждать жену, если она работает.*
- *А есть какие-то работы, которые могут делать только мужчины?*
- *Ну, у нас таких нет, у других – есть. Вот у тувинцев женщинам нельзя сено косить, на покосе работать, а мужчинам нельзя корову доить, прикасаться к вымям.*

¹ См.: Сагалаев А.М. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, М.С. Усманова, А.М. Сагалаев. Новосибирск, 1989.

– *А у вас можно, да?*

– *У нас все можно».*

Вообще говоря об умениях и успешности в перечисленных занятиях, можно отметить, что и сейчас для многих жителей с. Язула они являются атрибутом идеального человека. (Фрагмент разговора с Кайчиным Альбертом Петровичем, 1958 г.р.):

«– *А есть какие-то идеалы людей, т.е. если у него (или у нее) такие качества – то он (она) идеальный мужчина (женщина)?*

– *Женщина должна все уметь, сварить все уметь, а мужчина выполняет сложные работы, а остальное все общее.*

– *А есть ли такое, что, например, женщина должна быть скромной, кроткой, или наоборот?*

– *Ну, желательно, конечно.*

– *А что надо иметь мальчику, чтобы его уже считали не мальчиком, а мужчиной? После какого момента он считается уже взрослым?*

– *Даже не знаю. Ну, по возрасту – где-то 16–18 лет. А потом они уже работают.*

– *А девочка?*

– *Ну, девочка, ее тоже учат с малых лет, чтобы она умела готовить и т.д., не сильно трудные работы, конечно».*

Половая идентификация. В традиционной культуре теленгитов существует достаточно четкое разграничение значимости мужского и женского начал. До сих пор в аилах есть деление на мужскую и женскую половины, у каждой из которых свое предназначение. Женская половина располагается справа от входа в аил, мужская – слева. Деление аила на части (половины) издавна было обусловлено соответствующим расположением утвари, обстановки и семейно-этическими предписаниями. Расстановка мебели, утвари соответствовала традиционному установленным частям аила, и как правило, никогда не нарушалась. Каждый из полов обладал известной монополией на ту или иную сферу жизни. К восприятию женского относилось замкнутое жилое пространство, заполненное бытовой утварью. Мир мужчины начинался у порога и простирался на всю освоенную родом (семьей) территорию.

Безусловно, разделение трудовой деятельности создавало необходимость перенимания умений и навыков, специфичных для мужчин и женщин. Так как мужчины в основном занимались охотой, скотоводством, мальчики как их преемники должны были

стать помощниками, для чего им было необходимо уметь ездить верхом, знать повадки зверей, уметь заготавливать сено, пасти скот, и т.д. Женщины всегда были хранительницами домашнего очага, поэтому девочки с раннего возраста учились «устраивать быт»: готовить еду, шить, вязать, прясть, а также – заботиться о детях (поскольку детей в семьях было много, то старшие зачастую помогали матери ухаживать за младшими, получая при этом богатый опыт общения и воспитания детей еще до рождения своих собственных) и т.д. Большое значение здесь также уделялось играм, т.к. в них дети, подражая взрослым, воспроизводили эти основные трудовые процессы, присущие данному типу хозяйства. И вообще можно сказать, что если в воспитании мальчиков решающее значение имела передача навыков производственно-хозяйственной деятельности, то для девочек главную роль играло усвоение норм социальных отношений¹.

Раньше некоторые предметы, связанные с деятельностью мужчин, были запретны для женщин (например, конская упряжь), и также существовали определенные предписания поведения женщин и детей, пока мужчины были на охоте (например, нельзя было веселиться, играть, громко смеяться).

С точки зрения отсчета экономических, социальных и ритуально-нормативных отношений центральной фигурой являлся мужчина. Но положение женщины не означало ее намеренного понижения: в реальной жизни общества женщины играли иную социальную роль, столь же необходимую для общества, как и все остальные. Неправомочность женщины в некоторых сферах жизни закономерна, ибо абстрактная идея абсолютного равенства полов все-таки не может воплотиться в традиционном обществе. В алтайской традиции замужние женщины были лишены права голоса на годовых съездах родов, а также не всегда могли принимать участие в некоторых традиционных жертвоприношениях, и т.д. Но именно такого рода противоборство полов и давало импульс движению, развитию, росту.

Поэтому в знак принадлежности детей к разным полам, а соответственно – специфики их дальнейшей жизни и деятельности, при обряде первой стрижки мальчику и девочке делаются разные подарки: для племянников, дядя не должен был ничего жалеть и

¹ Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152–185.

раньше подносил в подарок коня со снаряжением, теперь могут дарить и годовалого бычка (торбок), а девочке – коз, овец. Корову дарить не полагалось. Также при первой стрижке мальчику волосы обривали ножом, оставляя только те, что росли на темени; девочкам оставляли волосы на висках и темени.

Взаимоотношения полов в контексте свадебных церемоний по своей сути сводились к слиянию жениха и невесты в неразделимое двуединство, которым в браке предстоит повторить себя.

Знаковая поляризация полов и одновременно их единение в браке демонстрировали социальную зрелость индивидов. Мужской и женский знаковые комплексы, окончательно складывающиеся к этому возрасту, являлись способом упорядочения социума в целом.

В момент свадебного обряда девушка, поскольку именно она переходила из одного рода в другой, вступая под покровительство чуждого ей коллектива, как бы умирала, чтобы тут же возродиться в новом качестве.

Психологическое время личности. В культуре теленгитов психологическое время определяется традиционными временными циклами, религиозными и мифологическими представлениями. Что касается младшего поколения, то интересно отметить специфику их восприятия настоящего и прошлого. Даже в возрасте девяти-десяти лет многие считают себя не просто помощниками взрослых, но и ответственными персонажами за благополучие всей семьи, хозяевами дома. В разговоре с некоторыми из них можно было услышать стремление снова стать маленьким(кой) (в девять лет!), снова играть с другими детьми. Например, Тадышева Наташа (1994 г. р.) на вопрос о существующих играх и степени включенности ее самой в них ответила: «Да мне некогда играть, я же дома сижу (занята выполнением различной работой по хозяйству)». «Ну а раньше ты играла?» «Да, раньше играла».

Это связано с достаточно ранним приобщением детей к трудовой деятельности. На основе межпоколенного опыта и выработалась целенаправленная система воспитания и развития ребенка. Она основывалась прежде всего на реальных, достаточно суровых условиях жизни скотоводов-кочевников и охотников тайги.

Будущее в представлениях младшего поколения связано с еще более полным включением себя в жизнь родного региона. Хотя для многих оно еще достаточно размыто.

Для представителей среднего поколения настоящее в первую очередь связано с активным участием в трудовой деятельности, воспитании детей, заботой о стариках, к которым в Язуле относятся с большим уважением. Вообще большое значение в происходящих с человеком событиях (по мнению некоторых) имеет самовнушение, сознательное прогнозирование будущего. Много зависит от собственного настроения на что-либо. Это относится и к степени успешности/неуспешности в трудовой деятельности, социальных взаимоотношений, и даже к ускорению/замедлению близости смерти человека. Как говорил один из наших собеседников, Кайчин Альберт Петрович (1958 г. р.) рассказывая об отношении к смерти:

«– Если будешь все время об этом думать, то самовнушением будешь сам себя убивать, будешь бояться, что «я скоро умру», и остановится сердце.

– А как Вы думаете, что будет с душой после смерти?

– После смерти не знаем, что бывает, говорят, что люди живут, их души ходят вместе с нами, но никто их не видит».

Для представителей старшего поколения прошлое связано с включением в трудовую деятельность, помощь взрослым в большой степени. Об этом говорят даже их внуки, например, Рада Кошкинекова так сказала об аспекте жизни своей бабушки, связанной с играми: *«Им некогда было играть. Они пасли скот. Вся жизнь, сколько себя помнят: овец, коз и т.д. Сейчас у нас дети свободные».* Настоящее для них также не является совершенным отрывом от возможности помощи своим детям по мере собственных сил; они играют большую роль в воспитательном процессе младшего поколения. Представления о будущем для многих из них связаны с восприятием близости собственного ухода из этого мира и представлениями о дальнейшем возможном существовании. В основном многими людьми старшего и среднего поколения признается существование жизни после смерти, но отношение к нему различно: *«там нет никакой жизни. Только в этой жизни надо жить: есть, пить, гулять, работать. Та жизнь нас не устраивает, после смерти».* Другие, наоборот, считают, что жить нужно правильно, соблюдать все предписания, отраженные в культуре, традициях, обрядах, чтобы и в дальнейшей жизни (после физической смерти человека) было хорошо, и появилась возможность вторичного прихода души этого человека на землю, пусть даже в другой форме:

«– Рассказывают, что человек, который не совершил никакого греха, он доживает до старости, на душе у него греха нет, вот он умирает и ему дается еще одна жизнь – у кого-то родится ребенок.

– Его душа входит в тело ребенка?

– Да, душа умершего человека переходит к нему, а когда он начнет разговаривать, скажет: «У меня в какой-то деревне муж был. Я там жила». Этого ребенка показали врачам – нормальный ребенок».

Что касается представлений о будущем, то в целом для всех трех поколений характерно восприятие того, что за несоблюдение различных запретов, предписаний во взаимодействии со значимыми местами («хозяевами тайги», аржанами, посещение запретных мест) и людьми (кайынами, киндик эне, таем) они должны будут понести наказания, выраженные, например, в различных неудачах, болезнях и т.д.

Социальное пространство личности. В культуре теленгитов система прав и обязанностей человека регламентирована многими обрядами. Собственно говоря, обрядовое действие зачастую и предлагает определенную модель поведения человека в той или иной ситуации. Важную роль в этом звене структуры самосознания играют разнообразные обрядовые предписания, системы разрешений и запретов, сопровождающие человека на разных этапах его социализации. Рассмотрим некоторые из них.

Как сообщила нам одна из наших собеседниц Рада Кошкинекова о некоторых необходимых действиях, которые надо совершить в отношении младенца: *«К новорожденному когда идут – с подарками идут. С подарками обмывают когда. Родителям подарки. Еще девушка, когда родила, она три месяца не имеет права по гостям ходить. С ребенком. Ну, и одна тоже не очень часто. А если она вынуждена выйти, то она приходит к огню и жертвует вот такую веточку, видите – над дверью, и маленько от себя – конфетки, печеньки. Это если ребенку нет еще трех месяцев, а если три месяца уже будет, то можно свободно ходить».*

Еще одним немаловажным моментом являлась специфика отношений ребенка и его родителей с киндик эне (о которой уже не раз упоминалось выше). Одаривание киндик эне являлось обязательным актом. Прежде этим женщинам подносили нательную одежду (штан, койлон), шкуру овцы, задние ляжки и заднюю

часть туши овцы. Позже шкуру заменили полотенцем, давали мыло, головные платки, устраивали хорошее угощение. Между семей и *киндик эне* существовали определенные нормы отношений. После родов мать и ребенок определенное время никаких отношений с *киндик эне* не поддерживали. Иногда спустя год и более мать с ребенком совершала специальное посещение дома *киндик эне* (до этого ребенку нельзя было ненароком оказаться в ее доме, а если *киндик эне* заходила в дом родителей ребенка до определенного срока, то вела себя по отношению к ребенку сдержанно, нейтрально, никак с ним не контактируя). Регулярное общение с *киндик эне* родителям и ребенку по этикету не предписывалось. Посещение ее дома не намеренно было нежелательно, при визитах ей оказывались какие-нибудь знаки внимания, делались подношения (мясо, арака, другие виды пищи, угощений). На свадебном *тое* (празднике) присутствие *киндик эне* было обязательным. О престижности ее положения говорит то, что ей воздавались почести, особенно со стороны родственников жениха, наравне с родной матерью. В подготовке приданого *киндик эне* участвовала немалой долей, одаривала детей скотом¹.

Определенные предписания существовали и в обряде первой стрижки волос по отношению к дяде ребенка по материнской линии (*таю*). Этот обряд совершался, когда ребенку был примерно год от рождения. За совершение данного обряда дядю также необходимо было отблагодарить и одарить.

Перед тем как ребенку исполнится семь лет, он отправлялся к дяде за *карын чач* (утробными волосами). Дядя дарил ему коня со снаряжением (если это мальчик), овец или коз (если девочка).

Как уже было упомянуто, специфика трудовой деятельности мужчин и женщин накладывала отпечаток в особенности на систему обязанностей детей. Девочки с малолетства должны были учиться заниматься хозяйственно-бытовой деятельностью (шить, вязать, готовить и т.д.), а мальчики – седлать лошадь, ездить верхом (обычно мальчики самостоятельно садятся на коня в пять лет, но некоторые и раньше), охотиться, пасти скот и т.п., чтобы помогать взрослым. И действительно, такое взросление происходит достаточно рано, примерно с 12–14 лет (иногда даже раньше).

¹ Дьяконова В.П. Детство в традиционных культурах тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152–185.

О соблюдении требований, а также о наказаниях за их невыполнение, предъявляемых детям, когда они находятся в роли помощников, рассказывали и наши собеседники.

«– А вот за что могли ребенка наказать?»

– За то, что не углядел за теленком, теленок с коровой ушел. В то время дети были очень послушные. Они пасли скот, ну, с малых лет они работали, вообще как взрослые люди. Вообще они были очень воспитаны к работе, не то, что наши дети: что хотят, то и творят».

А также о наказаниях вообще:

«– Наказывали ли как-нибудь детей?»

– Наказывали, наверное. Часто не били детей. Наказывали их раз в год, или два, три. И били специальной веревочкой сделанной из кожи коня или коровы. Делали веревку и били детей. Не в голову, не в спину, а только в ноги».

Особое внимание уделялось привитию детям правил поведения, норм этикета. Им запрещалось появляться впереди взрослых¹. Чай, пищу полагалось подавать, держа посуду двумя руками или правой рукой. Пищу в доме подавали начиная со старшего по возрасту и заканчивая младшими. Если закалывали барана, приуроченного к какому-нибудь торжеству, то куски мяса подавали начиная с самого старшего или младшего. Когда в дом приезжали гости, дети их обслуживали: помогали спешиться с коня, привязывали коня к коновязи, расседывали (если гость задерживался), кормили, стелили постель и т.д. Детям не полагалось вмешиваться в разговор взрослых, что-либо просить у гостей. К отцу, матери на протяжении всей жизни обращались только на «Вы», при обращении к родственникам пользовались номенклатурой родства, свойства. Подобные формы обращения имеют место и в настоящее время, особенно на семейно-бытовом уровне. Обращение на «Вы» и по имени-отчеству также сохраняется и по отношению просто к людям, которые старше по возрасту.

Что касается свадебных обрядов, то в них существует очень много различных образцов поведения, регламентирующих взаимоотношения не только между супругами, но и между родами (*сеоками*), определяющих права и обязанности всех. Рассмотрим некоторые из них.

¹ См.: Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.

О свадьбе родители детей могли договариваться, когда те еще не родились или сразу после их рождения. Сам свадебный обряд мог совершаться, когда детям было примерно 12 лет (могло быть и раньше).

Раньше существовала традиция, что если женщина становится вдовой, она должна была вторично выйти замуж за младшего сына свекра. В случае отказа она вдовствовала, воспитывая детей в своем аиле при семье родителей умершего мужа. В настоящее время этот обычай практически не соблюдается.

Одна из наших собеседников, Куйрукова Жанна Петровна, рассказала нам, что существует такая традиция относительно духа огня, который является хранителем домашнего очага, уюта. Когда девушка выходит замуж, когда происходит сватовство, девушка берет из дома матери дух огня, чтобы в своем доме она сохранила это тепло. При этом даже если не делают свадьбу (т.е. не происходит сам свадебный обряд), то это не столь значимо, а если не происходит этот обряд, то девушка не может считаться невестой. Это считается своего рода благословлением со стороны родителей.

Также невестка не может показаться перед свекром и свекровью без головного убора; жених и невеста не могут называть по имени тестя и тещу, свекра и свекровь, называть их можно было *кайын*. Этим термином также обозначались старший брат мужа, дядя по матери мужа, мать жены, сестра жены, а также все старые люди *сеоков* (родов) мужа и жены. Произносить слова, созвучные слову «*кайын*», запрещалось. В аил к *кайыну* нельзя было ходить прямой дорогой, а обязательно в обход. Запрещалось из рук в руки передавать *кайыну* трубку, чашку с чаем, это надо было делать через другого. В присутствии *кайына* женщина не могла принимать пищу, проходить перед ним, если он сидел, показывать ему спину. В его присутствии запрещалось произносить бранные слова и брать чашку двумя руками. Личное имя *кайына* можно было произносить только в трудном положении, например, при родах или если конь начинал спотыкаться на опасной дороге. В этих случаях женщина должна была выкрикнуть имя *кайына*. Если у женщины бывали сложные роды, *кайын* пропускал через дымовое отверстие кожаную веревку, роженица бралась за конец этой веревки и произносила имя свекра. За это она обязана была одарить его ара-

кой, рубахой или другими предметами и, получив прощение, вновь строго придерживаться всех запретов.

Рассмотрев особенности обрядового сопровождения наполнения структурных звеньев самосознания, отметим основные их особенности у теленгитов.

Имя сохраняет свою традиционную значимость, благодаря этой категории ребенок научается выделять себя как персону, получает возможность представить себя как обособленного от других исключительного индивида. Получая имя, ребенок с первых дней жизни вводился в систему родственных отношений. В настоящее время происходит тенденция возвращения к наречению новорожденных алтайскими именами, а еще совсем недавно им давались только русские. Идея симпатической связи частей человеческого *тела*, его органов в единое целое также является одним из важнейших элементов культово-генеалогического комплекса представлений у теленгитов.

Притязание на признание опосредуется социальным пространством и в первую очередь через семью, род, а также систему отношений внутри селения. С ранних лет малыши получают представления об обязанностях членов семьи, происходит их приобщение к трудовой деятельности. Они становятся помощниками и своих родителей, и родственников, поэтому наиболее значимыми для социального принятия личности остаются участие в традиционной деятельности, соблюдение традиционных нормативов и ориентация на традиционные ценности (проявляемая в первую очередь через работу).

Половая идентификация для младшего поколения продолжает определяться традиционными представлениями о мужской и женской работах и социально-ролевом характере межполовых отношений. Половая дифференциация выражена традиционно в трудовой деятельности, стилях общения. Но в то же время, ярко выраженного представления о социальном неравенстве полов в изучаемом нами регионе не существует.

Психологическое время личности определяется традиционными временными циклами. Для младшего поколения будущее в основном представляется в тесной связи с жизнью и развитием родного региона. Настоящее для представителей среднего поколения в первую очередь связано с активным участием в трудовой деятельности, воспитании детей, заботой о стариках. Для всех трех

поколений (в особенности старшего) характерно восприятие того, что за несоблюдение различных запретов, предписаний во взаимодействии со значимыми местами и людьми, они должны будут понести наказания, выраженные, например, в различных неудачах, болезнях, и т.д.

Социальное пространство. В традиционной культуре теленгитов система социальных отношений, взаимопринятия, а в особенности прав и обязанностей человека, опосредована соблюдением традиционных нормативов как во взаимоотношениях людей друг с другом, так и взаимоотношениями человека с природным и сакральным пространствами. Зачастую обряды и предлагают определенную модель поведения человека в той или иной ситуации. Самопредъявление представителями младшего поколения продолжает происходить через социальные роли и заданные социальным пространством характеристики. Отражение окружающего пространства в самосознании человека взаимосвязано с его социальным опытом и родственными отношениями.

3.2.2. Обрядовое сопровождение социального становления личности

Социальное становление человека происходит и изменяется на всех этапах его жизни. К нему относятся и специфика отношений еще только новорожденного ребенка с матерью, близкими и дальними родственниками (немаловажную роль здесь играет обрядовое сопровождение этого процесса). Также относятся значимые этапы, когда ребенок становится настоящим помощником взрослого; взаимоотношения с другими людьми своего и других родов (*сеоков*) (изменение социального статуса человека после совершения свадебных обрядов, при рождении ребенка у молодой семьи и т.д.). Существует также и определенная специфика взаимоотношений пожилых людей, стариков и подрастающего поколения. Все эти и другие очень значимые этапы в жизни человека, его социального становления сопровождаются различными обрядовыми действиями, которые показывают определенные образцы поведения, вводят ребенка в контекст этих взаимоотношений.

Социальное развитие индивидуума происходило скачкообразно, с разрывом постепенности – от стадии к стадии, от одного статуса к другому. Важными вехами в его становлении были имяна-

речение, первая стрижка волос, создание собственной семьи, рождение детей и т.д. Но, пожалуй, самыми опасными в реальности, а потому чрезвычайно значимыми в мифоритуальной традиции были первые дни и месяцы после появления на свет.

В традиционном обществе теленгитов семье, семейно-родственному коллективу всегда придавалось огромное значение. Функционирование семьи было непосредственно обусловлено социальными институтами, этикой, моралью. Общество и семья занимали активную позицию в отношении демографического поведения. Безбрачие и бездетность не признавались нормой жизни. Но тем не менее к холостякам (*бойдон*) и старым девам относились без всяких предубеждений (статус последних отражался только в специфической прическе, которую они носили с определенного возраста). А к многодетным семьям окружающие относились очень благожелательно, такая семья считалась действительно благополучной. В отношении женщин, родивших семь сыновей или воспитавших семь внуков, существовало представление как о людях особой судьбы: их душа (*сунезин*) после смерти будет в мире предков поставлена на серебряном *шире*¹. И даже до сих пор считается странным, если в семье всего два или три ребенка.

Между родственниками существовала и существует в настоящее время тесная связь. Например, при рождении ребенка в семье к ним в дом приходили очень многие люди (безусловно, не в первые же дни после его рождения, но через некоторое время. Существовали определенные традиции, запрещающие смотреть незнакомым людям на ребенка в течение какого-то времени). Но вскоре гости могли приходить в дом и должны были дарить ребенку и его родителям подарки. К роженице обязательно приезжают родственники с ее стороны – мать, отец, братья, сестры, и т.д.²

Безусловно, одной из самых важных и основных форм моделирования социального статуса было наречение именем. Получая имя, ребенок с первых же дней жизни вводился в систему родственных отношений. Сутью его дальнейшего существования было постепенное приобщение к семье, к обществу, родовому коллективу.

¹ *Шире* – жертвенник, престол.

² Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Горно-Алтайск, 1988. С. 152–185.

Также утверждение ребенка в статусе члена родового сообщества происходило и в момент первой стрижки волос. Важно отметить, что существовали определенные правила взаимоотношений ребенка с его *таем* (дядей по материнской линии), который, например, не должен был практически ни в чем отказывать своему племяннику. Эти люди играли большую роль в течение всей жизни ребенка.

Наблюдая повседневный быт родителей и старших родственников во всех его проявлениях, участвуя в родовых и семейных обрядах, подражая взрослым в играх, дети бессознательно готовили себя к будущему самостоятельному существованию. Важное значение здесь имела специфика трудовой деятельности мальчиков и девочек как будущих мужчин и женщин. Трудовая направленность воспитания появлялась достаточно рано и диапазон возможностей и обязанностей ребенка постепенно расширялся (по мере его взросления). Уже примерно с семи лет дети становились помощниками взрослых, трудовые навыки прививались именно путем вовлечения ребенка в круг работ взрослых через различные поручения, выполнения детьми посильной для них работы. Чтобы быть успешными в обществе, в собственной будущей семье девочки должны были уметь готовить еду, шить одежду, обрабатывать шкуры, доить коров, коз и т.д. (о чем уже говорилось); мальчики – хорошо ездить верхом, охотиться, пасти скот, хорошо ориентироваться на местности и т.п. Таким образом, дети приобретали необходимый круг навыков для будущей самостоятельной жизни. Кроме того, дети оказывали и оказывают и сейчас большую помощь родителям по уходу за младшими членами семьи. Интересно также отметить, что, вероятно, вследствие подобного вовлечения в трудовую деятельность дети уже в раннем возрасте считают себя взрослыми:

- « – То есть, ты уже взрослая, да?
- Ну (означает «да»).
- Ты уже по дому, наверное, помогаешь, да?
- Ну.
- А сколько тебе лет?
- Девять.
- А что ты делаешь вообще, как помогаешь по хозяйству?
- По хозяйству... Я корову дою». (Тадышева Наташа, 1994 г.р.)

Что касается наказаний детей за определенный проступок или ошибку в процессе выполнения какого-либо поручения взрослых, то это происходило, но не очень часто, т.к. обращаясь к словам одного из исполнителей: *«в то время дети были очень послушные. Они пасли скот, ну, с малых лет они работали, вообще как взрослые люди. Вообще они были очень воспитаны к работе»*.

Также вхождению в круг общественных отношений способствовали игры, которые происходили и под руководством взрослых и без них, только в кругу сверстников. Например, существовала игра, в которой дети подражали поведению и взаимоотношениям между взрослыми, проецируя различные составляющие бытовой реальности (например, домашний скот, посуду и т.д.) на камни или астрагалы. В играх мальчиков это могло быть проигрывание охоты, в которых в роли маралов, медведей и т.д. выступали те же камни.

Что касается взаимоотношений детей и взрослых, то существовали определенные правила, некоторые из которых сохраняются до сих пор. Например, детям не полагалось вмешиваться в разговор взрослых, что-либо просить у гостей. К старшим по возрасту относиться нужно было с почтением, пиететом, детям нельзя было в аиле проходить впереди них, а только за ними. К отцу, матери на протяжении всей жизни обращались только на «Вы» с особым уважением, при обращении к родственникам пользоваться нужно было номенклатурой родства.

В рассказе одной из наших исполнительниц Айданы мы можем увидеть некоторые моменты, связанные с взаимоотношениями между людьми в Язуле и Улагане: *«Старики-то практически все уже немощные. А здесь, алтайцы, у них это с давних времен, от родителей пошло-поехало. Здесь же мало живут. Друг к другу прислушиваются, заботятся. У них это в привычку уже входит»*. Приведем еще один фрагмент из разговора:

- «– А чему еще принято учить детей с малолетства?
- Уважению к старшим, т.е. маленький ребенок не должен разговаривать со старшими на «ты».
- А вот, например, нам по 13 лет, а какой-то другой девушке – 15. Мы должны разговаривать с ней на «Вы»?
- Если она ваша подруга, то вы, конечно, можете на «ты», а если незнакомый человек, то надо на «Вы» разговаривать.
- С любым незнакомым человеком на улице, да?

– Да. С малолетства уважение к взрослым. Еще если знакомый человек – здороваться, подходить».

Многие дети также помогают старшим и пожилым людям, с которыми не состоят в родстве, по хозяйству, в различных домашних работах.

Как сообщили нам Ирина Тазранова и Рада Кошкинекова, относительно ценности собственной личности ребенка: «Какой ты есть – таким и остаешься. И не надо никому подражать».

Немаловажную роль в социальном становлении человека играет создание собственной семьи. Существовавшие у теленгитов формы заключения браков (колыбельный, сговор, похищение) говорят о том, что ведущая роль в создании семьи принадлежала семейно-родственному коллективу. Брак имел ключевое значение не только в жизни отдельного человека, но и рода в целом. Он должен был обеспечить благополучие и непрерывность жизни социума в череде сменяющих друг друга поколений. Поэтому он был сугубо общественным делом.

Иногда брак заключался в малолетнем возрасте одного из будущих супругов, а иногда и обоих. Вероятно, это символизировало стремление приблизить момент их взросления. Ведь зрелость мужчины (в особенности) и его правоспособность находилась в зависимости от его семейного положения.

Наличие у молодой женщины внебрачного ребенка (*сурас*) не являлось препятствием для вступления в брак. У теленгитов такой ребенок, как правило, получал принадлежность к родовому этнониму деда и воспитывался в его семье не как внук, а как сын, и был приравнен по нормам обычного права к родным братьям и сестрам своей матери.

Каждая новая семья у тувинцев и теленгитов начинала свою самостоятельную жизнь в собственном жилище с соответствующим убранством, утварью, тем или иным количеством личного скота, полученного от родителей, родственников. Правда, бывали случаи, что и жених переезжал в дом невесты и жил у нее, но это происходит только после самой свадьбы и если все члены семьи так решали (со слов Айданы).

Заключение браков могло происходить между мужчиной и женщиной из разных родов (*сеоков*):

«– Может ли человек выйти замуж или жениться на человеке из другого рода или из своего?»

– Из своего, вот, нельзя. Если из своего жениться, то несчастливой будет семья. Ничего у них не получится и вместе они не будут, детишки будут умирать».

Еще один фрагмент из разговора с Айданой:

«– А приветствовалось больше когда из одного или из разных мест (жених и невеста)?»

– Из разных, конечно. Ну, у меня вот в Улагане, например, старшая сестра замуж вышла, она вот за Новосибирском живет, за русским.

– А если из одного рода? Если парень и девушка из одного рода, им можно жениться?»

– Нет».

Что касается соотношения социального и материального положений будущих супругов, то в настоящее время оно не играет большой роли, хотя раньше было значимым. Мнение родителей относительно избранника(цы) до сих пор является важным, но не решающим в создании новой семьи. Мы видим некоторые аспекты, подтверждающие это в одном из фрагментов разговора с одной из исполнительниц:

«– А когда собираются выходить замуж играет какую-нибудь роль социальное и материальное положение?»

– В прошлые времена играло роль, а сейчас нет. По алтайским сказкам и мифам, обязательно богатый должен был жениться на богатой, а бедная выйти замуж за бедного.

– Сейчас родители имеют сильное влияние на свадьбу?»

– Спрашивают, конечно, но даже если родители не согласны, то – все равно (выходят замуж / женятся)».

И в настоящее время существуют некоторые свадебные традиции, связанные со своеобразным прогнозированием будущего экономического, материального положения брачующихся, а также главенствующего положения одного из них в семье (например, откусывание хлеба: кто из молодых больше откусит – тот и глава в доме будет, и другие).

Интересно заметить, что новая семья объединяла не только экономические ресурсы двух коллективов, но и их сакральный потенциал. Женщина, переходя в дом мужа, нередко приносила с собой новые святыни.

Появление детей в молодой семье окончательно утверждало мужчину и женщину в статусе зрелых, активных членов общества

(понятие статуса включало в себя и личностные качества человека).

Далее, с окончанием репродуктивного периода и исключением человека из активной трудовой деятельности начинается процесс смены его статуса, который безусловно был болезнен для него. Но такого рода смена не означала реального вычленения людей из общества. Более того, этот этап характеризовался обретением иных качеств, таких как близость к иному миру. Тем самым обозначался двойственный характер статуса старика. Близость к сакральному миру привносила элементы сакральности в их положение. Беспрекословным был авторитет стариков, но к почтительности примешивалась доля страха.

Во взаимоотношениях между стариками и молодым поколением существовали различные особенности, например, отсутствие права первых на передачу некоторых знаний молодым (приговорами, которые надо говорить на аржане, или перед охотой). Вследствие этого иногда происходит осуждение молодым поколением своих бабушек и дедушек.

«– Ну, бывают люди, которые о своих потомках не думают, «только я, сегодня мне жить». И у нас тоже так – бабушки когда на аржан, в тайгу поднимаются они про себя слова шепчут, только последние слова слышно, а нам не сказали, и мы не знаем, когда сами поедем, что надо сказать... или просто диктовать, мы бы записали, потом своим детям рассказали бы, а они их с собой в могилу уносят...»

– Они же не собираются умирать?

– Не собираются, но все же приходит конец.

– Ну, наверное, они перед смертью скажут...

– Нет, не сказали перед смертью, детей надо этому учить.

А выучил если, надо подняться в тайгу, на гору, на аржане что-то сказать...»

Хотя существуют определенные традиции передачи опыта и традиционных обрядовых действий из поколения в поколение. По некоторым данным, такую передачу могут совершать только люди старшего поколения, ощущая близость своей кончины, а молодым, даже если они знают многие легенды, обряды, во многих из них принимали участие, это делать очень нежелательно. Поэтому они боятся рассказывать о них. Из разговора с Ириной Тазрановой:

«– Если человек заболел и чувствует, что скоро умрет, он что-нибудь делает?»

– Старый человек передает свои знания молодым, чтоб не забыли».

Люди старшего поколения во время тяжелых болезней, ощущая близость кончины, могут завещать, попросить похоронить себя в определенном месте. При этом захоронение родственников должно происходить в разных местах кладбища (не рядом, как это делается в нашей культуре). Людей из разных родов (сеоков) также захоранивают на разных кладбищах (например, в с. Язула – три основных рода, которых хоронят по отдельности). Из разговора с Карабашевым Сергеем.

«– А про кладбище что-то такое рассказывали, что там не хоронят родственников рядом, т.к. они могут звать живых родственников?»

– Есть такое. Из одного села, т.е. родственников в одном месте нельзя, как говорится. Говорят, живых с собой будут уводить. Поэтому их в одном месте не хоронят, а «разбрасывают» – один в одном месте, другой – в другом».

Относительно традиции прощания человека со своими близкими и с другими людьми приведем фрагмент разговора с Темдековой Светланой Исааковной.

«– Не принято прощаться с родственниками? Это личное дело каждого человека?»

– Да вот сестра моя недавно умерла, ее дочери рассказывают, что они собирались, она говорила им последнее слово. Все сказала, во что одеть, как быть. Дочки так говорят, я-то не слышала.

– То есть, если родственников собирать, то самых близких? Вы – сестра – в это число уже не входили?»

– Да. Своих дочерей. Так-то она специально не собирала.

– Кто последние дни проводит с человеком?»

– Родственники собираются, сидят, присматривают. Я только пример сестры знаю. Она когда заболела, без сознания была уже, я тоже не знала, что она заболела. Меня позвали. Мы дежурили, сидели по очереди. В основном ночью ее свекровь смотрела. Днем мы дежурили».

Существуют различные обряды прощания с человеком, уже после его смерти, в которых принимают участие практически все жители села, а не только близкие родственники. Прощание мо-

жет происходить (как правило на третий день) или на кладбище, или в самом доме умершего.

Есть еще один момент, связанный с взаимоотношениями умершего человека с живыми (с его родственниками, например). По некоторым данным, между ними существует связь, которая зачастую облекается в форму своеобразной помощи в сложных ситуациях. Таким образом, смерть не воспринималась как абсолютный конец всего, она являлась своего рода источником новой еще не познанной жизни. Об этом можно судить по некоторым фактам, признанию теленгитами возможности переселения душ, обрядовым действиям, которыми сопровождаются похороны, например, в гроб к покойникам кладут вещи, чтобы «на «том свете» у него многое было», и другим¹.

Что касается положения родственников умершего, то для них в связи со случившимся существовали определенные предписания, играющие немаловажную роль с точки зрения социальных отношений этих людей, которые в настоящее время не всегда соблюдаются. Приведем фрагмент разговора с Темдековой Светланой Исааковной.

«— Когда человек умирает, то его родственникам нельзя выходить замуж или праздники какие-то устраивать, или что-то нужно делать определенное время?

— Говорят, что замуж или жениться нельзя. Еще на аршан ходить нельзя.

— Сколько?

— Год».

Или же существовала традиция, которая обязывала младшего брата какого-либо мужчины, в случае его гибели жениться на его жене (вдове).

Рассмотрев основные этапы социального становления человека в традиционной культуре теленгитов и обряды, сопровождающие их, можно отметить следующее.

Социальное становление человека происходит и изменяется на всех этапах его жизни. К нему относятся и специфика отношений еще только новорожденного ребенка с матерью, ближними и дальними родственниками (немаловажную роль здесь играет обрядовое сопровождение этого процесса; особенности имянаречения ребенка,

¹ См.: Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.

запреты, предписания, обряд первой стрижки). Тесная связь между родственниками существует и в настоящее время.

Значимым этапом является период, когда ребенок становится настоящим помощником взрослого. Трудовая направленность воспитания появлялась достаточно рано и диапазон возможностей и обязанностей ребенка постепенно расширялся (по мере его взросления). Уже примерно с семи лет дети становятся помощниками взрослых, трудовые навыки прививались именно путем вовлечения ребенка в круг работ взрослых через различные поручения, выполнения детьми посильной для них работы.

Существуют определенные предписания, негласные правила этикета людей по отношению друг к другу, например, обязательное название старшего по возрасту человека на «Вы».

Важным этапом в социальном становлении человека является вступление в брак, создание собственной семьи, появление детей. После совершения свадебных обрядов происходит изменение статуса человека, а также особенными становятся его отношения с представителями другого рода (*сеока*) – рода мужа / жены.

С постепенным исключением человека из активной трудовой деятельности (которое связано со старением) начинается процесс смены его статуса, который, впрочем, скорее имеет повышение в плане социального уважения.

Целью данной главы было рассмотрение и структурирование существующей системы обрядности, которая сопровождает развитие личности в традиционной культуре на примере одной этно-территориальной группы – теленгитов Горного Алтая. В контексте этого мы разбирали обрядовое наполнение структурных звеньев самосознания, некоторые особенности межличностных и межродовых отношений, аспектов мировоззрения этого этноса.

В традиционной культуре теленгитов одну из значимых ролей играли обряды, связанные с моментом появления ребенка на свет, а также различные запреты, предписания. Это и совершавшиеся обряды по испрашиванию чадородия, если в семье был один ребенок или детей не было вовсе; и обряды, совершавшиеся сразу же после принятия родов и перерезания пуповины (сохранение ее в специальном мешочке); захоронение последа. Обряды, которые совершались в первые годы жизни ребенка (определенное поведе-

ние матери по отношению к нему; обряд первой стрижки волос, вводивший ребенка в сферу социальных отношений; последующее его взаимодействие с людьми, совершавшими эти обряды – *таем* (дядей), *киндик эне*) играли большую роль. Обряды, укреплявшие ребенка в статусе мужчины и женщины, получение ими умений и навыков, характерных для представителей разных полов, также оказывало огромное влияние на дальнейшее их (детей) становление. Особенности межродовых отношений, вхождение девушки в иную систему родственных связей при заключении брака (и обряды, сопровождающие эти процессы), рождение у молодой семьи собственного ребенка – все эти аспекты, безусловно, изменяли и социальный статус человека и способствовали переосмыслению его внутренней позиции на себя самого, собственное место в мире. Взаимоотношения старшего поколения с подрастающим также имеют специфический характер (например, существует возможность передачи информации о традициях, легендах, ритуалах только при ощущении первыми близости собственной кончины); к пожилым, имеющим богатый жизненный опыт людям относятся с почтением. Для культуры теленгитов характерна близость, уважительное отношение к природе. Это просматривается и во многих обрядах (кормление огня, а в особенности при рождении ребенка – своеобразная благодарность за это; задабривание «хозяев» тайги перед охотой; признание важности и значимости оберегов, того, что при соблюдении всех предписаний добрые духи будут помогать человеку и т.д.). Что же касается дальнейшей жизни после физиологической смерти человека, то ее существование признается; неслучайно и в настоящее время к покойному в гроб кладут некоторые вещи, различные предметы, чтобы ему было чем пользоваться на «том свете». Также существует предположение о возможности переселения душ, если человек при жизни вел праведную жизнь, соблюдал все предписания.

В традиционных культурах народов Саяно-Алтайской группы существуют некоторые особенности, общие для большинства этнотерриториальных групп, проживающих в данном регионе. Эти сходства в основном связаны с содержательными аспектами обрядового сопровождения развития личности. *Момент появления ребенка на свет* и значимые традиции (своеобразные предписания) в первые дни и месяцы после его рождения, *имянаречение ребенка*, овладение ребенком трудовыми навыками; *вступление*

в брак и изменение социального статуса на каждом из этих этапов; *восприятие смерти как перехода в качественно иное состояние* – эти и другие аспекты имеют сходства в обрядовых системах представленных народов.

Помимо общих оснований, характерных для каждой из этих культур, существуют и особенные переменные, т.е. *различия*, которые заключаются в вариациях способов совершения этих обрядов у различных представителей традиционных культур этнотерриториальных групп Саяно-Алтая. При этом содержательное функциональное значение обрядов сопоставимо.

В традиционной культуре теленгитов обрядовое сопровождение наполнения структурных звеньев самосознания сохраняет свою традиционность. Социальное становление человека происходит и изменяется на всех этапах его жизни. К нему относятся и специфика отношений еще только новорожденного ребенка с матерью, близкими и дальними родственниками (немаловажную роль здесь играет обрядовое сопровождение этого процесса). Также относятся значимые этапы, когда ребенок становится настоящим помощником взрослого, полноправно включается в трудовую деятельность; происходит изменение его взаимоотношений с другими людьми своего и других родов (*сеоков*) (после совершения свадебных обрядов, при рождении ребенка у молодой семьи и т.д.). Сохраняется также регламентация взаимоотношений пожилых людей, стариков и подрастающего поколения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выделяя различные контексты условий развития и бытия личности, такие как моноэтническая традиционная культура; межэтническая традиционная культура; синкретическая культура; массовая культура; культура в условиях глобализации, мы осознанно ограничились изучением психологии личности в условиях отдаленных селений моноэтнической традиционной культуры. Моноэтническая традиционная культура создает условия мощного ожидания достижений в традиционных ситуациях жизнедеятельности; предопределяет чувство личности, возвращенное этносом. Мы учитывали и понимали особенности и средства моноэтнических условий традиционной культуры для человека как позволяющие наглядно видеть модель устойчивого развития и бытия личности в мире. Исследование личности в условиях традиционной культуры, культурные средства и способы развития и удержания личности, спонтанно сложившиеся и закрепленные в обрядовых системах, для нас значимо с целью выявления наиболее эффективных психологических условий, содействующих человеку в современном динамично меняющемся мире.

В работе представлены материалы исследований личности в двух различных моноэтнических регионах с сохранной традиционной культурой: Русский Север и Горный Алтай. На основе материалов экспедиционных исследований и литературных данных мы базируем свои рассуждения об особенностях психологии личности в условиях традиционной культуры.

Личность мы рассматривали в первую очередь через образ мира и систему взаимоотношений с реалиями мира, а также через особенности самосознания как образ себя в мире. Понимание психологии личности невозможно без осмысления контекстов, в которых происходит ее развитие и бытие. Основной задачей направления психологических исследований в ракурсе «культура и личность» становится выяснение связи между внутренним, психологическим, миром человека и миром внешним, предметным, социальным, этнокультурным. Личность развивается в культуре. Культура в свою очередь передается от поколения к поколению через личность (человек в своем развитии, присваивая культуру,

становится ее носителем). Механизмом, сохраняющим единство культуры и ее трансляции от поколения к поколению, является феномен традиции. Традиция, как известно, есть передача духовных ценностей от поколения к поколению. На традиции основана культурная жизнь.

Внешняя сторона традиций проявляется в обрядовых системах. Обрядовые системы, в целом выступая внешней стороной мировоззренческих представлений, исторически сложившихся в различных социокультурных общностях и этнотерриториальных группах, имеют универсальные функциональные свойства, проявляющиеся в различных вариациях конкретики внешней стороны действий и текстов.

Человек с древнейших времен обладал целостной системой представлений о себе и окружающем мире, о своей роли и месте в нем, о пространственной и временной последовательности событий, их причинах, значении и целях. Такой целостной системой мироустройства обладает каждая культура, внутри которой формируется мировоззрение отдельной личности. С развитием цивилизации и накоплением огромного объема разнородной информации посредством научных открытий образ мира потерял свою внутрикультурную целостность и стал чрезвычайно вариативен. Образ мира стал представлять собой целостную конструкцию мира из выделенных сознанием элементов, актуально значимых, ценностных и относительно непротиворечивых для отдельной человеческой личности. Образов мира существует столько, сколько их носителей, и каждый человек является конструктором собственного мира. В обыденной жизни мир и образ мира слиты в единое целое.

Субъективный образ мира имеет базовую, инвариантную часть, общую для всех ее носителей, и вариативную, отражающую уникальный жизненный опыт субъекта. Инвариантная часть формируется в контексте культуры, отражая ее систему значений и смыслов. Изменчивость ее определяется той социокультурной реальностью, в которую погружен человек. Реалии современного мира затрудняют использование традиционных паттернов культуры вследствие его изменчивости. Поэтому каждое новое поколение «создает» такой образ мира, который позволяет ему адекватно адаптироваться в мире и адекватно воздействовать на этот мир.

В большинстве концепций «образ мира» понимается прежде всего как отображение реального мира, в котором живет и дей-

ствует человек, одновременно являясь частью этого мира. В этом отношении иллюстративны слова М.М. Бахтина: «...Мир, где действительно протекает, свершается поступок, – единый и единственный мир, конкретно переживаемый: видимый, слышимый, осязаемый и мыслимый... Единую единственность этого мира <...> гарантирует действительность признания моей единственной причастности, моего алиби в нем»¹. Образ мира – субъективная реальность, неотрывно взаимосвязанная с объективными реалиями бытия человека. Образ мира, с одной стороны, исторически изменчивый процесс приспособления к меняющейся реальности, а с другой – основа выстраивания человеком адекватного взаимодействия с окружающей действительностью.

Проблема специфичности образа «своего» мира у определенного поколения и возраста – постоянно меняющаяся реальность. Именно «свой» образ мира, включающий осознаваемый и неосознаваемый уровень, непосредственно влияет на регуляцию всей жизнедеятельности человека и играет определяющую роль в развитии личности.

Формирование и содержательное наполнение образа мира берет свое начало в ранние годы. Представления об окружающем мире зависят от комплекса социальных условий. «Какими сведениями о нашем мире обладает ребенок, зависит прежде всего от социального окружения: семьи или взрослых, заменивших семью; национальных традиций ближайшего окружения; места жительства (город, село, хутор и др.) и других факторов. <...> Благодаря особенностям той культуры, в которую вошел ребенок фактом своего рождения, у него формируется особенное представление о мире»². На протяжении жизни человека, оставаясь в своей основе достаточно устойчивым, образ мира претерпевает постоянные изменения в связи с объективными трансформациями реалий бытия и развитием внутренней позиции личности. Конкретика содержательного наполнения образа мира, помимо исторических и этнокультурных особенностей, имеет возрастную и субкультурную специфику.

Чем динамичнее культура, тем заметнее, что каждое новое поколение имеет отличный от других поколений свой образ мира.

¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1987. С. 511.

² Мухина В.С. Шестилетний ребенок в школе. М., 1986. С. 5, 10.

Понимание особенностей «своего» образа мира наиболее наглядно через противопоставление с другим (в первую очередь «чужим») образом мира. В этом контексте особенности образа мира более детально раскрываются через бинарную оппозицию «свой / чужой».

В традиционных культурах образ мира имеет символическую природу и воплощен в мифологических представлениях о мире. В самом общем виде мифологическая картина мира (модель мира), определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри конкретной традиции. Носители этой традиции могут не осознавать картину мира во всей ее полноте и системности. Под «миром» понимается человек и среда в их взаимодействии, т.е. мир есть результат переработки информации о среде и самом человеке с помощью знаковых систем. Картина мира реализуется в различных семиотических воплощениях, скоординированных между собой и образующих единую универсальную систему, которой они и подчинены¹.

Люди традиционных культур имеют особую картину мира, в рамках которой они рассматривают человека как часть общества, а общество – включенным в природу и зависящим от космических сил. Природа и человек не противопостоят друг другу: природные явления мыслятся в понятиях человеческого опыта, а человеческий опыт – в понятиях космических явлений. Мир для человека традиционной культуры «представляется не пустым или неодушевленным, но изобилующим жизнью. Эта жизнь проявляется в личностях – в человеке, звере и растении, в каждом явлении, с которым человек сталкивается <...>. В любой момент он может столкнуться с любым явлением не как с «Оно», а как с «Ты». В этом столкновении «Ты» проявляет свою личность, свои качества, свою волю»². Мир и человек, таким образом, единое целое, а не противопоставленные действительности.

Образ мира в мифе выражает попытку упорядочения актуально значимой для человека области. Установленный порядок в мире идентифицируется с закономерностями мира, в связи с чем картина мира подлежит постоянному воспроизведению: картина мира

¹ Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 161–164.

² Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 9.

рассматривается и «каркасом» жизнедеятельности, и точкой опоры, от которой начинает отсчитывать свою жизнь человек.

Мифологическое видение мира сохраняется в традиционных культурах различных этносов. Каждый этнос в своем историческом становлении выработал свою обособленную картину мира, объединяющую членов этноса воедино. «У разных этносов в мифах просматривается объединяющее начало, объясняющее общность психологического статуса индивидов древности. Картина мира формируется через этноцентрический взгляд на отдельного человека как собственность рода, но в то же время – как на субъекта, наделенного силами и духом людей и предметов, способного проникать в духовную суть сущего, обладающего потенциалом, который выходит за пределы видимых возможностей реального природного человека»¹. На основе этнической картины мира складывается традиционное сознание этноса (менталитет), это особая система мировоззрения, передающаяся в процессе социализации и включающая в себя представления о приоритетах, нормах и моделях поведения в конкретных обстоятельствах. Через описания этих представлений в свою очередь может быть описана культурная традиция, присущая этносу или какой-либо его части в данный период времени.

Благодаря этнической культуре человек получает такой образ окружающего, в котором все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком, так что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры. Этнос соотносит человека с конкретикой реального мира тем. Этнос поименует все значимые реалии мира для человека, определяет их значение и место в мироздании по отношению к человеку. Этническая картина мира определяет для человека систему взаимодействия с миром, характер отношения к различным реалиям мира.

Этническая картина мира сильно меняется с течением времени, причем люди не всегда осознают культурные разрывы, которые могут быть очевидны для исследователя. Неизменными оказываются лишь логически необъяснимые, принятые в этнической картине мира за аксиому, блоки, которые внешне могут выражать-

¹ Мухина В.С. Феноменология развития и бытия личности. Избранные психол. труды. М.; Воронеж, 1999. С. 438.

ся в самой разнообразной форме. На их основе этнос выстраивает новые и новые картины мира – такие, которые обладают наибольшими адаптивными свойствами в данный период его существования и дают возможность человеку наиболее успешно выстраивать с ним взаимоотношения.

На современном этапе развития этнологии под этнической картиной мира понимают некоторое связанное представление о бытии, присущее членам данного этноса. Это представление выражается через философию, литературу, мифологию (в том числе и современную), идеологию и т.п. Оно обнаруживает себя через поступки людей, а также через их объяснения своих поступков. Оно, собственно, и служит базой для объяснения людьми своих действий и своих намерений. По результатам экспедиционных исследований автора в различные регионы с относительно сохранными моноэтническими традиционными культурами отмечается, что картина мира зачастую осознается членами этноса лишь частично и фрагментарно. Фактом сознания скорее является не ее содержание, а ее наличие и целостность. Этническая картина мира в современных традиционных культурах во многом синкретична и имеет значительную вариативность у разных поколений и людей с различным социальным опытом. При этом этническая картина мира продолжает выполнять функцию упорядочения системы представлений, бытующих в реальном социокультурном окружении человека. Разрозненные элементы картины мира присутствуют в сознании человека в качестве фрагментов, внешне не вполне стыкующихся между собой. Это становится наглядным при попытке выявить и соотнести картины мира у разных людей одной этнической общности. Однако противоречивость и разнородность элементов картины мира, ее мозаичность, проявляемая в текстах, записываемых даже от одного исполнителя, во внутреннем плане представляются целостными. Парадоксальность и противоречивость элементов общей картины мира снимается во внутреннем плане личности во многом благодаря тому, что образ мира и взаимоотношение с ним имеет в основном нерелексивный характер.

Зачастую присутствующая в этнической картине мира внутренняя логика может восприниматься членами этноса как нормативная, но на деле таковой оказывается лишь отчасти. В один и тот же период различные группы внутри этноса могут иметь разные картины мира, у которых наблюдается общий каркас, но разли-

чаются сами схемы, и логика поведения, исходящая из одного источника, на практике проявляется совершенно различным, порой даже противоположным образом. В наибольшей степени это проявляется в современных этносах при рассмотрении межпоколенных различий, а также при детальном сопоставлении различий между образами мира и культурными традициями людей в селениях одного региона.

Большое значение в этнической картине мира несет разделение окружающего человека пространства на «свое» и «чужое». По сути дела, как показал в своих исследованиях Б.Ф. Поршнев, родовой человек открыл самого себя в мире через разделение мира на «они» и «мы»¹. В настоящее время в традиционных культурах разделение мира на «свой» и «чужой» можно наблюдать в виде так называемого матрешечного принципа. При этом «чужому» пространству приписываются отчужденные от человека свойства, «хозяева», силы, с которыми необходимо уметь выстроить отношения, соблюдая систему существующих нормативов, за нарушение которых от «хозяев» или «высших сил» следует неминуемое наказание. «Свое» пространство определяется системой знаково-предметной опосредованности, своеобразной меточной системой. Человек ограждает «свой» мир от «чужого» различными знакомыми предметами и действиями, создавая своеобразные границы и пороги, определяющие точную границу между мирами.

В работах, посвященных воссозданию способов мировидения людей различных культур (исследования первобытного мышления методом бинарных оппозиций К. Леви-Строса², реконструкции модели мира славян В.И. Топорова³, реконструкции средневекового образа мира А.Я. Гуревича⁴ и др.), модель мира представляется как набор взаимосвязанных универсальных понятий либо как ряд основных семантических противопоставлений, смысловых оппозиций. Их набор, необходимый и достаточный для описания мира (макро- и микрокосмоса), состоит из 10–20 пар противопоставленных признаков. Они связаны прежде всего со структурой пространства (верх/низ, правый/левый, близкий/далекий

¹ См.: Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1977.

² Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.

³ Топоров В.И. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.

⁴ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

и др.), времени (день/ночь, вчера/сегодня, зима/лето, свет/мрак и др.). Среди других оппозиций существенны: жизнь/смерть, природа/культура, чет/нечет, белый/черный, мужской/женский, старший/младший, свой/чужой, я/другой, сакральный/мирской и др. Набор признаков проецируется на аксиологическую ось (опозиции добро/зло, хороший/плохой). Ряд категорий имеет амбивалентный характер, включая в себя одновременно противопоставленные признаки (например, солнечное затмение, северное сияние). На основе набора двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, с помощью которых усваивается и описывается мир. Эти комплексы реализуются в различных кодовых системах (астральный, вегетативный, зооморфный, числовой, акустический и др. коды). Весь этот сложный – но одновременно и простой – классификационный аппарат на семантическом уровне един, поскольку описывает один и тот же объект – мир – с точки зрения одного и того же субъекта – человека. Это своеобразная «сетка координат, при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании»¹. Таким образом, сложная и изменчивая система образа мира, имеющая этнокультурные детерминанты, становится доступна для сопоставительного исследования.

Проблема образа мира в концепции В.С. Мухиной, в рамках которой мы осуществляли собственные исследования, рассматривается, с одной стороны, при обсуждении развития внутренней позиции личности и ее самосознания, а с другой стороны, при рассмотрении этнических особенностей картины мира. В любом случае эта проблема обсуждается в контексте соотношения внутреннего пространства и самосознания личности с особенностями реальных бытия. Согласно концепции В.С. Мухиной, человек строит свое мировоззрение, свою идеологию на основе внутренней позиции, через становление системы личностных смыслов в контексте особенностей реалий своей жизни. Исторически и культурно обусловленные реалии бытия человека разделяются на: 1) реальность предметного мира; 2) реальность образно-знаковых систем; 3) реальность социального пространства; 4) природную реальность. Мировоззрение в этом отношении представляется как обоб-

¹ Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира / Под ред. Б.А. Серебrenникова. М., 1988. С. 15–16.

щенная система взглядов человека на мир в целом, на место человечества в мире и на свое индивидуальное место в нем. Мироззрение В.С. Мухиной определяется как понимание человеком смысла его поведения, деятельности, позиции, а также истории и перспективы развития человеческого рода. Содержательное наполнение образа мира в процессе развития личности и ее самосознания опосредовано единым механизмом идентификации и обособления. Представление о мире формируется в контексте определенной культуры, в которой родился и вырос человек. Отмечается, что «картина мира строится в детском сознании прежде всего под влиянием тех позиций, которые свойственны взрослым, влияющим на сознание ребенка»¹. Таким образом, рассмотрение особенностей образа мира необходимо проводить во взаимосвязи с реалиями развития и бытия человека.

В.С. Мухиной выявлено, что во внутреннем психологическом пространстве рожденного в этот мир человека посредством идентификации выстраивается самосознание, имеющее универсальную для всех культур и социальных общностей структуру. «Структура самосознания личности строится внутри порождающей ее системы – той человеческой общности, к которой принадлежит эта личность»². В процессе взросления структурные звенья самосознания благодаря единому механизму развития личности, идентификации и обособления обретают уникальное наполнение, несущее при этом специфику конкретной социокультурной общности. *Структурные звенья самосознания*, содержательное наполнение которых специфично в различных этнических, культурных, социальных и других условиях, по сути дела являются *образом себя в мире* и выступают основой видения мира в целом.

Происходящие в мире перемены, трансформации реалий бытия человека содержательно изменяют наполнение структурных звеньев самосознания личности и модифицируют образ мира. При этом структура самосознания и образ мира выступают устойчивой системой связей человека с миром, позволяющей ему сохранять целостность и тождественность самому себе и миру вокруг. Обряд выступает условием и средством удержания стабильности

¹ Мухина В.С. Феноменология развития и бытия личности. М.; Воронеж, 1999. С. 451.

² Мухина В.С. Детская психология. М., 1999. С. 33.

развития личности человека в конкретике социокультурных условий.

Ключевые смыслы и действия, содержащиеся в основных обрядах, сопровождающих жизненный путь человека, направлены на функциональное наполнение структурных звеньев самосознания и удержания их в рамках культурно детерминированной нормы. Обряд также фиксирует и удерживает данную норму в знаковых системах и деятельной практике. Обряд выступает средством организации и удержания развития личности человека в согласовании с нормативами социокультурной общности. Обряды сопровождают развитие личности в целостности с конкретикой окружающего мира. Человек и мир в обрядовых практиках рассматриваются в рамках предзаданной целостности.

По результатам экспедиционных исследований в различные регионы с относительно сохранными моноэтническими традиционными культурами, мы отмечаем, что картина мира зачастую осознается членами этноса лишь частично и фрагментарно. Фактом сознания скорее является не ее содержание, а ее наличие и целостность. Этническая картина мира в современных традиционных культурах во многом синкретична и имеет значительную вариативность у разных поколений и людей с различным социальным опытом. При этом этническая картина мира продолжает выполнять функцию упорядочения системы представлений, бытующих в реальном социокультурном окружении человека. Разрозненные элементы картины мира присутствуют в сознании человека в качестве фрагментов, внешне не вполне стыкующихся между собой. Это становится наглядным при попытке выявить и соотнести картины мира у разных людей одной этнической общности. Однако противоречивость и разнородность элементов картины мира, ее мозаичность, проявляемая в текстах, записываемых даже от одного исполнителя, во внутреннем плане представляются целостными. Парадоксальность и противоречивость элементов общей картины мира снимается во внутреннем плане личности во многом благодаря тому, что образ мира и взаимоотношение с ним имеет в основном нерелексивный характер.

Зачастую присутствующая в этнической картине мира внутренняя логика может восприниматься членами этноса как нормативная, но на деле таковой оказывается лишь отчасти. В один и тот же период различные группы внутри этноса могут иметь разные картины мира, у которых имеется общий каркас, но различаются

сами схемы, и логика поведения, исходящая из одного источника, на практике проявляется совершенно различным, порой даже противоположным образом. В наибольшей степени это проявляется в современных этносах при рассмотрении межпоколенных различий, а также при детальном сопоставлении различий между образами мира и культурными традициями людей в селениях одного региона. Аналогичная ситуация наблюдается и в проявлениях особенностей самосознания людей разных поколений в современных традиционных культурах.

На основе экспедиционных исследований мы выявили ряд основных особенностей психологии личности, развивающейся в моноэтнических условиях традиционной культуры.

Психологические особенности личности, развивающейся в условиях традиционной преемственности, заключаются прежде всего: в специфике ценностных ориентаций (ценность семейно-родственных отношений, ориентация на традиционное мнение старших поколений, общины, значимость взаимосвязи с природными реалиями и др.); в превалировании семейного, родового, общедеревенского «мы» над индивидуальным «я»; в выраженности мифологических представлений о мире и взаимодействии с ним.

Существует зависимость устойчивости личности от природной, предметной, социальной и ценностно-символической сред в традиционной культуре. Традиционная стабильность нормативов межпоколенных взаимоотношений и естественно-рациональная организация уклада жизни определяет значимость в воспитании ценностного отношения ко всем реалиям бытия. Однако исторические события и происходящие изменения в укладе жизни отразились на взаимосвязях человека с традиционными условиями и в его самосознании, что повлекло за собой трансформацию или потерю традиционных жизненных смыслов, угрожая маргинальностью.

Межпоколенные различия связаны с социально-историческими событиями и процессами, отразившимися во всех реалиях бытия. Как наиболее существенное для изменения самосознания выступает отрыв от родового места проживания (вынужденный переезд; вовлеченность в миграционные процессы) и изменение системы ответственности во взаимосвязях с традиционными условиями жизни. *Старшее поколение* оказывается наименее восприимчивым к трансформации внешних условий и продолжает существовать в традиционном укладе жизни, выступая носителем традиционного со-

знания, проявляет социальную инертность. *Среднее поколение* чаще оказывается не готовым адаптироваться к трансформации внешних условий, при этом не всегда сохраняет целостностной традиционность. *Младшее поколение*, сензитивное к воздействию социальный условий, в частности – к современной массовой культуре, зачастую обнаруживает синкретичность ценностных ориентаций.

Трансформация связей личности с традиционными условиями жизни и нарушение межпоколенной преемственности снижает устойчивость личности, следствием чего является маргинализация, выраженная в размывании или потере традиционных жизненных смыслов, разрушении традиционной хозяйственной деятельности, негативном восприятии настоящего, бесперспективном отношении к будущему.

В отдаленных регионах наблюдается сохранность традиционной культуры, что для личности проявляется в максимальной значимости обрядовых систем, сопровождающих наполнение структурных звеньев самосознания и в проявлении целостного мифологического образа мира.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Абдулатипов Р.Г.* Природа и парадоксы национального Я. М., 1991.
2. *Абельс Х.* Интеракция, идентификация, презентация: Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999.
3. *Абраменкова В.В.* Сорадование и сострадание в детской картине мира. М., 1999.
4. *Абраменкова В.В.* Социальная психология детства: развитие отношений ребенка в детской субкультуре. М.; Воронеж, 2000.
5. *Абрамян Э.Г.* Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры // Методологические проблемы этнической культуры: Материалы симпозиума. Ереван, 1978.
6. *Абульханова К.А.* Психология и сознание личности. М.; Воронеж, 1999.
7. *Абульханова К.А., Березина Т.Н.* Время личности и время жизни. СПб., 2001.
8. *Абульханова-Славская К.А.* Социальное мышление личности: проблемы и стратегии исследования // Психологический журнал. 1994. №4.
9. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
10. *Агеев В.С.* Влияние факторов культуры на восприятие и оценку человека человеком // Вопросы психологии. 1985. №3. С. 135–140.
11. *Агеев В.С.* Перспективы развития этнопсихологических исследований // Психологический журнал. 1988. Т.9. №3. С. 35–42.

12. *Агеев В.С., Толмасова А.К.* Социальная среда, межгрупповое взаимодействие и социальная идентичность личности // Личность и социальная среда: идеологические и психологические аспекты общения. М., 1987. С. 9–59.
13. *Адоньева С.Б.* «Я» и «Ты» в ритуальном тексте: ситуация границы // Пограничное сознание: Альманах «Канун». Вып. 5. С. 47–76.
14. *Айгумова З.И.* Особенности самосознания молодежи традиционных этносов Дагестана в условиях межэтнического взаимодействия (на материале изучения аварцев и даргинцев 16–17 лет: Дисс. ... к. психол. н. М., 1997.
15. *Аксенова Ю.А.* Символы мироустройства в сознании детей. Екатеринбург, 2000.
16. *Александров В.А.* Крестьянская (сельская) община // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 533–540.
17. *Александров В.А.* Семейно-имущественные отношения до начала XX века // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 432–435.
18. *Александров Е.В.* «Созвучная камера»: диалог культур – эмпатический диалог личностей // III Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. М., 1999. С. 94–95.
19. *Алексеев А.Н.* Наблюдающее участие и моделирующие ситуации. (Познание через действие). СПб., 1997.
20. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
21. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984.
22. *Алексеева Л.И.* Психологические особенности межэтнического восприятия подростками друг друга: Автореф. дис. ... к. психол. н. М., 1994.

23. *Алексеевко Е.А.* Ребенок и детство в культуре кетов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988. С. 9–37.
24. Алтай и культура алтайцев: библиография / Сост. А.С. Обухов // Исследовательская работа школьников. 2004. №1. С. 205–209.
25. Алтай фольклор: Материале по телеутскому фольклору / Сост. Т.М. Садалова. Горно-Алтайск, 1995.
26. Алтайские героические сказания / Сост. З.С. Казагачева. Новосибирск, 1997. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 15).
27. Алтайско-русский словарь и русско-алтайский словарь / Сост. Н.И. Когунбаева. Горно-Алтайск: Алтайское книжное издательство, 1991.
28. *Алферова Г.В.* Каргополь и Каргополье. М., 1973.
29. *Ананьев Б.Г.* Психология и проблемы человекознания: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1996.
30. *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. М., 2000.
31. *Андреев А.* Очерки русской этнопсихологии. СПб., 1998.
32. *Андреева Г.М.* Образ мира в структуре социального познания // Мир психологии. 2003. №4. С. 31–40.
33. *Андреева Г.М.* Психология социального познания. М., 2000.
34. *Андреева Г.М.* Социальная психология. М., 1997.
35. *Андреева Г.М.* Социальное познание: проблемы и перспективы. М.; Воронеж, 1999.
36. *Андреева Е.Д.* Живая культура в культурном ландшафте // Живая старина. 2000. №1. С. 48.
37. *Аникин В.П.* Фольклорные экспедиции Московского университета в послевоенные годы // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной. М., 1995. С. 3–6.

38. *Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Сибири. Л., 1956.
39. *Анисимов А.Ф.* Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936.
40. *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. С. 253–270.
41. *Анохин А.В.* Материалы по шаманизму у алтайцев // Сб. МАЭ. 1924. Т. 4. Вып. 2. С. 1–148.
42. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.
43. *Антонова Е.В.* Ритуалы, связанные с пространством построек ранних земледельцев (реконструкция) // Мир психологии. 2003. №1. С. 94–103.
44. *Ануфриев Е.А.* Социальный статус и активность личности: личность как объект и субъект социальных отношений. М., 1984.
45. *Анцыферова Л.И.* Эпигенетическая концепция развития личности Э. Эриксона // Принцип развития в психологии. М., 1978.
46. *Аринин Е.И.* «Истоки»: культурное и природное наследие Русского Севера в контексте современного российского религиозно-образовательного образования // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 16–36.
47. *Арон Р.* Избранное: Измерения исторического сознания. М., 2004.
48. *Артемяева Е.Ю.* Основы психологии субъективной семантики. М., 1999.
49. *Арутюнов С.А.* Инновация в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985. С. 31–50.

50. *Арутюнов С.А.* Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Советская этнография. 1982. №1. С. 8–21.
51. *Арутюнян Е.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А.* Этносоциология. М., 1999.
52. *Арутюнян С.М.* Нация и ее психический склад. М., 1969.
53. *Аръес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999.
54. *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992.
55. *Асмолов А.Г.* XXI век: психология в век психологии // Вопросы психологии. 1999. №1. С. 3–12.
56. *Асмолов А.Г.* Психология личности: Принципы общепсихологического анализа. М., 2001.
57. *Астафьев П.Е.* Национальное самосознание и общечеловеческие задачи. М., 1890.
58. *Астафьева Е.Н., Кошелева О.Е., Мещеркина Е.Ю., Нуркова В.В.* Биографическое интервью. М., 2001.
59. *Астахова А.М.* Былинная традиция на современном Севере // Сб. статей в честь А.С. Орлова. М., 1934.
60. *Аудиовизуальная антропология // III Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов.* М., 1999. С. 94–98.
61. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3 томах. М., 1995.
62. *Ахиезер А.С.* Логика культуры и динамика циклов // Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве / Отв. ред. Н.А. Хренов. М., 2004. С. 113–130.
63. *Багдасаров Р.В.* Христианская символика льва в русской традиционной культуре // Православие и русская народная культура. Кн. 6. М., 1996. С. 61–107.
64. *Байбакова М.* Особенности взаимоотношений жителей сельской местности в зависимости от типа поселения // VII Юношеские Чтения им. В.И. Вернадского: Сборник исследова-

- дательских работ в области гуманитарных наук. М., 2000. С. 534–544.
65. *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
66. *Байбурин А.К.* Полярность в ритуале (твердое и мягкое) // Полярность в культуре: Альманах «Канун». Вып. 2. С. 157–165.
67. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
68. *Баллер Э.А.* Преемственность в развитии культуры. М., 1969.
69. *Баранов Д.А.* Детское «знание». (Об одном фрагменте народной эмбриологии) // Пограничное сознание: Альманах «Канун». Вып. 5. С. 147–175.
70. *Баранова О.Г.* Отрицательное качество времени в образах потустороннего мира у русского народа // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999. С. 103–106.
71. *Барт Ф.* Личный взгляд на современные задачи и приоритеты в культурной и социальной антропологии // Этнографическое обозрение. 1995. №3. С. 45–54.
72. *Басеева К.Д., Зориктуев Б.Р., Михайлов Т.М.* и др. Современный быт и этнокультурные процессы в Бурятии. Новосибирск, 1984.
73. *Баскаков Н.А.* Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1948.
74. *Басыров А.* Кенозеро // Север. 1978. №10.
75. *Басыров А.* Сохранить заповедник Кенозера (архангельская область) // Декоративное искусство СССР. 1976. №12. С. 33–35.
76. *Баудер Г.А.* Обряд и игра как традиционные формы передачи русской культуры // Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. I. Ульяновск, 1998. С. 13–14.

77. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
78. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1987.
79. *Бахтина В.А.* Фольклористическая школа братьев Соколовых (Достоинства и превратности научного знания). М., 2000.
80. *Бгажноков Б.Х.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.
81. *Безрогов В.Г., Кошелева О.Е., Мещеркина Е.Ю., Нуркова В.В.* Педагогическая антропология: Феномен детства в воспоминаниях. М., 2001.
82. *Белановский С.А.* Глубокое интервью. М., 2001.
83. *Белов В.И.* Повседневная жизнь Русского Севера. Очерки о быте и народном искусстве крестьян Вологодской, Архангельской и Кировской областей. М., 2000.
84. *Белова О.В.* Время в славянских этиологических легендах и поверьях // *Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф.* СПб., 1999. С. 30–32.
85. *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994.
86. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. М., 2004.
87. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
88. *Березин И.И.* Предпоследвека (перед концом мира), древняя легенда Каргополья (рукопись, 1979) // *КИАХМЗ, н.в.ф.* 5237–5238.
89. *Березницкий С.В.* Мифология и верования орочей. СПб., 1999.
90. *Бернштам Т.А.* Духовный статус «отрочь» возраста и его святы символы на Руси // *Пограничное сознание: Альманах «Канун».* Вып. 5. С. 116–146.
91. *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

92. *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
93. *Бернштам Т.А.* Русская народная культура и народная религия // *Советская этнография.* 1989. №1. С. 91–99.
94. *Берулава Г.А.* Образ мира как мифологический символ. М., 2001.
95. *Бехтерев В.М.* Коллективная рефлексология // *Бехтерев В.М.* Избранные работы по социальной психологии. М., 1994. С. 18–352.
96. *Бидни Д.* Культурная динамика и поиски истоков // *Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры.* СПб., 1997. С. 385–420.
97. *Билз Р.Л.* Аккультурация // *Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры.* СПб., 1997. С. 348–370.
98. *Бирцев А.Е.* Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 1–3.
99. *Боас Ф.* Границы сравнительного метода в антропологии // *Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры.* СПб., 1997. С. 509–518.
100. *Боас Ф.* Некоторые проблемы методологии общественных наук // *Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры.* СПб., 1997. С. 499–508.
101. *Боас Ф.* Эволюция или диффузия? // *Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры.* СПб., 1997. С. 343–347.
102. *Бобунов М.А.* Размышления лексикографа над текстами «Онежских былин». Курск, 1999.
103. *Богданов А.А.* Познание с исторической точки зрения. М.; Воронеж, 1999.
104. *Богданов К.А.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001.

105. *Богораз-Тан В.Г.* Чукчи / Авториз. пер. с англ. Л., 1934, 1939. Т. 1, 2.
106. *Богоявленский Н.А.* Медицина у первоселов Русского Севера. Очерки из истории санитарного быта и народного врачевания XI–XVII вв. Л., 1966.
107. *Бондарь Ю.Н., Калуцков В.Н.* Природные ландшафты в топонимии Кенозерского национального парка // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 130–140.
108. *Бондырева С.К., Колесов Д.В.* Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества. М.; Воронеж, 2004.
109. *Бондырева С.К.* Иное в этническом самоопределении и общекультурном определении // Мир психологии. 2004. №3. С. 19–23.
110. *Борев Ю.Б.* Эстетика. В 2 т. М., 1997. Т. 2.
111. *Борисов С.Б.* Мир русского девичества: 70–90 годы XX века. М., 2002.
112. *Бороноев А.О.* Основы этнической психологии. СПб., 1991.
113. *Бороноев А.О., Павленко В.Н.* Этническая психология. СПб., 1994.
114. *Бороноев А.О., Смирнов П.И.* Россия и русские: характер народа и судьбы страны. СПб., 1992.
115. *Бочаров В.В.* Антропология возраста. СПб., 2001.
116. *Брейтфус Л.Л.* Рыбный промысел русских поморов в Северном Ледовитом океане; его прошлое и настоящее // Материалы к познанию русского рыболовства. Т. 2. Вып. 1. СПб., 1913. С. 89–134.
117. *Бромлей Ю.В.* К вопросу о влиянии особенностей культурной среды на психику // Советская этнография. 1983. №3. С. 65–75.
118. *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983.

119. *Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М., 1973.
120. *Буганов А.В.* Национальное сознание и народная память // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 647–653.
121. *Буганов А.В., Громыко М.М., Кузнецов С.В.* Православие в русской народной культуре: направления исследований. Программа сбора этнографического материала по теме «Православие в русской народной культуре» // Этнографическое обозрение. 1993. №6. С. 60–68.
122. *Будилова Е.А.* Социально-психологические проблемы в русской науке. М., 1983.
123. *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов Дагестана в XIX–XX вв. Л., 1988.
124. *Бутанаев Е.И.* К истории семьи и семейного права хакасов (XIX – начало XX в.) // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. Новосибирск, 1987.
125. *Бутанаева В.Я.* Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988. С. 206–221.
126. *Бутенко И.А.* Анкетный опрос как общение социолога с респондентом. М., 1989.
127. *Бутинов Н.А.* Проблема «природа и культура» в этнографической науке. Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ. Л., 1984.
128. *Бутовская М.Л.* Язык тела: природа и культура. М., 2004.
129. *Былины Севера.* Зап., вст.ст. и комм. А.М. Астаховой. Т. II. Прионежье, Пинега, Поморье. М.; Л., 1951.
130. *Ванд Л.Э., Муратова А.С.* Обыкновенение как социальный и психологический феномен в системе человек – социум и его функциональные характеристики, свойственные ритуалу // Мир психологии. 2003. №1. С. 111–119.
131. *Васильев Л.С.* Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

132. *Васильев М.И.* О распространение былин на Русском Севере // *Этнографическое обозрение.* 1993. №3. С. 97–109.
133. *Веденин Ю.А.* Очерки по географии искусства. СПб., 1997.
134. *Ведерникова Н.М.* Устная проза Кенозерья // *Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения»* / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 37–45.
135. *Величковский Б.А.* Современная когнитивная психология. М., 1982.
136. *Величковский Б.М.* Образ мира как гетерархия систем отсчета // *А.Н. Леонтьев и современная психология.* М., 1983. С. 155–165.
137. *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893.
138. *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. М., 1977.
139. *Вернадский В.И.* Труды по истории науки в России. М., 1988.
140. *Виноградов Г.С.* Детский фольклор и быт: Программа наблюдений. Иркутск, 1925.
141. *Виноградов Г.С.* Страна детей: Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1999.
142. *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
143. *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
144. *Витов М.В.* Антропологические данные как источник по истории колонизации Русского Севера // *История СССР.* 1964. №6.
145. *Витов М.В.* Историко-географические очерки Заонежья XVI–XVII веков. М., 1962.
146. *Витов М.В.* Этнография Русского Севера. М., 1997.

147. *Вишневская С.С., Горохов В.А.* В империи Кенозерии // *Национальные парки России. Тропинкой Красною от моря Черного до моря Белого.* М., 1997.
148. *Власова И.В.* Брак и семья у русских (XII – начало XX века) // *Русские* / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 416–432.
149. *Власова И.В.* Брак и семья у северорусского сельского населения // *Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века.* М., 2004. С. 425–472.
150. *Власова И.В.* Группы русских северной зоны // *Русские* / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова Н.С. Полищук. М., 1999. С. 108–111.
151. *Власова И.В.* Занятия населения и хозяйственные традиции // *Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века.* М., 2004. С. 142–198.
152. *Власова И.В.* Население центральных районов Русского Севера // *Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века.* М., 2004. С. 102–141.
153. *Власова И.В.* Сельские поселения в центральных районах Русского Севера // *Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века.* М., 2004. С. 37–101.
154. *Власова И.В.* Сельское хозяйство после 1917 года // *Русские* / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 202–210.
155. *Власова И.В.* Семейно-брачные отношения в 1917–1990-х. Сельская семья // *Русские* / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 436–444.
156. *Власова И.В.* Традиционная земледельческая и промысловая культура // *Русские* / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 158–183.
157. *Власова И.В.* Этническая история и формирование населения Русского Севера // *Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века.* М., 2004. С. 16–36.

158. *Власова М.Н.* «Знающие люди» в фольклоре Терского берега Белого моря // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. Материалы научно конференции 19–21 февраля 2001 года. СПб., 2001. С. 166–178.
159. *Волков Г.Н.* Этнопедагогика. М., 1999.
160. *Воронина Т.А.* Пицца и утварь // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 367–424.
161. Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999.
162. *Вунд В.* Элементы психологии народов. Основные черты психологии исторического развития человечества. СПб., 1913.
163. *Выготский Л.С.* Психология развития как феномен культуры: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1996.
164. *Выготский Л.С., Лурия А.Р.* Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. М., 1993.
165. *Гаджирадова З.М.* Особенности этнического самосознания молодежи Дагестана (на материале изучения аварской и кумыкской молодежи): Дис. ... канд. психол. н. М., 1998.
166. *Гельмерсен Г.* Телецкое озеро и телеуты восточного Алтая // Горн. журнал. 1840. №1. С. 41–61; №2. С. 239–261.
167. Генеральная схема развития Кенозерского национального парка Архангельской области. СПб., 1993.
168. *Геннеп Ван А.* Обряды перехода. М., 1999.
169. *Гильфердинг А.Ф.* Онежские былины. Т. I–III. СПб., 1883.
170. *Гильфердинг А.Ф.* Онежские былины. Т. I–III. М., 1949–1950.
171. *Гириц К.* «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 171–200.

172. *Гловинская М.Я.* Предсказания и пророчества в русском языке // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 174–180.
173. *Голод С.И.* Семья и брак: историко-социологический анализ. СПб., 1998.
174. *Горбунов Б.В.* Традиционное состязание за обладание снежной крепостью-городком как элемент народной культуры русских // Этнографическое обозрение. 1994. №5. С. 103–115.
175. *Грановская Р.М.* Психология веры. СПб., 2004.
176. *Грачева Г.Н.* Социализация детей и подростков в традиционном обществе нганасан // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988. С. 38–62.
177. *Григорьев С.В.* Игровая культура как отражение народного психологического опыта // Становление сознания и психологические проблемы развития личности. Алма-Ата, 1991.
178. *Григорьев С.В.* Психология субъекта традиций: проблемы идентификации и развития в пространстве празднично-игровой культуры // Человек как субъект культуры / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2002. С. 365–389.
179. *Григорьев С.В.* Становление субъекта в поисках смысла игровой реальности бытия Пространство жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2004. С. 289–324.
180. *Григорьев С.В.* Человек как субъект развития празднично-игровой культуры // Проблема субъекта в психологической науке / Отв. ред. А.В. Брушлинский, М.И. Воловокова, В.Н. Дружинин. М., 2000. С. 260–269.
181. *Григорьева Г.Г.* Стоит ли собирать фольклор? // Живая старина. 2000. №2. С. 39–41.
182. *Громов Г.Г.* Методика этнографических экспедиций. М., 1966.
183. *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991.

184. *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
185. *Громыко М.М.* Традиционный нравственный идеал и вера // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 653–685.
186. *Губогло М.Н.* Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003.
187. *Губский Е.Ф., Кораблева Г.В., Лутченко В.А.* Философский энциклопедический словарь. М., 1998.
188. *Гудима Т.М.* О Федеральной целевой программе «Развитие культуры Русского Севера» // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 46–48.
189. *Гулевич Вл.* Русская Лапландия и ее промыслы. Архангельск, 1891.
190. Гуманитарные исследования в Горном Алтае: Сб. ст. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1988.
191. *Гумилев Л.Н.* От Руси к России: очерки этнической истории. М., 1992.
192. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М., 1993.
193. *Гунн Г.П.* Каргополь – Онега. М., 1974.
194. *Гунн Г.П.* Каргопольский озерный край. М., 1984.
195. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
196. *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981
197. *Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1994.
198. *Гурина Н.Н.* Археологические памятники Кольского полуострова // Природа и хозяйство Севера. Вып. 2. Ч. 2. Апатиты, 1971.

199. *Гурина Н.Н.* Основные этапы древнейшей истории Кольского полуострова по данным археологии // Ученые записки. №115. Л.: ЛГУ, 1950.
200. *Давыдов А.Н.* Кенозеро: будущее национального парка и местный координационный совет // Экологические проблемы региона и основные направления рационального природопользования, расширенного воспроизводства природных ресурсов. Сб. тезисов. Архангельск, 1991. С. 210–213.
201. *Дашков В.* Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842.
202. *Девятко И.Ф.* Модели объяснения и логика социологического исследования. М., 1996.
203. *Демин И.С.* Использование информационных технологий в учебно-исследовательской деятельности // Развитие исследовательской деятельности учащихся: Методический сборник / Сост. и ред. А.С. Обухов. М., 2001. С. 144–150.
204. *Дергачев Н.* Русская Лапландия, статистический, географический, этнографический очерки. Архангельск, 1877.
205. Детский сборник: Статьи по детской литературе и антропологии детства / Сост.: Е.В. Кулешов, И.А. Антипова. М., 2003.
206. *Джарылгасинова Р.Ш.* Теория этнического самосознания в советской этнографической науке (основные аспекты проблемы) // Советская этнография. 1987. №4. С. 9–22.
207. *Дмитриев С.В.* Феномен «спрессованного» социального времени в традиционной культуре и отражение его в устном народном творчестве // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999. С. 42–46.
208. *Дмитриева С.И.* Географическое распространение русских былин. М., 1942.
209. *Дмитриева С.И.* Еще раз о судьбах русского этноса // Этнографическое обозрение. 1993. №3. С. 109–122.

210. *Дмитриева С.И.* Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем. (Былички и рассказы об НЛО) // Этнографическое обозрение. 1994. №6. С. 97–110.
211. *Дмитриева С.И.* Народные верования // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 740–759.
212. *Дмитриева С.И.* Сравнительный анализ мировоззренческих элементов русских заговоров и гаданий // Этнографическое обозрение. 1994. №4. С. 66–75.
213. *Дмитриева С.И.* Традиционная народно-медицинская практика // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 740–772.
214. *Докучаев-Басков К.А.* Из путешествия по Олонии // Известия Архангельского общества изучения русского Севера. 1912. №22. С. 1023–1039; №23. С. 1078–1093.
215. *Докучаев-Басков К.А.* Беличий промысел в Каргополе и окрестных селениях // Труды комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. СПб., 1880. Вып. 4.
216. *Докучаев-Басков К.А.* Своеобразные народные праздники / Церковный вестник. 1890. №16.
217. *Докучаев-Басков Ф.К.* Записки рыболова: Из этнографических наблюдений в Каргопольском уезде // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1912. №12. С. 1023–1039; №23. С. 1078–1093.
218. *Докучаев-Басков Ф.К.* Каргополь – Архангельск. Архангельск, 1913.
219. *Докучаев-Басков Ф.К.* Путевые заметки: (От Каргополя до Александро-Свирского монастыря и обратно) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1914. №2. С. 49–58; №3. С. 84–91; №4. С. 107–122; №5. С. 139–146; №9. С. 272–280; №10. С. 307–315.
220. *Донцов А.И., Стефаненко Т.Г., Уталиева Ж.Т.* Язык как фактор этнической идентичности // Вопросы психологии. 1997. №4. С. 75–86.

221. *Дранникова Н.В.* Песни о разных по наименованиям деревнях Каргопольского и Пудожского уездов Олонецкой губернии // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 49–64.
222. *Дробижева Л.М.* Этническое самосознание русских в современных условиях: идеология и практика // Советская этнография. 1991. №1. С. 3–13.
223. *Дробижева Л.М., Кузнецов И.М., Кцоева Г.У.* Некоторые проблемы этнопсихологических исследований // Психологический журнал. 1988. Т. 9. №3. С. 26–34. .
224. *Дробижева Л.М.* Национальное самосознание и динамика культуры // Нация и культура. Таллинн, 1985.
225. *Дубова А.А., Комарова О.Д.* Демографическая структура населения и принятие решения о выезде // Этнографическое обозрение. 1994. №5. С. 87–92.
226. *Дугарова Т.Ц.* Особенности этнического самосознания подростков-бурят в современных условиях // Развитие личности. 1999. №4. С. 99–113.
227. *Дуйсенбеков Д.Д.* К вопросу об этнопсихологическом анализе проблемы индивидуальности // Системное исследование индивидуальности. Пермь, 1991.
228. *Дурасов Г.П.* Народная пища Каргополя (по материалам XIX–XX вв.) // Советская этнография. 1986. №16. С. 283–284.
229. *Дурьлин С.* За полуночным солнцем. По Лапландии пешком и на лодке. М., 1913.
230. *Душков Б.А.* Актуальные проблемы этнической психологии // Психологический журнал. 1981. №5. С. 43–54.
231. *Дынин В.И.* Некоторые особенности мифологического образа русалки у восточных славян // Этнографическое обозрение. 1994. №6. С. 111–121.

232. *Дынин В.И.* Русская демонология: опыт выделения локальных вариантов // *Этнографическое обозрение*. 1993. №4. С. 78–91.
233. *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманизму телеутов // *Сб. МАЭ*. 1949. Т. X.
234. *Дыренкова Н.П.* Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // *Советская этнография*. 1937. №4. С. 24–38.
235. *Дьяконова В.П.* Алтайцы. Горно-Алтайск, 2001.
236. *Дьяконова В.П.* Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // *Традиционное воспитание детей у народов Сибири*. Л., 1988. С. 152–185.
237. *Дьяконова В.П.* Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // *Этнокультурные контакты народов Сибири* / Под ред. Ч.М. Таксами. Л., 1984. С. 30–49.
238. *Дьяконова В.П.* Новое в быту тюркоязычных народов Тувы и Алтая // *Историческая этнография: Традиции и современность*. Л., 1983.
239. *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976.
240. *Дьяконова В.П.* Роль традиционных народных знаний в животноводстве Тувы и Алтая // *Культурные традиции народов Сибири* / Отв. ред. Ч.М. Таксами. Л., 1986. С. 215–236.
241. *Дьяченко В.И.* Воспитание детей у якутов // *Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей*. Л., 1988. С. 186–205.
242. *Едовин А.Г.* Археологическое наследие Кенозерья // *Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения»* / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 65–82.
243. *Емельянов Ю.А.* Введение в культурантропологию. СПб., 1992.

244. *Емельянова Е.Л.* Лекшмозерская основная школа Каргопольского района // *VII Юношеские Чтения им. В.И. Вернадского: Сборник методических материалов*. М., 2000. С. 101–103.
245. *Ершов В.П.* Вечнозеленые – вечноживущие (ель – дерево предков) // *Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения»* / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 83–98.
246. *Ершова Г.Г.* Ритуал как способ организации жизнедеятельности коллектива // *Мир психологии*. 2003. №1. С. 103–110.
247. *Ефименко А.Я.* Крестьянское земледелие на Крайнем Севере // *Исследование народной жизни*. Вып. 1. М., 1884.
248. *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1977–1978. Ч. 1, 2.
249. *Ефименко П.С.* Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии. Кн. 1. Архангельск, 1869.
250. *Ефименко П.С.* Юридические обычаи лопарей // *Записки императорского Русского Географического общества по отделению этнографии*. Т. 8. СПб., 1978, отдел 2.
251. *Жидков В.С., Соколов К.Б.* Искусство и картина мира. СПб., 2003.
252. *Жилинский А.А.* Крайний Север Европейской России. Пг., 1919.
253. *Жирмунский В.М.* Фольклор Запада и Востока. М., 2004.
254. *Журавский А.В.* Европейский Русский Север. Архангельск, 1911.
255. *Забелло С.* Каргопольская экспедиция // *Архитектурное наследство*. 1995. №5. С. 5–19.
256. *Зазыкин Н.И.* Мать – сыра земля. Образ земли как матери в этнографии и фольклоре. Нью-Йорк, 1999.
257. *Зайковский В.Б.* Народный календарь восточных славян // *Этнографическое обозрение*. 1994. №4. С. 53–65.

258. *Зворыкин А.А.* Определение культуры и место материальной культуры в общей культуре. М., 1964.
259. *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 143.
260. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. I. Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. МАЭ. М.; Л., 1929. Т. 7. С. 1–144.
261. *Зинченко В.П.* Образ и деятельность. М.; Воронеж, 1997.
262. *Зинченко В.П.* От генеза ощущений к образу мира // А.Н. Леонтьев и современная психология. М., 1983. С. 141–149.
263. *Зинченко В.П., Моргунов Б.Б.* Человек развивающейся. М., 1994.
264. *Зобков С.* Крестьянская семья и «семейная собственность» в Архангельской губернии // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912. №7. С. 777–788; №18. С. 812–819; №19. С. 864–868; №20. С. 916–927; №21. С. 962–968; №22. С. 1009–1018; №23. С. 1062–1078; №24. С. 1102–1115.
265. *Зотова О.И., Новиков В.В., Шорохова Е.В.* Особенности психологии крестьянства. М., 1983.
266. *Зотова О.И., Новиков В.В., Шорохова Е.В.* Социально-психологические особенности образа жизни советского крестьянства // Психология личности и образ жизни. М., 1987. С. 176–181.
267. *Иванов С.В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979.
268. *Иванова А.А.* Особенности этнического самосознания подростков-казаков в контексте межнационального общения: Дисс. ... к. психол. н. М., 1995.
269. *Иванова А.А.* Фольклор в наши дни (вопросы бытования и методики собирания) // Материалы международной конференции «Фольклор и современность». М., 1995. С. 7.

270. *Иванова Н.Л.* Социальная идентичность в различных социокультурных условиях // Вопросы психологии. 2004. №4. С. 65–75.
271. *Иванова Т.Г.* Северодвинская былинная традиция // Этнографическое обозрение. 1994. №4. С. 75–88.
272. *Ивлева Л.М.* Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб., 1998.
273. *Ижилова Н.В.* Православные праздники как основа экономической культуры Кенозерья // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 99–114.
274. Из истории русской фольклористики. Сб. научных трудов. Вып. 4–5. / Отв. ред. А.А. Горелов. СПб., 1998.
275. *Ильенков Э.В.* Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979.
276. *Ильенков Э.В.* Философия культуры. М., 1991.
277. *Ильин М.А.* Крестьянская изба Кенозера // РАНИОН. Труды секции археологии. Вып. 4. М., 1928.
278. *Ионова Ю.В.* Обычай и обряды и их специальная функция в Корее. М., 1982.
279. *Исаев И.Ф., Слободчиков В.И.* Психология человека. М., 1997.
280. Историческая психология и ментальность. Эпохи. Социумы. Люди. СПб., 1999.
281. История повседневности: Сборник научных трудов. СПб., 2003.
282. *Кавелин К.Д.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1900.
283. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
284. *Калачев А.* Несколько слов о поэзии теленгитов // Живая старина. СПб., 1896. Вып. III, IV.

285. *Калачев А.* Поездка к теленгитам на Алтай // *Живая старина*. СПб., 1896. Вып. 3–4. С. 477–488.
286. *Калинин И.* О песнях Поонежья // *Известия Архангельского общества изучения Русского Севера*. 1910. №24. С. 38–40.
287. *Калинин И.* Онежане // *Известия Архангельского общества изучения Русского Севера*. 1911. №5. С. 379–383; №8–9. С. 660–674.
288. *Калинин И.М.* Торговые сношения лопарей с русскими в половине XVII века // *Известия Государственного Русского Географического общества*. Т. 61. Вып. 1. 1929.
289. *Капица О.И.* Детский быт и фольклор. Л., 1930.
290. *Каплан Н.И.* Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961.
291. *Каргин А.С., Хренов Н.А.* Фольклор и кризис общества. М., 1993.
292. Каргополье. Художественные сокровища / Автор-сост. Г. Дурасов. М., 1984.
293. Каргопольский край. Каргополь, 1919.
294. Каргопольский край: Природа. История. Экономика. Культура: Библиогр. указ. Архангельск, 1999.
295. Каргопольский уезд в 1926 году. Обзор экономического, культурного и политического состояния уезда к XV съезду Советов. Каргополь, 1926.
296. *Карнацкая Л.А., Петренко В.Ф.* Ритуал как ускоренное бытие // *Мир психологии*. 2003. №1. С. 10–17.
297. *Каруновская Л.Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // *Сб. МАЭ*. 1927. Т. 6.
298. *Каруновская Л.Э.* Представления алтайцев о Вселенной // *Советская этнография*. 1935. №4-5. С. 160-183.
299. *Кассирер Э.* Человек и культура // *Хрестоматия по истории философии*. В 3 ч. Ч. 2. От Шопенгауэра до Дерриды. М., 1997.

300. *Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994.
301. *Квале С.* Исследовательское интервью. М., 2003.
302. *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987.
303. Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003.
304. *Керт Г.М.* Образцы саамской речи. М.; Л., 1961.
305. *Клейн Л.С.* Концепция времени в традиционной культуре / *Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф.* СПб., 1999. С. 3–9.
306. *Климов Е.А.* Образ мира в разнотипных профессиях. М., 1995.
307. *Ключевский В.О.* Курс русской истории // *Сочинения в 6 т.* Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1956.
308. *Клягин Н.В.* Человек в истории. М., 1999.
309. *Ковшова М.Л.* Концепт судьбы. Фольклор и фразеология // *Понятие судьбы в контексте разных культур*. М., 1994. С. 137–142.
310. *Коган Л.Н.* Народная культура в историческом развитии системы культуры. Изучение истории культуры как системы. Новосибирск, 1938.
311. *Козлов В.И.* Проблема этнического самосознания и ее место в общей теории этноса // *Советская этнография*. 1974. №2. С. 79–92.
312. *Козлова М.* Развитие национального самосознания у русских студентов // *Журнал прикладной психологии*. 2000. №4. С. 54–59.
313. *Козьмин В.А.* Оленеводческая культура народов Западной Сибири. СПб., 2003.
314. *Козьякова М.И.* История. Культура. Повседневность. Западная Европа: от античности до 20 века. М., 2002.

315. *Кольцова Т.М.* Росписи «неба» в деревянных храмах Русского Севера. Архангельск, 1993.
316. *Кон И.С.* Возрастной символизм и образ детства // *Кон И.С.* Социологическая психология. М.; Воронеж, 1999. С. 422–441.
317. *Кон И.С.* К проблеме национального характера // *История и психология.* Под ред. Б.Ф. Поршнева, Л.И. Анцыферовой. – М., 1971. С. 122–158.
318. *Кон И.С.* Личность и ее ценностные ориентации. М., 1969.
319. *Кон И.С.* Национальные особенности психологии людей // *Социальная психология.* М., 1975.
320. *Кон И.С.* Открытие Я. М., 1978.
321. *Кон И.С.* Проблема имплицитной теории личности в этнокультурных исследованиях // *Методологические проблемы исследования этнических культур.* Материалы симпозиума. Ереван, 1978.
322. *Кон И.С.* Ребенок и общество. М., 2003.
323. *Кон И.С.* Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. М., 1988.
324. *Кон И.С.* Сексуальная культура в России. Клубничка на березке. М., 1997.
325. *Кон И.С.* Социологическая психология. М.; Воронеж, 1999.
326. *Кон И.С.* Социология личности. М., 1967.
327. *Кон И.С.* Этнография детства: традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.
328. *Кондаков И.В.* Методологические проблемы изучения культурного и природного наследия в России // *Наследие и современность.* Информационный сборник. Вып. №6. М., 1998. С. 29–94.
329. *Кондаков И.В.* Ритуал как механизм русской истории (прагматическая функция ритуала) // *Мир психологии.* 2003. №1. С. 70–84.

330. *Кондаков И.В.* Субъект в исторической динамике русской культуры: к истокам полифонической эпохи Пространство жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2004. С. 459–506.
331. *Кондаков И.В.* Субъект культуры // *Субъект действия, взаимодействие, познания: Психологические, философские, социокультурные аспекты.* М.; Воронеж, 2001. С. 153–174.
332. *Кондратьева Н.М.* Колыбельные теленгитов // *Музыкальная этнография Северной Азии.* Новосибирск, 1989. С. 183–196.
333. *Кондратьева Н.М.* Колыбельные телеутов, тубаларов, кумандинцев, чалканцев // *Фольклорное наследие Горного Алтая.* Горно-Алтайск, 1989. С. 20–48.
334. *Кондратьева Н.М.* Ритмико-архитектоническая структура теленгитских заговоров и ее историческая интерпретация // *Вопросы музыкознания.* Новосибирск, 1999. С. 226–240.
335. *Кондратьева Н.М.* Скотоводческие заговоры теленгитов: Дис. ... канд. искусствоведения. Новосибирск, 1996.
336. *Кондратьева Н.М., Мазеус В.В., Сыченко Г.Б.* К теории интонационных культур: интонационная культура теленгитов // *Вопросы музыкознания.* Новосибирск, 1999. С. 212–225.
337. *Кондратьева Н.М., Сыченко Г.Б.* Алтайцы: алтай-кижи, теленгиты, тцлцсы, телеуты, тубалары, чалканцы, кумандинцы // *Музыкальная культура Сибири.* Новосибирск, 1997. Т. 1. Кн. 1. С. 209–283.
338. *Кононов А.Н.* Семантика цветообозначения в тюркских языках // *Тюркологический сборник* 1975. М., 1978.
339. *Константинов И.* По старому рождественскому обычаю // *Наука и жизнь.* 1990. №12. С. 94–95.
340. *Королев И.С.* Вопросы этнопсихологии в работах зарубежных авторов. М., 1970.

341. *Королев С.И.* Элементы духовной культуры в этнической психологии // Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975.
342. *Косарев А.* Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М.; СПб., 2000.
343. *Косточкин В.В.* Деревянный «город» Колы (Из истории русского оборонного зодчества конца XVI – начала XVIII вв.) // Материалы и исследования по археологии СССР. №77. М., 1958.
344. *Костюченко Л.Г., Резник Ю.М.* Введение в теорию личности: социокультурный подход. М., 2003.
345. *Котельников В.А.* Праведность и греховность // Полярность в культуре: Альманах «Канун». Вып. 2. С. 20–54.
346. *Котожеков Г.Г.* Культура народов Саяно-Алтайского нагорья. Абакан, 1992.
347. *Коул М.* Культурно-историческая психология. М., 1997.
348. *Кошелева О.Е.* «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI–XVIII вв.): Учебное пособие по педагогической антропологии и истории детства. М., 2000.
349. *Красовская Ю.* Терские игрюшоцки // Вокруг света. 1976. №4. С. 68–71.
350. *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
351. *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды / Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 517–532.
352. *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды / Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 661–705.
353. *Кром М.М.* Повседневность как предмет исторического исследования // История повседневности: Сборник научных трудов. СПб., 2003. С. 7–14.

354. *Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай – сахалар: Очерки по древней истории якутов. Якутск, 1992.
355. *Куббель Л.Е.* Культурная традиция в информационной сети культуры: функционирование – трансформация // Советская этнография. 1985. №6. С. 17–28.
356. *Кудрявцев В.Т.* Смысл человеческого детства и психическое развитие ребенка. М., 1997.
357. *Кузнецов С.В.* Источники для изучения земледельческих традиций русского крестьянства // Этнографическое обозрение. 1995. №2. С. 104–122.
358. *Кузнецов С.В.* Религиозно-этические взгляды крестьян на землю и труд // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 189–197.
359. *Кукшин В.С., Столяренко Л.Д.* Этнопедагогика и этнопсихология. Ростов н/Д, 2000.
360. *Кулагина А.В.* СобираТЕЛЬная деятельность кафедры фольклора филологического факультета МГУ в Костромской области // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной. М., 1995. С. 11–16.
361. Культура народов Севера: традиции и современность / Отв. ред. В.И. Бойко. Новосибирск, 1986.
362. Культурные традиции народов Сибири / Отв. ред. Ч.М. Таксами. Л., 1986.
363. *Кустова Ю.Г.* Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб., 2000.
364. *Кучепатова С.В.* О некоторых закономерностях современного традиционного сознания // Судьбы традиционной культуры. СПб., 1998. С. 141–146.
365. *Кушнир А.М.* Особенности ценностных ориентаций и самосознание личности детей народностей Севера (на материале изучения школьников саами): Дис. ... канд. психол. наук. М., 1986.

366. *Кцова Г.У.* Этнические стереотипы в системе межэтнических отношений: Дис. ... канд. психол. наук. М., 1985.
367. *Кэмпбелл Д.Т.* Социальные диспозиции индивидов и их групповая функциональность: эволюционный аспект // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1979. С. 76–102.
368. *Лазурский А.Ф.* Избранные труды по психологии. М., 1997.
369. *Лазурский А.Ф., Франк С.Л.* Программа исследования личности в ее отношениях к среде // Русская Школа. 1912. Январь-февраль.
370. *Ле Куанг Ш.* Психологические особенности ценностных ориентаций современной вьетнамской молодежи: Дис. ... канд. психол. наук. М., 1998.
371. *Лебедев Г.С.* Тул в топохроне. (Правила поведения на границе пространства живых и мертвых) // Пограничное сознание: Альманах «Канун». Вып. 5. С. 18–46.
372. *Лебедева Н.* Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999.
373. *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб., 1995.
374. *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб., 2002.
375. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999.
376. *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.
377. *Левинсон Н.Р., Маясова Н.А.* Материальная культура Русского Севера в конце XIX – начале XX века (Каргопольская историко-бытовая экспедиция) // Историко-бытовые экспедиции 1949–1950 гг. М., 1953. С. 92–140.
378. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994.
379. *Леви-Строс К.* Путь масок. М., 2000.
380. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983.

381. *Левкиевская Е.Е.* Представления о «последних временах» в Конце Света в современной крестьянской культуре // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999. С. 190–193.
382. *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
383. *Левкович В.П., Панкова Н.Г.* Проблема формирования этнического самосознания у детей в работах зарубежных ученых // Советская этнография. 1963. №4.
384. *Левкович В.П., Панкова Н.Г.* Социально-психологический подход к структуре этнического самосознания // Психологический журнал. 1983. №4. С. 64–75.
385. *Левкович В.П., Кузмицкайте Л.Д.* Формирование этнического сознания подростка в семье // Психологический журнал. 1992. №6. С. 35–42.
386. *Легоцкая Л.* Жанр девичьего рассказа о трагической любви как своеобразный жанр фольклора // VI Юношеские Чтения им. В.И. Вернадского: Сборник исследовательских работ в области гуманитарных наук. М., 1999. С. 383–389.
387. *Леонтьев А.Н.* К психологии образа // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1986. № 3. С. 72–76.
388. *Леонтьев А.Н.* О системном анализе в психологии // Психологический журнал. 1991. Т.12, №4. С. 117–120.
389. *Леонтьев А.Н.* Образ мира // Избранные психологические произведения. М., 1983. С. 251–261.
390. *Леонтьев А.Н.* Психология образа // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1979. № 2. С. 3–13.
391. *Лесков Л.В.* Человек в ритмах истории и проблема современного человека как исторического субъекта // Мир психологии. 2003. №1. С. 252–269.
392. *Линник Ю.В.* Былина о Святогоре в Кенозерье // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 175–177.

393. *Липинская В.А.* Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае XVIII – начало XIX века. М., 1996.
394. *Листова Т.А.* Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 685-701.
395. *Листова Т.А.* Обряды и бычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 500–517.
396. *Листова Т.А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 575–660.
397. *Листова Т.А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 661–605.
398. *Лихачев Д.С.* Рождение нового через хаос // Полярность в культуре: Альманах «Канун». Вып. 2. С. 10–19.
399. *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В.* Смеховой мир Древней Руси. Л., 1984.
400. *Ломов Б.Ф.* Методологические и теоретические проблемы психологии. М., 1999.
401. *Ломов Б.Ф.* Проблемы и стратегия психологического исследования. М., 1999.
402. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998.
403. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 2001.
404. *Лосский Н.О.* Характер русского народа. В 2 т. Париж, 1957.
405. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 1994.
406. *Лотман Ю.М.* Символ в системе культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. С.191-199.
407. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. III: Статьи

- по истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Мелкие заметки. Таллинн, 1993. С. 326–344.
408. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф – имя – культура // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. I: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн, 1992. С. 58–75.
409. *Лувсандандар У.* Особенности ценностных ориентаций у детей дошкольного возраста внутри традиций разных культур: Дисс. ... к. психол. н. М., 1978.
410. *Лукьянченко Т.В.* Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX–XX вв. М., 1971.
411. *Лукьянченко Т.В.* Саамы (лопари) // Народы европейской части СССР. Т. 2. М., 1964. С. 377–398.
412. *Лурия А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.
413. *Лурия А.Р.* Язык и сознание. Ростов н/Д, 1998.
414. *Лурье С.В.* Историческая этнология. М., 1997.
415. *Лурье С.В.* Метаморфозы традиционного сознания: (опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала). СПб., 1994.
416. *Лурье С.В.* Психологическая антропология. М.; Екатеринбург, 2003.
417. *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). М., 1984.
418. *Макаров Н.А.* Кенозеро в конце XIX – начале XX веков // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 195–201.
419. *Макашина Т.С.* Свадебный обряд // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 466–499.

420. *Макашина Т.С.* Свадебный обряд // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004. С. 473–574.
421. *Макеева И.И.* Знамение в судьбе для человека в Древней Руси // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 181–186.
422. *Малаева А.Т.* Зависимость социальной детерминации личности от характера этнокультурной среды: Дис. ... канд. психол. наук. Алма-Аты, 1995.
423. *Малиновский Б.* Избранное: Динамика культуры. М., 2004.
424. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
425. *Малиновский Б.* Научные принципы и методы исследования культурного изменения // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 371–384.
426. *Малиновский Б.* Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 681–702.
427. *Мамардашвили М.К.* Мой опыт нетипичен. СПб., 2000.
428. *Мамонтова Н.Н.* Кенозерские прялки // Художественные промыслы России. Теория и практика: Сб. тр. НИИХП. М., 1992.
429. *Маноцков В.И.* Очерки жизни на Крайнем Севере. Мурманск; Архангельск, 1897.
430. *Маркарян Э.С.* Теория культуры и современная наука. М., 1983.
431. *Маркарян Э.С.* Узловые проблемы теории культурной традиции. М., 1984.
432. *Марков А.В.* Былинная традиция на Зимнем берегу Белого моря. «Старины Терского берега», №1–41, 89. // Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901.
433. *Марцинковская Т.Д.* Русская ментальность и ее отражение в науках о человеке. М., 1994.

434. *Марченко Ю.И.* Исторический ракурс изучения севернорусской песенной культуры и современное состояние местных фольклорных традиций // Из истории русской фольклористики. Сб. научных трудов. Вып. 4–5. СПб., 1998.
435. *Масалова М.* Классификация заговоров // VI Юношеские Чтения им. В.И. Вернадского: Сборник исследовательских работ в области гуманитарных наук. М., 1999. С. 389–395.
436. *Маслоу А.Г.* Мотивация и личность. СПб., 1999.
437. *Мастюгина Т.М., Перепелкин Л.С.* Этнология. Народы России: История и современное положение. М., 1997.
438. *Матонин В.Н.* К вопросу о генезисе религиозно-культурного уклада Поонежья и Онежского Поморья // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 214–232.
439. *Мацумото Д.* Психология и культура. СПб., 2002.
440. *Медникова М.Б.* Истоки ритуалов (ритуал в архаических обществах по данным антропологии) // Мир психологии. 2003. №1. С. 85–94.
441. *Мелетиев В.* Лопари и лопарские церковные школы // Народное образование. 1910. Кн. 10. Т. 2. С. 289–304.
442. *Мелехова Г.Н.* Как строили храмы в XIX веке? (По материалам Каргополья) // Православие и русская народная культура. Кн. 6. М., 1996. С.108–128.
443. *Мелехова Г.Н.* Религиозность православного населения Каргополья в XIX – начале XX вв. // Православие и русская народная культура. Кн. 5. М., 1994. С. 174–265.
444. *Мелехова Г.Н.* Русские. Традиционный уклад Лекшмозерья. В 2 ч. М., 1993–1994.
445. *Меркурьев И.С.* Живая речь Кольских поморов. 2-е изд., перераб. Мурманск, 1997.
446. *Мерлин В.С.* Психология индивидуальности: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1996.

447. Методическая записка по архивному хранению и систематизации фольклорных материалов / Отв. ред. В.Я. Пропп. Вильнюс, 1964.
448. Методы этноэкологической экспертизы / Науч. ред. В.В. Степанов. М., 1999.
449. *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988.
450. *Мин Л.В.* Национальные семейные традиции и обычаи в формировании этнического самосознания // Становление сознания и психологические проблемы развития личности. Алма-Ата, 1991.
451. Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. Материалы научно конференции 19–21 февраля 2001 года. СПб., 2001.
452. Мифы и шаманизм Алтая / Сост. В. Арефьев. Барнаул, 2002.
453. *Михайловский В.Н., Светлов Ю.К.* Научная картина мира: архитектура, модели, информация. СПб., 1995.
454. *Молчанова О.Т.* Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979.
455. *Морозова (Бородина) Э.Г.* Беломорская сказительница Аграфена Крюкова (1855–1921) // Север. Альманах Архангельского отделения Союза советских писателей. Архангельск, 1946.
456. *Морохин В.Н.* Методика собирания фольклора. М., 1990.
457. *Мосс М.* Социальная функция священного. СПб., 2000.
458. *Мудрик А.В.* Введение в социальную педагогику. М., 1997.
459. *Мудрик А.В.* Социализация человека. М., 2004.
460. Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. I: Младенчество. Детство / Сост. В.П. Аникин. М., 1991.
461. *Мухина В.С.* Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество. М., 1998.

462. *Мухина В.С.* Групповой эскапизм и индивидуальный аутизм – компоненты социального и личностного развития на этапах отрочества и юности // Развитие личности. 2004. №1. С. 156–175.
463. *Мухина В.С.* Детская психология. М., 1999.
464. *Мухина В.С.* Дивный новый мир: не антиутопия, реальность // Развитие личности. 1998. №1. С. 12–22; №2. С. 15–26.
465. *Мухина В.С.* Игрушка как средство психического развития ребенка // Вопросы психологии. 1988. № 2. С. 123–128.
466. *Мухина В.С.* Изобразительная деятельность ребенка как форма усвоения социального опыта. М., 1981.
467. *Мухина В.С.* Личность в условиях этнического возрождения и столкновения цивилизаций: XXI век // Развитие личности. 2002. № 1. С. 16–39.
468. *Мухина В.С.* Личность и этносы в условиях столкновения цивилизаций // Мир психологии. 2001. № 4. С. 114–127.
469. *Мухина В.С.* Личность: мифы и реальность // Ежегодник Российского психологического общества. Материалы III Всероссийского съезда психологов 25–28 июня 2003. СПб., 2003. Т. V. С. 518–523.
470. *Мухина В.С.* Плоть и дух // Развитие личности. 2003. №3. С. 65–95.
471. *Мухина В.С.* Предметный мир как жизненное пространство личности // Развитие личности. 2003. №2. С. 227–234.
472. *Мухина В.С.* Проблемы генезиса личности. М., 1985.
473. *Мухина В.С.* Программа «Этнология» // Развитие личности. 2001. № 2. С. 4–26
474. *Мухина В.С.* Программа специального курса «Феноменология развития личности» // Сборник программ спецкурсов по психологии. М., 2003. С. 7–32.
475. *Мухина В.С.* Современное самосознание народностей Севера // Психологический журнал. 1988. Т.9. №4. С. 44–52.

476. *Мухина В.С.* Тайнство детства. Екатеринбург, 2004.
477. *Мухина В.С.* Феноменология развития и бытия личности: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1999.
478. *Мухина В.С.* Шестилетний ребенок в школе. М., 1986.
479. *Мухина В.С.* Этнопсихология: настоящее и будущее // Психологический журнал. 1994. №3. С. 42–49.
480. *Мухина В.С., Денисов А.А.* Влияние знаковых систем на половую идентификацию подростков: гендерные различия // Развитие личности. 2002. № 1. С. 119–137.
481. *Мухина В.С., Павлов С.М.* Психология этнической идентичности детей коренных малочисленных народностей Севера // Развитие личности. 2001. № 3–4. С. 55–75.
482. *Надеждин Н.И.* Об этнографическом изучении народности русской // Этнографическое обозрение. 1994. №1. С. 107–117.
483. *Назаренко Ю.А.* Время в контексте славянской традиционной культуры // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999. С. 25–29.
484. *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1982.
485. *Налчаджян А.* Этногенез и ассимиляция. М., 2004.
486. Народы Западной и Средней Сибири: культура и этнические процессы / Отв. ред. И.В. Локин, Н.А. Томилов. Новосибирск, 2002.
487. *Науменко Г.М.* Этнография детства. М., 1998.
488. Национальный Эрос и культура: В 2 т. / Сост. Г.Д. Гачев, Л.Н. Титова. Т. 1: Исследования. М., 2002.
489. *Некрашевич Р.И.* «Внекультурная» функция ритуала // Мир психологии. 2003. №1. С. 45–54.
490. *Немирович-Данченко Вас. Ив.* Страна холода. Виденное и слышанное. СПб., 1877.
491. *Немирович-Данченко Вас. Ив.* У океана. Жизнь на Крайнем Севере. СПб., 1875.

492. *Неретина С.С.* Понятие судьбы в пространстве Высшего блага // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 5–14.
493. *Несанелис Д.А.* Игра, ритуал и этикет в традиционной культуре // Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. I. Ульяновск, 1998. С. 20–21.
494. *Нечепуренко В.* Ритуал (опыт социально-философского анализа). Ростов н/Д, 2002.
495. *Никитина С.Е.* «Смерть» в русском религиозном фольклоре // Живая старина. 2000. №1. С. 7–9.
496. *Никитина С.Е.* Концепт судьбы в русском народном сознании (на материале устнопоэтических текстов) // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 130–136.
497. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления культур. М., 1984.
498. *Новикова Т.А.* Пограничное сознание: преодоление замкнутости // Пограничное сознание: Альманах «Канун». Вып. 5. С. 7–17.
499. *Новожилов И.А.* Эпическая традиция Кенозера (по материалам Каргопольского района Архангельской области: Автореф. дис. ... к. филолог. н. М., 1965.
500. *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. М., 1998.
501. *Нуркова В.В.* Свершенное продолжается: Психология автобиографической памяти личности. М., 2000.
502. Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2003.
503. Обрядовая теория мифа: Сб. науч. трудов / Составл., перевод, предисловие и примечания А.Ю. Рахманина. СПб., 2003.
504. *Обухов А.С.* Исследование психологических особенностей личности в контексте реалий традиционной культуры де-

- ревень Русского Севера (по материалам экспедиционных исследований на территории Кенозерского национального парка) // Кенозерские чтения: Материалы Первой Всероссийской конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов; Архангельск, 2003. С. 233–251.
505. *Обухов А.С.* Исследования личности в контексте традиционной культуры (теория, стратегия, тактика – концепция, программа, методы). М., 2001.
506. *Обухов А.С.* Исследовательская деятельность как возможный путь вхождения подростка в пространство культуры // Развитие исследовательской деятельности учащихся: Методический сборник / Сост. и ред. А.С. Обухов. М., 2001. С. 48–63.
507. *Обухов А.С.* Исследовательская деятельность как способ формирования мировоззрения // Школьные технологии. 1999. №1–2. С. 138–143.
508. *Обухов А.С.* Исследовательская деятельность как способ формирования мировоззрения // Народное образование. 1999. № 10. С. 158–161.
509. *Обухов А.С.* Исследовательская деятельность подростков в деревнях Русского Севера // Народное образование. 2002. №3. С. 174–182.
510. *Обухов А.С.* Исторически обусловленные модификации образа мира // Развитие личности. 2003. №4. С. 51–68.
511. *Обухов А.С.* Личность в контексте традиционной культуры // Ежегодник Российского психологического общества. Материалы III Всероссийского съезда психологов 25–28 июня 2003. СПб., 2003. Т. 6. С. 133–136.
512. *Обухов А.С.* Опора на традиции и поиск новизны – основной алгоритм развития со-бытийной общности гимназии // Исследовательская работа школьников. 2004. №2. С. 157–160.
513. *Обухов А.С.* Построение программы психологического исследования личности в контексте русской традиционной куль-

- туры // Развитие личности. 2001. №3–4. С. 109–120; 2002. №1. С. 171–226.
514. *Обухов А.С.* Проблема личности в контексте традиции // Личность на пороге XXI века. Тезисы международной конференции психологов, педагогов, историков, философов, филологов, культурологов. М., 2001. С. 176–179.
515. *Обухов А.С.* Программа спецкурса «Социокультурная психология: личность в контексте культурных традиций» // Сборник программ спецкурсов кафедры психологии развития МПГУ. М., 2003. С. 107–125.
516. *Обухов А.С.* Программа учебно-исследовательской специализации «Социокультурная психология» // Развитие исследовательской деятельности учащихся: Методический сборник / Сост. и ред. А.С. Обухов. М., 2001. С. 245–257.
517. *Обухов А.С.* Психология личности в условиях традиционной преемственности в деревнях Русского Севера // Развитие личности. 2001. №2. С. 53–77.
518. *Обухов А.С.* Родники живого слова // Народное образование 1998. №5. С. 94–96.
519. *Обухов А.С.* Смех и личность // Развитие личности. 1998. №3–4. С. 83–101.
520. *Обухов А.С.* Смех и этнос // Научный поиск в решении проблем учебно-воспитательного процесса в современной школе. Тезисы докладов конференции студентов, молодых ученых и учителей. М., 1996. С. 27–29.
521. *Обухов А.С.* Современное состояние смехового мира в русской традиционной культуре // Развитие личности. 1999. №2. С. 140–157.
522. *Обухов А.С.* Современные реалии традиционной культуры деревень Русского Севера // 1-я Московская конференция студентов и аспирантов «Психология на пороге XXI века: актуальные проблемы»: Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1999. С. 176–178.

523. *Обухов А.С.* Социокультурное взаимодействие в системе исследовательской деятельности учащихся // Народное образование. 2002. №2. С. 129–132.
524. *Обухов А.С.* Человек в гармонии с природой // Народное образование. 2003. №3. С.185–191.
525. *Обухов А.С.* Экспедиция «на край света» // Народное образование. 2004. №3. С. 175–184.
526. *Обухов А.С.* Экспедиция «на край света»: городской подросток в мире другой культуры // Исследовательская работа школьников. 2004. №1. С. 187–204.
527. *Обухов А.С., Пивоварова Е.П.* Обрядовое сопровождение развития личности теленгитов // Сборник научных трудов МПГУ. М., 2005. С. 160–169.
528. *Овсяников-Куликовский Д.Н.* Психология национальности. Петербург, 1922.
529. *Окладников А.П.* Исторические корни культур народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986.
530. Олонецкий сборник. Вып. 1, 2, 3. Петрозаводск, 1884–1896.
531. Онежские былины. Подбор былин и редакция ак. Ю.М. Соколова. Под ред. В. Бонч-Бруевича. М., 1948.
532. *Ончуков Н.В.* Предисловие // Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова. СПб., 1908.
533. *Ончуков Н.Е.* Северные сказки. СПб., 1908.
534. *Ополовников А.В., Ополовникова Е.А.* Мирообъемлющая сборность // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 252–258.
535. *Орлов А.Б.* Психология личности и сущности человека: Парадигмы, проекции, практики. М., 2002.
536. *Орлова Э.А.* Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.

537. *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985.
538. Основы полевой фольклористики: Сборник научно-методических материалов / Отв. ред. Матлин М.Г. Ульяновск, 1997.
539. *Осорина М.В.* О страгегмах детской субкультуры // Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. III. Ульяновск, 1998. С. 5–11.
540. *Осорина М.В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2000.
541. *Островский А.Б.* Мифология и верования нивхов. СПб., 1997.
542. *Островский А.Б.* Ритуалы бедствия в русской деревне // Пограничное сознание: Альманах «Канун». Вып. 5. С. 75–115.
543. *Островский А.Б.* Этнологический структурализм Клода Леви-Строса // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 3–14.
544. *Островский Д.Н.* Лопари и их предания // Известия императорского Русского географического общества. М., 1888.
545. *Островский Д.Н.* Путеводитель по Северу России. СПб., 1898.
546. Очерки по истории Горно-Алтайской автономной области. Горно-Алтайск, 1973.
547. *Павлинская Л.Р.* Игрушка и мир ребенка в традиционных культурах Сибири // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 222–252.
548. *Павлинская Л.Р.* Кочевники голубых гор. Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью. СПб., 2002.
549. Памятная книжка Олонецкой губернии. СПб.; Петрозаводск, 1856–1869.

550. Память детства. Западноевропейские воспоминания о детстве эпохи рационализма и Просвещения (XVII–XVIII вв.) / Сост. и отв. ред. В.Г. Безрогов. М., 2001.
551. Память детства. Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего Нового времени (III–XVI вв.) / Сост. и отв. ред. В.Г. Безрогов. М., 2001.
552. *Панченко А.А.* Народное православие: Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
553. *Панченко А.А.* Религиозные практики: к изучению «народной религии» // Мифология и повседневность: Мат. науч. конф. / ИРЛИ. Отдел фольклора. Сост. И ред. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб., 1999. Вып. 2. С. 198–218.
554. *Пацева Н.* Реальный человек и его образ в народной памяти // VI Юношеские Чтения им. В.И. Вернадского: Сборник исследовательских работ в области гуманитарных наук. М., 1999. С. 378–383.
555. *Перфецкий Е.* Бытовые языческие черты в свадебных обрядах русского населения Архангельской губернии // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912. №3. С. 112–116.
556. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. В 4 т. СПб., 1861–1867.
557. *Петренко В.Ф.* Личность человека – основа его картины мира // Модели мира / Отв. ред. Д.А. Пospelов. М., 1997. С. 9–24.
558. *Петров И.Г.* Идеальность, универсальность, уникальность ритуала, его форм // Мир психологии. 2003. №1. С. 35–45.
559. *Петров И.Г.* Нематериальные миры и реалии жизни субъекта (к теории идеального и значения) Пространство жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2004. С. 148–186.

560. *Петровский А.В., Ярошевский М.Г.* Основы теоретической психологии. М., 1999.
561. *Петухов В.В.* Образ мира и психологическое изучение мышления // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1984. № 21. С. 13–21.
562. *Пибоди Д., Шмелев А.Г., Андреева М.К., Граменицкий А.Е.* Психосемантический анализ стереотипов русского характера: кросскультурный аспект // Вопросы психологии. 1993. №3. С. 101–109.
563. *Пигин А.В.* Материалы к истории Макарьевской Хергозерской пустыни в Каргопольском уезде // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 264–276.
564. *Пилипенко А.А.* Ритуальное мышление // Мир психологии. 2003. №1. С. 27–35.
565. Пограничное сознание: Альманах «Канун». Вып. 5.
566. *Покровский Е.А.* Детские игры, преимущественно русские. СПб., 1994.
567. Полевые вопросники и исследовательские программы для собирателя фольклора / Под ред. Т.Б. Диановой. М., 1999.
568. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983.
569. *Полищук В.И.* Мировая и отечественная культура. Ч.1. Екатеринбург, 1993.
570. *Полищук Н.С.* Местные праздники // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 602–615.
571. *Полищук Н.С.* Развитие русских праздников // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 573–601.

572. *Половинкин С.М. П.А.* Флоренский: логос против хаоса. М., 1989.
573. *Поляков Г.В.* Знаковые системы в социальном взаимодействии и познании. Новосибирск, 1983.
574. *Поляков И.С.* Физико-географическое описание юго-восточной части Олонецкой губернии // Зап. Имп. Рус. геогр. обва. СПб., 1886. Т. 16. №2.
575. Полярность в культуре: Альманах «Канун». Вып. 2
576. Поморские козули / Авт. и сост. О. Евтюкова, Л. Костюкович. Мурманск: Областной центр художественных ремесел, 1994.
577. *Пондопуло А.Г.* От этнографии-описания к этнографии-диалогу // Одиссей. Человек в истории. М., 1991.
578. Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
579. *Попков Ю.В., Костюк В.Г., Тугужекова В.Н.* Этносы Сибири в условиях современных реформ (Социологическая экспертиза). Новосибирск, 2003.
580. *Попов А.А.* Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л., 1984.
581. *Попов Ан.* Терский берег // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1914. №1.
582. *Попов В.* Священные роци Кенозерского национального парка // V Юношеские чтения им. В.И. Вернадского: Сборник исследовательских работ в области гуманитарных наук. М., 1998. С. 185–189.
583. *Поршнев Б.Ф.* Принципы социально-этнической психологии. М., 1964.
584. *Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. М., 1977.
585. *Потапов Л.П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

586. *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., 1977.
587. *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. №2. С. 145–160.
588. *Потапов Л.П.* Культура алтайцев – наследница древней цивилизации кочевников Центральной Азии // Этнографическое обозрение. 2000. №5. С. 31–41.
589. *Потапов Л.П.* Охотничий промысел алтайцев. СПб., 2001.
590. *Потапов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953.
591. *Потапов Л.П.* Очерки по истории Шории. Л., 1936.
592. *Потапов Л.П.* Следы тотемических представлений у алтайцев // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 134–151.
593. *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.
594. *Потебня А.А.* Мысль и язык. М., 1999.
595. *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
596. *Потебня А.А.* Полное собрание сочинений. Одесса, 1926–1927.
597. *Потебня А.А.* Символ и миф в народной культуре. М., 2000.
598. *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989.
599. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
600. Природа ребенка в зеркале автобиографии / Под ред. Б.М. Бим-Бада и О.Е. Кошелевой. М., 1998.
601. Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий: Материалы конф. Горно-Алтайск, 1994.
602. Программа для комплексных фольклорных экспедиций / Сост. К.А. Вертков, В.Е. Гусев, И.И. Земцовский, Л.В. Ощурко, К.Б. Чистов / Отв. ред. В.Е. Гусев. М., 1971.

603. *Прокопьева Н.Н.* «Путь домой»: подготовка к смерти в русской традиционной культуре XIX-XX вв. (По этнографическим материалам) // Пограничное сознание: Альманах «Канун». Вып. 5. С. 176–197.
604. *Прокопьева Н.Н.* Время и возраст человека в традиционной картине мира восточных славян // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999. С. 175–177.
605. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.
606. *Пропп В.Я.* Поэтика фольклора. М., 1998. С. 71.
607. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. СПб., 1995.
608. *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность // Пропп В.Я. Собрание трудов: Поэтика фольклора. М., 1998. С. 69–92.
609. Пространство жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2004.
610. Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории / Под ред. А.В. Брушлинского. М., 1997.
611. *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 2003.
612. *Пушкарева Н.Л.* Женщина в русской семье (X–XX веках) / Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 456–465.
613. *Пушкарева Н.Л.* Предмет и методы изучения «истории повседневности» // Этнографическое обозрение. 2004. №5. С. 3–19.
614. *Пушкарева Н.Л.* Русская женщина в семье и обществе X–XX вв.: этапы истории // Этнографическое обозрение. 1994. №5. С. 3–15.
615. *Пушкарева Н.Л.* Семья, женщина, сексуальная этика в православии и католицизме: перспективы сравнительного подхода // Этнографическое обозрение. 1995. №3. С. 55–69.

616. *Пушкарева Н.Л.* Этнография восточных славян в зарубежных исследованиях (1945–1990). СПб., 1997.
617. *Пыпин А.Н.* История русской этнографии. В 2 т. СПб., 1890.
618. *Пятунин П.* Каргопольщина в прошлом и настоящем. Каргополь, 1924.
619. *Радклиф-Браун А.Р.* Методы этнологии и социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 603–632.
620. *Радклиф-Браун А.Р.* Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 636–653.
621. *Радклиф-Браун А.Р.* Структура и функции в примитивном обществе. М., 2001.
622. *Радлов В.В.* Из Сибири: Страницы дневника / Пер. с нем. К.Д. Цивинной и Б.Е. Чистовой; Прим. и послеслов. С.И. Вайнштейна. М., 1989.
623. *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001.
624. *Реммидт Х.* Подростковый и юношеский возраст: Проблема становления личности. М., 1994.
625. *Репина Л.П.* Образы прошлого в памяти и в истории // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2003. С. 9–18.
626. *Римбург Р.М.* Роль традиции в воспитании детей дошкольного возраста // XXI Герценовские чтения. Л., 1968.
627. *Роджерс К.* К науке о личности // История зарубежной психологии. М., 1986.
628. Родины, дети и повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001.

629. *Розин В.М.* Понятие «цикл» и типы циклов в культуре // Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве / Отв. ред. Н.А. Хренов. М., 2004. С. 74–85.
630. *Розин В.М.* Человек культурный. Введение в антропологию. М.; Воронеж, 2003.
631. *Ройтер Т.* Суеверные представления о судьбе: русские приметы в сознании современного городского жителя // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 187–190.
632. Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира / Под ред. Б.А. Серебренникова. М., 1988. С. 15–16.
633. *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М., 2003.
634. *Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р.* Этнографическое воображение в социологическом исследовании // Этнографическое обозрение. 2000. №2. С. 18–27.
635. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003.
636. *Рубинштейн С.Л.* Избранные философско-психологические труды: Основы онтологии, логики и психологии. М., 1997.
637. *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. СПб., 1998.
638. *Рубинштейн С.Л.* Проблемы общей психологии. М., 1973.
639. *Рубцова М.А.* Этнографические материалы на страницах «Известий Архангельского общества изучения Русского Севера» (1909–1917 гг.): Тематико-библиографический указатель // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. Ред.-сост.: Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. СПб., 1992.
640. *Руднев В.В.* Аграрный календарь // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 183–189.
641. *Рудометов И.И.* Каргопольский край: сборник этнографических очерков. Каргополь, 1919.

642. *Рудометова О.А.* Мифологические сюжеты традиционной вышивки из коллекции тканей Кенозерского национального парка // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 277–282.
643. Русская изба (Внутреннее пространство, убранство дома, мебель, утварь): Иллюстрированная энциклопедия / Авт.-сост.: Д.А. Баранов, О.Г. Баранова, Е.Л. Мадлевская и др. СПб., 1999.
644. Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999.
645. Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия / Авт.: О.Г. Баранова, Т.А. Зимина и др. СПб., 2001.
646. Русский Север на рубеже XIX–XX веков: Аннотированный список краеведческой литературы / Сост.: Н.И. Решетников. М.; Париж, 1998.
647. Русский Север. Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост.: Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. СПб., 1992.
648. Русский Север: Исследования и исследователи: Справочник. В 2 ч./ НИИ Культуры. М., 1989.
649. Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2004.
650. Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовой фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост., научн. редакция А.Л. Топоркова. М., 1995.
651. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1997.
652. *Рыбаков С.Е.* О методологии исследования этнических феноменов // Этнографическое обозрение. 2000. №5. С. 3–16.
653. *Рыбников П.Н.* Песни. Заметки собирателя. СПб., 1909.

654. *Рябов В.* Кандалакшский приход // Архангельские епархиальные ведомости. 1909. №14–16.
655. *Савушкина Н.И.* О собирании фольклора. М., 1974.
656. *Сагалаев А.М.* и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск, 1988. Вып. I.
657. *Сагалаев А.М.* и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск, 1989.
658. *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
659. *Садалова Т.М.* Алтайская народная сказка: этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами: Дис. ... к. филол. н. М., 1992.
660. *Садалова Т.М.* Буддийские мотивы в алтайских сказках // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий: Материалы конф. Горно-Алтайск, 1992. С. 146–147.
661. *Садалова Т.М.* Исполнение сказки в этнобытовом и обрядовом контекстах: [Малоизвестные аспекты проблемы] // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР: Тез. докл. Уфа, 1991. С. 63–65.
662. *Садалова Т.М.* Ритуально-магические функции сказки // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994. С. 137–155.
663. *Садохин А.П., Грушевский Т.Г.* Этнология. М., 2000.
664. *Сайко Э.В.* Субъект в пространственно-временном континууме социальной эволюции и структурировании пространств Социума Пространство жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2004. С. 13–66.

665. *Сайко Э.В.* Субъектное освоение времени и ритмоциклические характеристики социального движения // Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве / Отв. ред. Н.А. Хренов. М., 2004. С. 86–112.
666. *Саракуев Э.А., Крысько В.Г.* Введение в этнопсихологию. М., 1996.
667. *Сахарова Т.Н.* Особенности эмоционально-нравственной сферы личности на поздних этапах онтогенеза: Автореф. ... к.психол.н. М., 2004.
668. *Свешникова Н.В.* Собирательская работа старшеклассников Донской гимназии // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти профессора Н.И. Савушкиной. М., 1995. С. 123–125.
669. *Северная О.А.* Этнология детства (Младенческий, ранний и дошкольный возраст): Аннот. библиогр. указ. М., 1993.
670. *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
671. *Сем Ю.А.* Воспитание детей в традиционной культуре нанайцев // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988. С. 121–139.
672. *Семенова В.В.* Качественные методы: введение в гуманитарную социологию. М., 1998.
673. *Семенова В.В.* Качественные методы в социологии // Ядов В.А., в сотрудничестве с Семеновой В.В. Стратегия социологического исследования: Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1999.
674. *Сенкевич-Гудкова В.В.* Элементы влияния русского фольклора на саамскую сказку // Фольклористика Российской Федерации. Л., 1975.
675. *Серошевский В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования. М., 1993.
676. *Сидоров М.К.* Север России. СПб., 1870.

677. *Сикевич З.В.* Национальное самосознание русских. М., 1996.
678. *Симаков В.И.* Жизнь крестьянской девушки северянки по народным частушкам // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1991. №7. С. 577–587.
679. *Синяговская Т.А.* Традиционная кухня Кенозерья // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 283–294.
680. *Синяговский С.А.* Семантика Кенозерских святынь // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 295–304.
681. Сказки и песни Белозерского края. Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915.
682. *Славская А.Н.* Личность как субъект интерпретации. Дубна, 2002.
683. *Слепцова И.С.* Гендерные механизмы регуляции поведения у молодежи в традиционной русской деревне // III Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 1999. С.213.
684. *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Антропологический принцип в психологии развития // Вопросы психологии. 1998. №6. С. 3–17.
685. *Смирнов А.* Из студенческих экспедиционных тетрадей // Живая старина. 1995. №1. С.63-64.
686. *Смирнов С.Д.* Мир образов и образ мира // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1981. № 2. С.15–29.
687. *Смирнов С.Д.* Психология образа. М., 1985.
688. *Смирнов С.Д.* Психология образа: проблема активности психического отражения. М., 1983.

689. *Смирнов Ю.И.* Былины Кенозерья (по записям собирателей второй половины XIX в.) // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 305–322.
690. *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Ниж. Амура). М., 1991.
691. *Смусин Л.С.* Выставка «Русские пряники и фигурные печенья» // Советская этнография. 1974. №4. С. 158–162.
692. *Собкин В.С., Писарский П.С.* Ценностные ориентации старшеклассников начала 90-х. Кросскультурное сопоставление (Москва-Амстердам) // Ценностно-нормативные ориентации современных старшеклассников. Труды по социологии образования. Т. I. Вып. II. М., 1993. С. 6–62.
693. *Соколов Б.М.* Русский фольклор. Вып. 1. М., 1929.
694. *Соколов Э.В.* Культура и личность. Л., 1972.
695. *Соколов Ю.М.* По следам Рыбникова и Гильфердинга // Художественный фольклор. Кн. II-III. – 1927; Онежские былины. Издание государственного литературного музея. Подбор былин и редакция ак. Ю.М. Соколова. Под ред. В. Бонч-Бруевича. М., 1948.
696. *Солдатова Г.У.* О методических проблемах этнопсихологического исследования // Психологический журнал. 1992. Т. 13. №4. С. 33–43.
697. *Солдатова Г.У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
698. Специальные программы и вопросники / Отв. ред. Матлин М.Г. Ульяновск, 1998.
699. *Спиркин А.Г.* Человек, культура, традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978.
700. *Степанова Е.И.* Психология взрослых: экспериментальная акмеология. СПб., 2000.

701. Стефаненко М.Г., Шлегина Е.И., Ениколопов С.Н. Методы этнопсихологического исследования. М., 1993.
702. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М., 1999.
703. Стефаненко Т.Г. Компоненты этнической идентичности: когнитивный, аффективный, поведенческий // Мир психологии. 2004. №3. С. 38–42.
704. Стрелков В.И. Смерть и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 34–38.
705. Субъект действия, взаимодействия, познания: Психологические, философские, социокультурные аспекты. М.; Воронеж, 2001.
706. Судьбы российского крестьянства / Под общ. ред. Ю.Н. Афанасьева. М., 1995.
707. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос / Под ред. В.М. Гацака. М., 1985.
708. Суразаков С.С. Из глубины веков: Сб. ст. / Сост. и ред. З.С. Казагачевой, вступ. сл. А. Петросян. Горно-Алтайск, 1982.
709. Сухарев А.В. Введение в этнофункциональную психологию и психотерапию. М., 2002.
710. Сухарев А.В. Этнофункциональная психология: Исследования, психотерапия. М., 1998.
711. Сучков А.Н. Национальный парк в районе Кенозера // Живая старина. 1995. №1. С.24–25.
712. Сушко А. Школа деревни Труфаново и ее связь с традицией сельских школ в России // VII Юношеские Чтения им. В.И. Вернадского: Сборник исследовательских работ в области гуманитарных наук. М., 2000. С. 363–372.
713. Сушков И.Р. Психология взаимоотношений. М.; Екатеринбург, 1999.
714. Сыченко Г.Б. Традиционная песенная культура алтайцев: Автореф. дис. ... к. искусствоведения. Новосибирск, 1998.
715. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.

716. Таксами Ч.М. Нивхи: (Современное хозяйство, культура и быт). Л., 1967.
717. Таксами Ч.М. Традиционное воспитание у нивхов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988. С. 96–120.
718. Тард Г. Социальная логика. СПб., 1996.
719. Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение к структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и социальной науке // Теория общества: Фундаментальные проблемы / Под ред. А.Ф. Филиппова. М., 1999. С. 73–102.
720. Терехихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.
721. Терещенко А. Быт русского народа. Ч. I–V. М., 1999.
722. Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.
723. Тихонов А.А. Ребенок как субъект познания: становление рациональности // Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. I. Ульяновск, 1998. С. 8–10.
724. Тишков В.А. Антропология российских трансформаций // III Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 1999. С. 12–28.
725. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
726. Тишков В.А., Мартынова М.Ю. Новые исследования в Институте этнологии и антропологии Российской Академии Наук // Среда и культура в условиях общественных трансформаций. Сборник статей. Под ред. Г. Бордюгова, П. Гобла, В. Тишкова. М., 1995. С. 247–255.
727. Тищенко А.В. К истории Колы и Печенеги в XVI веке // А.В. Тищенко. Его работы. Статьи о нем. Пг., 1916.
728. Токарев С.А. Обычай и обряды как объект этнографического исследования // Советская этнография. 1980. №3. С. 26–36.

729. *Толбина М.А.* Сюжеты и стиль алтайской волшебной сказки: Автореф. дис. ... к. филол. н. М., 1990.
730. *Толстая С.М.* «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 143–147.
731. *Толстой Н.И.* Введение // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
732. *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
733. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
734. *Толстых А.В.* Опыт конкретно-исторической психологии личности. СПб., 2000.
735. *Томашевский Н.Б.* Традиция и новизна. М., 1981.
736. Топонимика Кенозера. В 2 ч. / Сост.: Дерягин В.Я., Дерягина З.С., Манихин Г.И. Архангельск, 1987.
737. *Топоров В.И.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
738. *Топоров В.Н.* Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 161–164.
739. *Топоров В.Н.* Судьба и случай // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 39–74.
740. *Тоцакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск, 1980.
741. *Тощенко Ж.Т.* Парадоксальный человек. М., 2001.
742. Традиционная народная культура и современность: Мат., тез. сообщений обл. науч. конф. «Виноградовские чтения» / ОЦ-НТИД; Обл. АЭМ «Тальцы». Науч. ред. Г.В. Медведева. Иркутск, 1999.
743. Традиционная народная культура русских: Сборник программ и вопросников для этнографических исследований / Отв. ред.-сост., авт. предисл. Б.В. Горбунов. Рязань, 1997.

744. Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988.
745. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1988–1990.
746. Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. Новосибирск, 1987.
747. *Третьяков С.В., Контев С.В., Косарев В.П.* Святые рощи и деревья Кенозерского национального парка // Кенозерские чтения: Материалы 1-й Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 337–350.
748. *Тульцева Л.А.* Календарные праздники и обряды // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 616–646.
749. *Туровский Р.Ф.* Культурные ландшафты России. М., 1998.
750. *Турсунов Е.Д.* Древнетюркский фольклор: истоки и становление. Алма-Аты, 2001.
751. *Уайт Л.* Избранное: Наука о культуре. М., 2004.
752. *Уайт Л.* Избранное: Эволюция культуры. М., 2004.
753. *Уайт Л.* Концепция эволюции в культурной антропологии // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 536–558.
754. *Улыбина Е.В.* Психология обыденного сознания. М., 2001.
755. *Унин Л.* Свадебные обычаи онежан прежде и теперь // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1913. №17. С. 801–808.
756. *Утехин И.В.* О смысле включенного наблюдения повседневности // История повседневности: Сборник научных трудов. СПб., 2003. С. 15–25.
757. *Уткин К.Д.* Культура народов саха: этнофилософский аспект. Якутск: Бичик, 1998.

758. *Утков П.Ю., Федоров П.В.* Кольский север: история и культура. Мурманск, 2002.
759. *Ухтомский А.А.* Доминанта. СПб., 2002.
760. *Ушаков И.Ф.* Историческое краеведение. Мурманская область (досоветский период). Мурманск, 1974.
761. *Ушаков И.Ф.* Кольская земля. Очерки истории Мурманской области в дооктябрьский период. Мурманск, 1972.
762. *Ушаков Ю.С.* Композиционные особенности организации жизненной среды селений Кенозерья (Архангельская область) // Материалы XXX научной конференции ЛИСИ. Л., 1972.
763. *Ушаков Ю.С.* Принципы ансамблевой организации приозерных селений Каргополья // Сб. научных трудов ЛИСИ. №88. Л., 1974. С. 12–18.
764. *Ушакова Ю.С.* Ансамбль в народном зодчестве Русского Севера. Л., 1982.
765. *Федорова Е.Г.* Ребенок в традиционной мансийской семье / Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988. С. 80–95.
766. *Филиппов Ю.В.* Интегрирующая роль земледелия в становлении русской идентичности // Мир психологии. 2004. №3. С. 67–71.
767. *Философский энциклопедический словарь* / Сост. Е.Ф. Губский и др. М., 1998.
768. *Флоренский П.А.* Homo faber // Приложение. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: логос против хаоса. М., 1989.
769. *Фольклор Русского Севера. Региональная специфика и динамика развития жанров. Исследования и тексты* / Отв. ред. Н.В. Дранникова, А.В. Кулагина. Архангельск, 1998.
770. *Фольклорная практика: Программа.* / Отв. ред. Ю.Г. Круглов, В.П. Кругляшова, Н.И. Савушкина, Н.И. Толстая. М., 1983.

771. *Фольклорное наследие Горного Алтая: Сб. ст.* Горно-Алтайск, 1989.
772. *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. Т. Толстой. СПб., 2001.
773. *Франц М.-Л.* Психология сказки. Толкование волшебных сказок. Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке. СПб., 1998.
774. *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Избранное. Кн. 2. М., 1990.
775. *Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. СПб., 1997.
776. *Фролов Б.А.* Число и ритм в становлении календарных традиций // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. СПб., 1999. С. 10–16.
777. *Фролова А.Н.* Этнопедагогика детства коренных народов Северо-Востока России. Магадан, 2001.
778. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
779. *Фрэнгер Дж.* Золотая ветвь: Исследования магии и религии. М., 1998.
780. *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. №2. С. 35–40.
781. *Хазанов А.М.* Кочевники и внешний мир. Алма-Аты, 2002.
782. *Хазей С.А.* Психология детской мифологии и фольклора (на материале исследования детей и подростков на территории республики Беларусь): Автореф. дис. ... к.психол.н. М., 1998.
783. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
784. *Халдеева Н.И.* Антропологическая аутоидентификация русских Вологодской области (сравнительный аспект изучения

- эстетического предпочтения морфотипов внешности) // Этнографическое обозрение. 1995. №2. С. 97–103.
785. *Харузин Н.* О нойдах у древних и современных лопарей // Этнографическое обозрение. М., 1889. Кн. 1.
786. *Харузин Н.* Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта. М., 1890.
787. *Харузина В.* На Севере. Путевые воспоминания. М., 1890.
788. *Хёйзенга Й.* Homo ludens: Статьи по истории культуры. М., 1997.
789. *Хендерсон Дж.* Психологический анализ культурных установок. М., 1997.
790. *Хеннингсен Ю.* Автобиография и педагогика. М., 2000.
791. *Хомич Л.В.* Обычаи и обряды, связанные с детьми, у ненцев // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988. С. 63–79.
792. *Хотинец В.Ю.* Зависимость развития интегральной индивидуальности от особенностей этнического самосознания / Психологический журнал. 1999. №1. С. 114–118.
793. *Хотинец В.Ю.* Этническое самосознание. СПб., 2000.
794. *Хренов Н.А.* Личность лиминарного типа как субъект российской цивилизации и институализации ее картины мира в культуре // Пространство жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2004. С. 347–458.
795. *Хренов Н.А.* Ритуал в контексте переходных эпох // Мир психологии. 2003. №1. С. 55–70.
796. *Хренов Н.А.* Культура в эпоху социального хаоса. М., 2002.
797. *Церетели М.О.* Традиционная культура, гендерные стереотипы и установка // Мир психологии. 2004. №4. С. 177–180.
798. *Цивьян Т.В.* Архетипический образ дома в народном сознании // Живая старина. 2000. №2. С. 2–4.

799. *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
800. *Цивьян Т.В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этническое стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154–178.
801. *Цивьян Т.В.* Человек и его судьба – приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 122–129.
802. Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве / Отв. ред. Н.А. Хренов. М., 2004.
803. *Чаадаев П.Я.* Философские письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991. С. 390–434.
804. *Чалая И.П., Веденин Ю.А.* Культурно-ландшафтное районирование Тверской области. М., 1997.
805. *Чанчибаева Л.* О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
806. *Чарнолуцкий В.В.* В краю летучего камня. М., 1972.
807. *Чарнолуцкий В.В.* Легенда об олене-человеке. М., 1965.
808. *Чарнолуцкий В.В.* Материалы по быту лопарей. Опыт определения качественного состава лопарей восточной части Кольского полуострова. Л., 1930.
809. *Чарушин А.А.* Воспитание детей у народа // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1917. №5.
810. *Чарушин А.А.* Уход и воспитание детей у народа (первое детство). Архангельск, 1914.
811. Человек как субъект культуры / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2002.
812. *Чередникова М.П.* «Голос детства из дальней дали...». М., 2002.

813. *Черкасов А.А.* На Алтае. Из записок сибирского охотника. М., 1994.
814. *Черная А.В.* Психологические основы традиционных игр // Развитие личности. 1999. №4. С. 86–98.
815. *Чеснов Я.В.* Этнологическое мышление и полевая работа // Этнографическое обозрение. 1999. №6. С. 3–15.
816. *Чеснов Я.В., Селина Т.И.* Мир детства в социоэтнологическом исследовании // Этнос. Идентичность. Образование. Труды по социологии образования. Т. IV. Вып. VI. / Под ред. В.С. Собкина. М., 1998. С. 8–36.
817. *Чеснов Я.В., Селина Т.И.* Этнологический подход к социологии воспитания // Этнос. Идентичность. Образование. Труды по социологии образования. Т. IV. Вып. VI. / Под ред. В.С. Собкина. М., 1998. С. 37–63.
818. *Чесноков Ю.В.* Некоторые аспекты традиционного воспитания детей в культуре оленных чукчей и коряков // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей. Л., 1988. С. 140–151.
819. *Чешко С.В.* От советской этнографии к российской этнологии // Этнографическое обозрение. 2005. №2. С. 8–10.
820. *Чижова Л.Н.* Изменения сельских поселений в 1920–1980-е годы // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 229–235.
821. *Чижова Л.Н.* Сельские поселения XVIII – начале XX века // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 218–229.
822. *Чистов К.В.* Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов Русского Севера // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С.11-13.
823. *Чистов К.В.* Исполнитель фольклора и его текст // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 91–100.

824. *Чистов К.В.* Современное народное творчество, его собиранье и изучение. М., 1963.
825. *Чистов К.В.* Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования // Советская этнография. 1981. №2. С. 105–107.
826. *Чистов К.В.* Этническая общность, этническое самосознание и некоторые проблемы духовной культуры // Советская этнография. 1972. №3. С. 73–85.
827. *Чичеров В.И.* Школы сказителей Заонежья. М., 1982.
828. *Шангина И.И.* Русские дети и их игры. СПб., 2000.
829. *Шаскольский И.П.* О первоначальном названии Кольского полуострова // Известия Всесоюзного Географического общества. Т. 84. Вып. 2. 1952.
830. *Шаскольский И.П.* О возникновении города Колы // Исторические заметки. Т. 71. М., 1962.
831. *Шаскольский И.П.* Саамы (лопь) // Очерки истории СССР. Конец XV – начало XVII вв. М., 1955. С. 648–652.
832. *Шатинова Н.И.* Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.
833. *Швецов С.П.* Горный Алтай и его население. Барнаул, 1900.
834. *Швецов С.П.* Обычно-правовые воззрения алтайцев и киргиз. Брачные и семейные отношения // Зап.-Сиб. отд. Русск. Географ. общ. Кн. XXV. Омск, 1898.
835. *Шевелев В.В.* Культ камней на Каргополье // Каргополь. Историческое и культурное наследие / Науч. ред. и сост. Н.И. Решетников. Каргополь, 1996.
836. *Шевелев В.В.* Предание о Конь-камне // Старообрядческая культура Русского Севера / Науч. ред. и сост. Н.И. Решетников. М.; Каргополь, 1998. С. 121–122.
837. *Шевелева Е.В.* Народные мастера Кенозерья. К вопросу о возрождении традиционных промыслов в Кенозерском национальном парке // Кенозерские чтения: Материалы 1-й

- Всероссийской научной конференции «Кенозерские чтения» / Отв. ред. Е.Ф. Шатковская; ред.-сост. А.А. Куратов. Архангельск, 2003. С. 367–371.
838. *Шелег В.А.* Крестьянские росписи Севера // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. Ред.-сост.: Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. СПб., 1992.
839. *Шинжин И.Б.* Алтайские мифы и их исполнители // Алтай и тюрко-монгольский мир. Горно-Алтайск, 1995. С. 40–48.
840. *Шинжин И.Б. Сказитель А.Г.* Калкин. Горно-Алтайск, 1984.
841. *Шкаровская Н.* Пекарное искусство: обрядовые фигурки, декоративные пряники // Советское декоративное искусство. Выпуск №5. М., 1982. С. 238–258.
842. *Шкуратов В.А.* Историческая психология. М., 1997.
843. *Шмелева М.Н.* Общественный быт середины XIX – начала XX века // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 557–572.
844. *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. СПб., 1996.
845. *Штейнбах Х.Э., Еленский В.И.* Психология жизненного пространства. СПб., 2004.
846. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996.
847. *Шуклин В.В.* Происхождение и строение мира. Екатеринбург, 1993.
848. *Шустиков А.А.* По деревням Олонецкого края (поездка в Каргопольский уезд). Вологда, 1915.
849. *Щеглова Л.В.* История и традиция в мировидении П.Я. Чаадаева // Журнал прикладной психологии. 2000. №2. С. 3–9.
850. *Щедровицкий Г.П.* Философия. Наука. Методология. М., 1997.
851. *Щеколдин К.* Лопарские сказки // Живая русская старина. СПб., 1880.

852. *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.
853. *Щепанская Т.Б.* Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север. Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост.: Т.А. Бернштам, К.В. Чистов. СПб., 1992.
854. *Щепанская Т.Б.* Мир и миф материнства. Санкт-Петербург, 1990-е годы (Очерки женских традиций и фольклора) // Этнографическое обозрение. 1994. №5. С. 15–27.
855. *Эванс-Притчард Э.* Теории примитивной религии. М., 2004.
856. *Эйзенштадт С.* Конструктивные элементы великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993. Т. 1. №2.
857. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2001.
858. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М., 2000.
859. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
860. *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999.
861. *Энгельгардт А.П.* Русский Север. Путевые записки. СПб., 1897.
862. Энциклопедическое описание сельских поселений России (методические рекомендации). М., 1990.
863. *Эрикссон Э.* Детство и общество. СПб., 1996.
864. *Эскола А.* Проблемы поколений и психологические исследования личности // Психология личности и образ жизни. М., 1987. С. 102–105.
865. Этнографическая наука и этнокультурные процессы. Способы взаимодействия: Сб. статей. СПб., 1993.
866. Этнография Алтая. Барнаул, 1996.
867. Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

868. Этнос. Идентичность. Образование. Труды по социологии образования. Т. IV. Вып. VI. / Под ред. В.С. Собкина. М., 1998.
869. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996.
870. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
871. Ядов В.А. Стратегия социологического исследования: Описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 1999.
872. Яковенко И.Г. Природа ритуала // Мир психологии. 2003. №1. С. 17–27.
873. Яковенко И.Г. Человек и культура: диалектика взаимодействия (к постановке проблемы) Пространство жизни субъекта: Единство и многомерность субъектообразующей социальной эволюции / Отв. ред. Э.В. Сайко. М., 2004. С. 117–147.
874. Яковенко Н.Г. Терский берег. Мурманск, 1985.
875. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
876. Яценко А. Несколько слов о русской Лапландии // Этнографическое обозрение. 1892. Кн. 12. №1.
877. Barnouw V. Acculturation and Personality among the Wisconsin Chippewa: American Anthropological Association Memoirs. 1950. № 72.
878. Beals R. Acculturation // Anthropology Today. Chicago, 1953. P. 621–641.
879. Becker H.S. Sociological Work. Chicago, 1970.
880. Becker H.S., Geer B., Hughes E.C. Strauss A.L. Boys in White. Chicago, 1961.
881. Benedict R. Patterns of Culture. Boston; N., 1934.
882. Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Boston, 1946.
883. Berry J.W., Poortinga Y.N., Segall M.H., Dasen P.R. Cross-cultural psychology: Research and applications. Cambridge, 1992.

884. Boas F. Some Problems of Methodology in the Social Sciences // The New Social Science. Ed.: White, Leonard D. Chicago, 1930. P. 84–98.
885. Boas F. Some Problems of Methodology in the Social Sciences // The New Social Science. Ed.: White, Leonard D. Chicago, 1930. P. 84–98.
886. Boas F. The Methods of Ethnology // American Anthropologist. N.S. Vol. 22 (1920), P. 311–322.
887. Bock Ph. K. Rethinking psychological anthropology. Continuity and change in the study of human action. N.Y., 1988.
888. Bril B., Lehalle H. Le developpement psychologique est-il universel? Approches Interculturelles. Paris, 1985.
889. Cassirer E. Philosophie des symbolischen Formen. Darmstadt, 1923.
890. Church A.T., Lonner W.J. The cross-cultural perspective in the study of personality: Rationale and current research // J. of Cross-Cultural Psychology. 1998. Vol. 29(1). P. 32–62.
891. Clifford J., Marcus G.E. Writing Culture. Berkeley, 1986.
892. Clough P.T. The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism. Newbury Park, 1992. P. 21–22.
893. Daun A. Svensk mentalitet. Simrishamn, 1989.
894. Diaz-Loving R. Contributions of Mexican ethnopsychology to the resolution of the etic – emic dilemma in personality // J. of Cross-Cultural Psychology. 1998. Vol. 29(1). P. 104–118.
895. Eisenstadt S.N. Tradition, Change and Modernity. N.Y., 1973.
896. Geertz C. The Interpretations of Cultures. N.Y., 1973.
897. Hall E. The silent language. Greenwich, 1970.
898. Ho D.Y.F. Indigenous psychologies: Asian perspectives // J. of Cross-Cultural Psychology. 1984. Vol. 15(4). P. 88–103.
899. Kardiner A., Lipton R. The Individual and His Society. N.Y., 1945.

900. *Kracke W.H.* Reflections on the Savage Self: Introspection, Empathy and Anthropology // Suarez-Orozco M.M. (ed.). The Making of Psychological Anthropology II. Harcourt Brace College Publisher, 1994.
901. *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris, 1962.
902. *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. N.Y., 1922.
903. *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa. New Haven, 1945.
904. *Malinowski B.* The Functional Theore // A Scientific Theory of Culture, and Other Essays. Chapel Hill, 1944. P. 147–176.
905. *Marcus G., Fisher M.* Anthropology as Culture Critique. Chicago, 1986.
906. *Mead M.* National Character // Kroeber A.K. (ed.) Anthropology Today. Chicago, 1953.
907. *Radcliffe-Brown A.R.* Method in Social Anthropology. Bombay, 1960.
908. *Redfield R., Linton R., Herskovits M.* Memorandum on the Study of Acculturation // American Anthropologist . V. XXXVIII, 1936. P. 149–152.
909. *Riggs F.* Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society. Boston, 1964.
910. *Shils E.* Tradition. L.; Boston, 1981.
911. *Spindler G., Goldschmidt W.* Experimental Design in the Study of Culture Change // Southwestern Journal of Anthropology. V. VIII, 1952. P. 68–83.
912. *Thurnwald R.* Black and White in East Africa. L., 1935.
913. *Thurnwald R.* The Psychology of Acculturation // American Anthropologist . V. XXXIV, 1932. P. 557–569.
914. *Triandis H.S., Vassiliou V.* Comparrative analysis of subjective culture // The analysis of subjective culture / Ed. by H.C. Triandis. N.Y., 1972. P. 299–338.

915. *Turner V., Bruner E.* The Antropology of Experience. Urbana, 1986.
916. *White L.A.* The Science of Culture. N.Y., 1949.
917. *Whyte W.F.* Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum. Chicago, 1981.

Материалы архивов и экспедиционных отчетов:

1. Архив экспедиций под рук. А.Б. Мороза. Историко-филологический ф-т РГГУ.
2. *Ведерникова Н.М.* Культурное и природное наследие Кенозера в произведениях фольклора (Опыт описания территории по материалам экспедиционного выезда в деревни Ряпусовского куста 2000 г.). Отчет Института природного и культурного наследия им. Д.С. Лихачева РАН // Архив КНП. 2000.
3. Генеральная схема развития Кенозерского национального парка Архангельской области. СПб., 1993.
4. Отчет экспедиций гуманитарных групп ДГ и ДНТТМ в Кенозерский национальный парк (лето 1998 и зима 1999). В 2 ч. / Сост. А.С. Обухов // Архив КНП. М., 1999.
5. Отчет юношеской научно-исследовательской экспедиции «Кенозеро-96» / Сост. Н.В. Свешникова. // Архив КНП. М., 1996.
6. Отчет юношеской научно-исследовательской экспедиции «Кенозеро-97» по программе «Комплексное исследование деревни». В 2 ч. / Сост. А.С. Обухов // Архив КНП. М., 1998.
7. Разработка научной документации для проектирования Национального парка на Кенозере Плесецкого района Архангельской области (научный отчет по договору 1/82 с управлением культуры Архангельского облисполкома за 1982 г.). Отв. исполнитель Г.Н. Колпачников. В 3 т. // Архив КНП. Архангельск, 1982.

8. РГАЛИ. Ф. 483, оп. 1, ед. хр. 261. Соколов Ю.М. Народные рассказчики.
9. РО ИРЛИ. Рv. К. 266. п. 1–12; ФА к. 272–279. Материалы экспедиций в Архангельскую обл. Собиратели Выходцев П.С., Мартынова А.Н., Лобанов М.А., Когрузалов В.В., Троицкая А.Д. и др. Зап. 1975–1976.
10. РО ИРЛИ. К. №13, п.1., 11–37. Собрание песен и частушек Н.П. Колпаковой. Зап. 30.08.1928.
11. Современное состояние фольклора Кенозера по материалам поездки летом 1984 г. под рук. Л.В. Федоровой // Архив КНП. Архангельск, 1984.
12. *Талашева К.* Особенности бытования эпического жанра былины в современной кенозерской деревне Першлахта // Отчет юношеской научно-исследовательской экспедиции «Кенозеро-96» / Сост. Н.В. Свешникова // Архив КНП. М., 1996.
13. ЦГАЛИ. Архив Соколовых. Ф. 483. Оп. 1. Ед. хр. 26.
14. Экспедиции на Кенозеро 1958–1959; 1960–1962; 1969 гг. // Архив кафедры фольклора филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.
15. Экспедиционный отчет гуманитарных групп ДГ и ДНТГМ в Кенозерский национальный парк (экспедиции 1999–2001 гг.). В 2 ч. / Сост. А.С. Обухов // Архив КНП. М., 2001.

Обухов Алексей Сергеевич

ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Ответственный за выпуск – *М. Вишневская*
 Редактор – *Н. Назарова*
 Корректор – *О. Михайлова*
 Оригинал-макет – *Е. Капнулина*
 Обложка – *В. Арбеков*

Государственная некоммерческая организация
 Издательство «Прометей» МПГУ Лицензия № 020457 от 22 июля 1997 г.
 129164 Москва, ул. Кибальчича, д. 6, стр. 2.

Подписано в печать 16.01.06. Объем 22 п.л.
 Формат 60x90/16. Тираж 5000 экз. Заказ № 347

Отпечатано в типографии ??????????????????

Для заметок

Для заметок

Для заметок