

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Архипова Марьяна Николаевна

**Соционормативные практики
в севернорусской деревне: опыт
этнологического исследования**

Специальность: 07.00.07 этнография, этнология и антропология

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание учёной степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук,
доцент А. В. Титорский

Москва – 2018

Содержание

Введение.....	3
Глава I. Формы сельских трудовых коллективов и нормы поведения в них.....	40
Трудовые коллективы постсоветского времени и закономерности их формирования.....	41
Советские корни современных трудовых коллективов.....	53
Дореволюционные аналоги современных коллективов: к вопросу о культурных константах.....	73
Глава II. «Свои» – «чужие» в этике общения на Русском Севере.....	85
Кто является «своим» и «чужим» в современной деревне.....	88
Аналогии взаимоотношений в современной и колхозной деревне: местные жители и приезжие.....	106
«Свои» – «чужие» в дореволюционной деревне.....	126
Глава III. Приметы и суеверия как способ регулирования соционормативного поведения.....	142
Роль примет и суеверий в современном сельском обществе: к вопросу о мистичности постсоветской культуры.....	144
Приметы в советское время: насколько не сакральна культура советского колхозника?	149
Дореволюционные приметы: к критике форм фиксации примет.....	161
Заключение.....	177
Список использованной литературы	183

Введение

Настоящая диссертация посвящена анализу соционормативных практик сельского населения Русского Севера в XX – начале XXI столетия. Современная отечественная историография в целом либо исследует традиционные практики прошлого в отрыве от современности – уцелевшую «живую старину»¹, либо, напротив – исключительно на культуру наших дней, без связи с прошлым². В зарубежной историографии замечен интерес к изучению позднесоветского общества³. Задача настоящей диссертации – описать современную культуру во взаимосвязи с практиками и нормами, характерными для деревни в различные периоды XX века и отчасти конца XIX столетия. Таким образом, исследование вписано в общенаучный как российский, так и зарубежный дискурс в современной науке, а его **актуальность** обусловлена тем, что при стабильном интересе исследователей к социальным нормам поведения до сих пор нет комплексного исследования, посвященного трансформации соционормативных практик с XIX века до современности.

Изучение соционормативных практик – одно из важных направлений исследований кафедры этнологии МГУ имени М. В. Ломоносова на рубеже

¹ См.: *Добровольская В. Е.* Традиционные нормативы, связанные с народным календарём // Традиционная культура. Научный альманах. 2008. № 3 (31). С. 65-78; *Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала XX в.* Сост., автор теоретического введения и редактор Ю. И. Семёнов. Т. 1. М., 2002; *Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала XX в.* Сост. тома, справки об авторах, глоссария, библиографического указателя и редактор Ю. И. Семёнов. Т. 2. М., 2003; *Валенцова М. М.* Понятие "чистый" в славянской культуре // Живая старина. 2001. № 3. С. 3-8; *Тихомирова Т. А.* Традиционное отношение к чистоте в крестьянской среде // Там же. С. 8-11; *Щепанская Т. Б.* Власть прищельца. Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX в.) / Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. Сб. статей. Отв. ред. В. А. Попов. СПб, 1996. С. 72-101.

² *Матвиевская Л. Ф.* «Во пиру ли я была да во компаньюше»: внесемейная организация социума // Филологический практикум. Речевая и обрядовая культура Русского Севера. СПб., 2012. С. 112-124; *Курзина Н. А.* «Незнакомую старушку надо матушкой назвать»: к вопросу об отношениях свекрови и молодки // Коммуникативные конвенции и социальные сценарии. Филологический практикум. 2014. С. 262-268; *Шанина Ю.* Акустический код кладбища д. Родома Лешуконского района // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре. 2015. С. 162-181.

³ См.: *Oushakine S. A.* Crimes of Substitution: Detection in Late Soviet Society // Public Culture. – 2003. – Т. 15. – №. 3. – С. 427-451; *Келли К.* «Школьный вальс»: повседневная жизнь советской школы в постсталинское время // Антропологический форум. 2004. №. 1. С. 104-155; *Emeliantseva E.* The Privilege of Seclusion: Consumption Strategies in the Closed City of Severodvinsk // Ab Imperio. – 2011. – Т. 2011. – №. 2. – С. 238-259; *Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение: Последнее советское поколение. М., 2016.

XX – XXI столетий. Подробный его обзор был дан В. В. Карловым в статье, изданной в сборнике памяти А. А. Никишенкова⁴. Это позволяет мне не описывать всю историю таких исследований, а остановиться на нескольких ключевых моментах.

Исследование соционорматики стало первым подлинно научным проектом отечественной этнографии, связанным с систематическим сбором информации о народной культуре. Этот поворот произошел в 1860-е, в период председательства Н. В. Калачева в Этнографическом отделении Императорского Русского Географического Общества⁵. Исследования народных юридических обычаев сменили поверхностные и написанные ненаучным языком описания крестьянской жизни, издававшиеся в первых выпусках Сборников РГО. Интерес к этой тематике возрождался в 1920-е и в 1990-2000-е годы. Последний этап связан с научной и организационной деятельностью А. А. Никишенкова⁶. Среди ученых, не работавших на кафедре этнологии МГУ, значимые работы по соционорматике опубликовали Б. Х. Бгажноков, А. И. Першиц, А. К. Байбурин и А. Л. Топорков⁷.

В рамках данной работы был сделан акцент на четырех особенностях соционорматики. Во-первых, социальные нормы поведения связаны с каждой конкретной группой людей, которые их придерживаются. Есть деревенские нормы, есть региональные нормы, есть общерусские и общероссийские нормы поведения. Возможно, как показано в данном исследовании, и существование нормативов, связанных с более дробными подразделениями деревенского социума – деревенской интеллигенцией и работниками совхоза. Используя понятия соционорматики, я не претендую на репрезентацию всей

⁴Карлов В.В. Нормативная практика и культура общения народов России и СНГ в трудах А. А. Никишенкова // А.А. Никишенков «Изобретая традицию» и создавая «воображаемое сообщество». М., 2016. С. 25-36.

⁵Александров В. А. Обычное право крепостной деревни России. XVIII - начало XIX в. М.: «Наука», 1984. С. 17.

⁶Карлов В.В. Указ. соч.

⁷Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983; Першиц А.И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 210-240; Социально-экономические отношения и соционормативная культура / Отв. Ред. А.И. Першиц и Д.Трайде. М.-Л., 1986; Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990.

культуры Русского Севера, и тем более всей русской культуры. В данном аспекте соционорматика сближается с концепцией «малых этнографических групп», разрабатывавшейся в 2000-х годах кафедрой этнографии и антропологии СПбГУ⁸.

Во-вторых, соционорматика «пронизывает буквально все аспекты жизни доиндустриальных обществ и практически “растворена в культурном пространстве” народной жизни»⁹. Если большинство авторов включает в соционорматику только обычное право и этноэтикет, то в работе А. А. Никишенкова, А. В. ТUTORского и И. П. Перстневой в сферу соционорматики были включены также нормативы, организующие хозяйственную деятельность крестьян, а также нормы воспитания детей¹⁰. В своём исследовании я продолжила расширять охват сферы соционорматики и включила в нее нормы, связанные с использованием примет у различных групп деревенского населения.

В-третьих, соционорматика не является чем-то застывшим и неизменным. Социально одобряемые нормы поведения меняются более или менее значительно с каждым поколением, с изменением материальной культуры, принципов ведения хозяйства, трансформацией духовной культуры. Вместе с тем нормативы представляют собой единую систему, изменение одной части которой не всегда ведет к разрушению ее целиком. Так, в диссертации А. В. ТUTORского, в главе, касающейся переходов нормативов из крестьянской культуры в рабочую, показано, что новые нормативы хозяйственной деятельности быстрее формируются в тех сферах, где старые нормативы отсутствуют. И наоборот, если в новой культуре отсутствуют некие нормативы, они приносятся из старой культуры¹¹. Таким образом, соционорматика не яв-

⁸Белков П.Л., Верняев И.И., Новожилков А.Г. Малые группы в этнографии: постановка проблемы //Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2009. №. 3. С. 91-94.

⁹Никишенков А.А. Традиционный этикет народов России. XIX – начало XX века. М., 1999. С. 19.

¹⁰Проблемы этнографического изучения русского крестьянства (соционормативная культура). Учебно-методическое пособие / Под ред. А. А. Никишенкова. М., 2010.

¹¹ТUTORский А.В. Хозяйственная деятельность русских крестьян: нормативная практика: дисс.... канд. ист. наук. М., 2003. С. 137.

ляется синонимом такого спорного понятия, как «традиционная культура», но вместе с тем предполагает коллективное регулирование поведения, что является одной из черт пресловутой «традиционной культуры».

Наконец, в-четвертых, и эту особенность всегда подчеркивал А.А. Никишенков в беседах, соционорматика является искусством выбора. Это не довлеющие над человеком, только ограничивающие его нормативы, но набор возможностей, из которых он может в разных обстоятельствах выбирать различные варианты поведения.

Если первые две особенности являются ответом на характерные черты развития этнографического знания в России, то две последних схожи с элементами теории практики Пьера Бурдьё. Так, мы видим почти дословную аналогию третьей особенности функционирования сферы соционорматики – системности и устойчивости во времени – в особенностях бытия «габитуса» (по Бурдьё, «системы устойчивый и переносимых диспозиций»). Габитус как «система диспозиций – прошлое, проникающее в настоящее и стремящееся продолжаться в будущем, актуализируясь в практиках, структурированных в соответствии с его принципами, и внутренний закон, через который непрерывно осуществляется закон внешней необходимости, несводимой к непосредственному, ситуативному принуждению, – есть основание преемственности и упорядоченности, которые объективизм, сам того не подозревая, приписывает социальным практикам»¹².

Четвертая из выделенных мной особенностей соционорматики вступает в конфронтацию с идеями французского философа. Для него габитус – это «система интериоризированных структур». Иными словами, для Бурдьё *a priori* существует личность или индивид, который выступает как вместилище интериоризируемых элементов культуры. Личность и культура противопоставляются, личность может бунтовать против культуры. Четвертая особенность соционорматики же сближает ее с новым направлением в западной

¹²Бурдьё П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 46.

антропологии – «онтологическим». В данной работе я не останавливаюсь подробно на этом направлении, отсылая читателей к русскоязычным работам С.В. Соколовского и Э. Вивейруша де Кастру¹³. Для «онтологического направления» большое значение имеет идея кембриджского антрополога М. Стратерн о «дивидууме» как концепте, противоположном европоцентристскому концепту «индивидуума». Дивидуум – это человек как результат взаимодействия с ним других членов общества. С точки зрения концепции «дивидуума», нормы не «навязываются» обществом, а само возникновение члена социума и есть интериоризация норм, без взаимодействия с другими людьми не будет того, что можно назвать понятием «я»¹⁴. То, что «я» неотделимо от общества и формируется обществом, по сути соответствует идее А. А. Никишенкова о соционорматике как искусстве быть собой.

Исследование выполнено на стыке социальной антропологии, этнографии и истории. Данью антропологической научной традиции была сфокусированность на современности: в представленной работе именно она стала точкой отсчёта. Изучение прошлого с помощью опросов информантов, как правило, пожилого возраста – характерная черта многих классических этнографических исследований. Это следование «этнографическим» научным традициям позволило взглянуть на современность как продолжение и одновременно изменение (а порой и отрицание) недавнего советского прошлого. Помимо этого, для реконструкции дореволюционной культуры и практик в работе использовались опубликованные и архивные этнографические материалы. Этот подход используется во всех исторических исследованиях.

В представленной диссертации были выбраны три аспекта соционорматики – экономика, социальные отношения и культура. Такой выбор был не случаен, поскольку позволил посмотреть на соционормативные практики структурно как на единое целое. В рамках экономики мною были исследова-

¹³ Российская антропология и «онтологический поворот» / Отв. ред. С.В. Соколовский. М., 2017.; *Вивейруш де Кастру* Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017.

¹⁴ *Sahlins M.* What kinship is and is not. University of Chicago Press, 2014. P. 24; *Strathern M.* The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia. University of California Press, 1988. P. 13.

ны явления создания людьми небольших трудовых коллективов и их взаимодействия с государством. Во второй главе, в рамках социального аспекта были исследованы нормы отношения к чужакам и более широко – соционормативная часть представлений о чужаках. И наконец, в рамках главы о духовной культуре мною были исследованы нормативные практики, связанные с бытованием и воспроизводством примет в деревенской среде

Научная новизна исследования заключается, во-первых, во введении в научный оборот новых этнографических данных о современной сельской жизни, собранных автором во время многолетней полевой работы. Как писал М. Пруст: «Пытаться воскресить его [прошлое – *М. А.*] — напрасный труд, все усилия нашего сознания тщетны. Прошлое находится вне пределов его досягаемости...»¹⁵. Многие из моих информантов – люди пожилого возраста, реальные свидетели советской эпохи, которых в скором времени может не остаться. Во-вторых, анализ современности позволяет увидеть ошибки в фиксации и анализе традиционной культуры начала XX века. В современной историографии нет исследования, которое охватывало бы хронологический период от дореволюционной до современной деревни. В-третьих, в данном исследовании фактически впервые была прослежена трансформация соционормативных практик на протяжении трёх исторических периодов.

Объект исследования – соционормативные практики севернорусского сельского населения. **Предметом исследования** стали изменения и механизмы изменения социальных норм поведения, происходившие на протяжении почти полутора веков.

Хронологические рамки исследования охватывают период с конца XIX века до современности. Такой выбор не случаен и обусловлен состоянием источниковой базы. Условно можно выделить три основных периода. Первый период – дореволюционный. Граница 1917 год, несомненно, очень условна. По мнению некоторых исследователей, именно октябрь 1917 года –

¹⁵Пруст М. По направлению к Свану. М., 1973. С. 98.

это «рубеж между традиционностью и современностью»¹⁶, однако изменения в социальной, экономической и культурной сферах происходили постепенно. Советский период в работе включает в себя этнографические материалы по колхозной и совхозной деревне. Наконец, третий период – «современность» – начинается в 1991 году. Замечание об условности временной границы справедливо и для 1991 года, когда СССР перестал официально существовать. Как показала экспедиционная работа, население также почувствовало на себе все социально-экономические изменения несколько позже. Третий хронологический период в работе основан на современных полевых материалах.

Основным **географическим регионом** исследования стал Русский Север, который всегда был своеобразной Меккой для этнографов, занимающихся русским крестьянством. Согласно широкому пониманию, Русский Север – это территория к северу от рубежа, куда дошли восточнославянские племена до времени образования Древнерусского государства¹⁷. В этот регион входят современные Архангельская и Вологодская области. К началу XX века эта территория была местом компактного проживания русского населения, которое составляло там подавляющее большинство – более 91%¹⁸. Особое географическое положение Русского Севера во многом повлияло на хозяйственно-экономический уклад региона, определив его культурные и социальные особенности, именно это послужило причиной выбора этого региона для изучения. Кроме того, в качестве сравнительного материала в диссертации были использованы полевые материалы из других регионов России – центральные и южные области и края.

Методологические основы исследования включают три уровня научных методов: общенаучные, конкретно-научные и узкоспециальные. Общенаучными принципами являются принцип научной объективности и систем-

¹⁶Bobrovnikov V. From Collective Farm to Islamic Museum? /Exploring the Edge of Empire. Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia, by Ed. F. Mühlfried and S. Sokolovskiy. Berlin, 2011.Pp. 99-117.

¹⁷См.: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 1. Вельский и Вологодский уезды. СПб, 2007. С. 14.

¹⁸См.: Там же. С. 10.

ности. Конкретно-научный метод – метод историзма. При этом, сохраняя принцип историзма в работе, я отказалась от хронологического изложения материала для того, чтобы избежать механического переноса фактов и соционормативных практик из прошлого в следующий хронологический период. Движение от современности к прошлому оказалось успешным эпистемологическим приемом. Он позволил увидеть системную схожесть некоторых практик, а не простую их преемственность. Таким образом я максимально исключила возможность неосознанных попыток поиска «пережитков» или «устойчивых традиций».

Основным узкоспециальным антропологическим методом исследования стал метод «case studies»: основной объем полевого материала был собран в Лешуконском районе Архангельской области. Работая по принципу глубинных интервью, на протяжении десяти лет я возвращалась в одни и те же деревни, часто беседовала с одними и теми же людьми и задавала фактически одинаковые вопросы. Это позволило зафиксировать деревню в определённом временном отрезке и проследить динамику изменений в социальных нормах поведения.

Цель работы – на примере трёх аспектов соционорматики проследить, как она менялась на фоне социально-политического развития страны и сделать выводы о том, что в ней изменилось, а какие элементы остались стабильными. Для достижения указанной цели были поставлены следующие **задачи исследования**:

1. фиксация и анализ современных соционормативных практик;
2. сравнение современных социальных норм с советскими;
3. сопоставление и критика подходов в изучении соционорматики, которые были распространены в классической отечественной этнографии;

4. выделение некоторых аспектов динамики соционормативных практик на основании сравнений в течение исследуемого периода.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трёх глав и заключения. Первая глава посвящена соционормативным практикам трудовых коллективов на примере деревенских общественных работ и обычая взаимопомощи. Вторая глава – исследование дихотомии «свои» – «чужие» в севернорусских деревнях. Третья глава посвящена народным приметам как способу регулирования соционормативного поведения, отношению жителей к ним, особенностям их бытования в сельском социуме. В каждой главе выделено по три раздела в соответствии со сформулированными выше задачами. В первом разделе даётся обзор современных социальных норм, второй посвящён сравнению с соционорматикой советского периода, а третий – сопоставлению с дореволюционными нормативами и критике особенностей этнографического исследования в это время.

Понятийный аппарат. Перед тем как перейти к историографическому обзору, необходимо дать определение некоторым дискуссионным понятиям.

В данной работе довольно часто используется термин **«традиционный»**. Термин **«традиция»** в современной этнологической и исторической науках часто подвергается критике. В частности, трудно провести границы между традиционным и современным, не ясно, какой критерий надо взять за основу. Эрик Хобсбаум в работе «Изобретение традиций»¹⁹ указывал на искусственность традиций в сознании социума²⁰. Схожие идеи высказывает Брюно Латур, отказавший «современному» обществу в титуле подлинно современного²¹. В советской историографии долгое время использовался термин **«традиционное общество»**, который также вызывает много вопросов.

¹⁹Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. Независимый научный журнал. М. 2000. № 1. С. 47-62.

²⁰См.: Там же. С. 49.

²¹Latour B. We have never been modern. Harvard University Press, 1991.

До сих пор этот термин можно встретить в научной литературе по отношению к обществам, которые оказались на периферии современного стремительно меняющегося мира и фактически не включены в процесс глобализации. В данной работе прилагательное «традиционный» используется по отношению к практикам, обычаям и культурным явлениям, которые противопоставлены явлениям, связанным с советской модернизацией. Я не вкладывала в понятие «традиционный» качественного содержания: не противопоставляла сущностно дореволюционную культуру и поведенческие практики советским и современным. Напротив, я старалась демонтировать преемственность и внутреннюю взаимосвязь. В данной работе термин «традиционный» используется более в хронологическом смысле, обозначая период до 1917 года, нежели для характеристики базовых свойств культуры.

Категория **«повседневности»** является предметом целого комплекса научных дисциплин: социологии, этнологии, истории, психологии, психиатрии, лингвистики, теории литературы и философии. Повседневное – это упорядоченное, близкое, известное подавляющему большинству повторяющееся действие или явление. Как писал философ Б. Вандельфельс, «повседневное – это то, что происходит каждый день, что прорывается сквозь “упорядоченную суматоху” праздников»²². То есть повседневная культура включает в себя те нормы и традиции, которые становятся сами собой разумеющимися в социуме (при этом они, несомненно, могут быть представлены диаметрально противоположными явлениями в разных культурах). В это понятие, например, входит усвоение особых фразеологизмов и выражений, которые часто отличают носителя языка от того, для кого он иностранный; и для того, чтобы понять и прочувствовать язык, многим людям необходимо прожить много лет в новой языковой среде. То же самое можно сказать и про особые нормы поведения, малые штрихи и особенности которых могут быть незаметны новому в коллективе человеку. Но именно они зачастую становятся связующим

²² Вандельфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Социо-Логос. М., 1991. С. 40.

звеном между людьми. Повседневное является сферой, где, по выражению Вандельфельса, собираются и хранятся своего рода «смысловые осадки», и процессом, в котором происходит формирование и организация человека и общества.

Ещё один термин, о котором стоит сказать отдельно – это «**примета**». Одна из глав диссертации посвящена особенностям бытования народных примет в севернорусских деревнях. На сегодняшний день ни в этнографической науке, ни в фольклористике не существует общепринятого определения приметы, которое бы безоговорочно принималось всеми исследователями. В диссертации в качестве рабочего было использовано определение, данное современной исследовательницей О. Б. Христофоровой: примета – это «клишированное изречение с доминантной прогностической функцией»²³. Это определение можно преобразовать в два тезиса. Во-первых, примета – это высказывание, не подверженное изменениям, относительно статичное. Во-вторых, суть этого высказывания – предсказание будущего. То есть примета – это своеобразное истолкование конкретной ситуации, некий знак, который может изменить поведение человека в ней.

Степень изученности проблемы

На сегодняшний день заявленная в диссертации проблема не служила темой специального комплексного исследования ни в отечественной, ни в зарубежной историографии. Стоит выделить некоторые общетеоретические исследования и работы по конкретным научным проблемам.

Первая группа – *общетеоретические работы*. Я опиралась на теоретические идеи многих современных западных антропологов: идеи условности традиций и современности Э. Хобсбаум²⁴ и Б. Латур²⁵, концепция «дивидуу-

²³ Христофорова О. Б. К вопросу о структуре приметы // www.ruthenia.ru. Дата обращения 10.09.2017.

²⁴ Хобсбаум Э. Указ. соч.

²⁵ Latour B. Op.cit.

ма» М. Стратерн²⁶, концепция этнографии как «онтографии» и идея важности мировоззрения «изучаемого» самого по себе Э. Вивейруша де Кастру²⁷, концепция социальных структур как основы коллектива Б. Малиновского²⁸ и А. Р. Редклифф-Брауна²⁹, концепция социальной границы Ф. Барта³⁰, концепция «длительных периодов» Ф. Броделя³¹.

Непосредственно с проблематикой диссертации, в частности с темой преемственности и изменения в культуре жителей России конца XX века, связана так называемая теория транзита. В последние годы в западной антропологической литературе идёт дискуссия о путях развития стран бывшего социалистического лагеря и стран бывшего СССР в частности. Была сформулирована теория транзита – и пост-транзита, пост-пост-транзита как дальнейшие варианты данной теории. Об этом написаны статьи К. Вэрдери «Теоретизируя социализм: пролог к “транзиту”»³², М. Великони «Потерявшиеся на переходе: ностальгия по социализму в постсоциалистических странах»³³.

Одним из последовательных критиков транзита и перехода от советской культуры к последующей несоединимой является американская исследовательница монгольского происхождения М. Буяндельгерин. В частности, в статье «Теории пост-пост-транзита: по многочисленным путям»³⁴ она сформулировала понятие пост-пост-транзит, которое саркастически подчёркивает бессмысленность понятия пост-транзитной культуры. Она указывает на длительность транзита (более 20 лет) и преемственность эмансипированных практик ненецких женщин на протяжении 1980-х-2010-х годов, тем самым

²⁶ Strathern M. Op. cit.

²⁷ Вивейруш де Кастру Э. Указ. соч.

²⁸ Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.

²⁹ Редклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М., 2001.

³⁰ Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сборник статей / Под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пилицыкова. М., 2006.

³¹ Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008.

³² Verdery K. Theorizing socialism: a Prologue to the “Tranzition” // American Ethnologist. Vol. 18. No. 3. 1991. Pp. 419-439.

³³ Velikonja M. Lost in Transition Nostalgia for Socialism in Post-Socialist Countries // East European: Politics and Societies. Vol. 23. No. 4. 2009. Pp. 535-551.

³⁴ Buyandelgeriyn M. Post-Post-Transition Theories: Walking on Multiple Paths / Annual Review of Anthropology. 2008. Pp. 235-250.

дезауируя понятие транзита как сущностного изменения культуры. К слову, с похожей формулировкой писал ещё в 1967 году советский этнограф В. В. Пименов. В статье «О некоторых закономерностях в развитии народной культуры»³⁵, описывая изменения, произошедшие с момента введения создания Советского государства, он выдвинул теорию «мелких культурных скачков», подчёркивая, что граница 1917 г. важна, но изменения в культуре народов происходили не столь резко.

Условности 1917 года как рубежа посвящена статья «От коллективного хозяйства к исламскому музею? Деконструируя устные традиции горцев в Дагестане»³⁶ В. Бобровникова. Отмечая, что такие понятия, как «”традиционный” и “современный” в советской этнографии рассматривались как неизменные естественные антагонисты»³⁷, и в современном обществе во многом такая позиция распространена, автор затрагивает важный вопрос о том, что же является (или считается) традиционным, а что искусственно привнесённым, «изобретённым» или подчас навязанным народу.

Важным явлением для социальных антропологов, занимающихся русскими в социалистическую и постсоциалистическую эпоху, стала работа А. Юрчака «Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение», которая изначально была написана на английском языке и лишь в 2014 году была издана в России с некоторыми дополнениями. Автор очень подробно описал позднесоветский период и его культурные особенности. На примере поколения 1950-1980-х годов он рассуждает о феномене социализма в СССР и о том, как это отразилось на восприятии людьми окружающей действительности. Работа А. Юрчака опровергает широко распространённое в западной литературе представление о внутреннем единстве и гомогенности всего советского периода.

³⁵ Пименов В. В. О некоторых закономерностях в развитии народной культуры // Советская этнографии. 1967. № 2. С. 3-14.

³⁶ Bobrovnikov V. Op. cit.

³⁷ Ibid. P. 104.

Ещё одной работой, посвящённой проблеме соотношения социализма, постсоциализма и пост-постсоциализма, стала статья немецкого антрополога Й. О. Хабек *«Дзержинка: социалистическая наружность и эстетические устремления в городском районе Новосибирска»*³⁸. Статья посвящена исключительно городским жителям, однако в ней исследуется проблема социалистического наследия, которое до сих пор проявляется в сознании многих жителей стран бывшего СССР, что позволило ещё раз взглянуть на проблему наложения нескольких культурных, идеологических и социально-экономических пластов в жизни наших сограждан.

Особенностям изучения обычного права, важного элемента соционормативной практики, посвящена статья А. А. Никишенкова *«Обычное право и проблемы его библиографии»*³⁹, которая открывает сборник *«Обычное право народов России. Библиографический указатель. 1890-1998»*.

В русскоязычных исследованиях проблема трансформации культуры была связана с сохранением, изменением, а также возникновением новых традиций. О преемственности традиционных моделей в XIX–XXI веках писали в своих работах московские этнологи Е. И. Ларина, О. Б. Наумова. Они продемонстрировали устойчивые элементы в таких культурных институтах, как «брак умыканием», «суд биев» и «поселенческий праздник» в советское и пост-советское время⁴⁰. Преемственности в ремесленных практиках народов Дагестана, одновременно подчеркивающей и отрицающей эпохи социальных трансформаций, посвящены работы А. И. Магомедовой, З. У. Махмудовой⁴¹.

³⁸ Хабек Й. О. Дзержинка: социалистическая наружность и эстетические устремления в городском районе Новосибирска // ЭО. 2014. № 3. С. 24–34.

³⁹ Никишенков А. А. Обычное право и проблемы его библиографии / Обычное право народов России. Библиографический указатель. 1890-1998. М., 1998. С. 3–18.

⁴⁰ Ларина Е. И., Наумова О. Б. Современное религиозное сознание российских казахов и ислам имамов // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 83–97; Ларина Е. И., Наумова О. Б. "Кража - это вечный наш обычай: умыкание невест у российских казахов // Этнографическое обозрение. 2010. № 5. С. 3–20; Ларина Е. И., Наумова О. Б. Сквозь модернизацию: традиции в современной жизни российских казахов. М.; СПб, 2016.

⁴¹ Махмудова З. У. Серебро и золото в женских ювелирных украшениях на Кавказе во второй половине XX века: проблема социокультурного замещения // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 100–115; Гуцан Л. С., Магомедова А. И., Махмудова З. У. Имперские символы в декоративно-прикладном искусстве Кавказа // Исторические Исследования. Журнал Исторического факультета МГУ. 2016. № 4. С. 227–249.

Санкт-петербургские исследователи А. Г. Новожилов (в статьях «Динамика исчезновения объектов традиционной материальной культуры в XX в. по материалам Пыталовского района Псковской области»⁴² и «Этнографическое изучение колхозного крестьянства в 1930-1950-х годах»⁴³) и И. И. Верняев (в статье «Крестьянский двор Псковской губернии во второй половине XIX – начале XX века: традиции и изменения»⁴⁴) на деревенском материале подтверждают тот же важный рубеж в изменениях социальной жизни, что и А. Юрчак.

Проблеме условности понятия традиционной культуры в современной России посвящены статьи Д. А. Функа «Современные “традиционные” культуры народов Севера»⁴⁵ и «Очерк современного состояния эпической традиции у шорцев (частные материалы и общетеоретические проблемы)»⁴⁶, И. А. Морозова «Локальные традиции и меняющиеся идентичности»⁴⁷, И. С. Слепцовой «Индивидуально-личностные факторы формирования и трансформации локальных культур и традиций»⁴⁸ и А. В. Черных «Русские “острова” в русском окружении: модели локальных традиций Пермского Прикамья»⁴⁹. Проблема возрождения традиций рассматривалась в работах А. К. Байбурина «Статус реконструкции в фольклорно-этнографических исследованиях»⁵⁰ и статье А. К. Байбурина и Г. А. Левинтона «О соотношении

⁴² Новожилов А. Г. Динамика исчезновения объектов традиционной материальной культуры в XX в. по материалам Пыталовского района Псковской области // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. СПб., 2006. Вып. 4. С. 289-302.

⁴³ Новожилов А. Г. Этнографическое изучение колхозного крестьянства в 1930-1950-х годах // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. 2012. Вып. 2. С. 90-101.

⁴⁴ Верняев И. И. Крестьянский двор Псковской губернии во второй половине XIX – начале XX века: традиции и изменения // Европа – Азия: Проблемы этнокультурных контактов. К 300-летию Санкт-Петербурга / Под ред. А.С. Мыльникова, М.Б. Щукина. СПб., 2002. С. 87–96.

⁴⁵ Функ Д. А. Современные «традиционные» культуры народов Севера // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 3-5.

⁴⁶ Функ Д. А. Очерк современного состояния эпической традиции у шорцев (частные материалы и общетеоретические проблемы) // Там же. С. 91-108.

⁴⁷ Морозов И. А. Локальные традиции и меняющиеся идентичности // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 5-14.

⁴⁸ Слепцова И. С. Индивидуально-личностные факторы формирования и трансформации локальных культур и традиций // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 26-36.

⁴⁹ Черных А. В. Русские «острова» в русском окружении: модели локальных традиций Пермского Прикамья // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 48-59.

⁵⁰ Байбурин А. К. Статус реконструкции в фольклорно-этнографических исследованиях // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. Томск, 2004. С. 11-40.

фольклорных и этнографических фактов»⁵¹. В них авторы показали, что зачастую возрожденная традиция отличается от той, которую изначально хотели возродить.

В работе над диссертацией, посвященной соционорматике повседневной жизни русского сельского населения, необходимо было обратиться к историографии повседневности. Здесь стоит упомянуть статью немецкого философа Б. Вальденфельса «Повседневность как плавильный тигль рациональности»⁵². Статья написана в значительной степени в феноменологической традиции философии. Автор зачастую играет со значением слова «повседневность», использует многозначительность этого понятия (например, «обыденность» ставится в один ряд с «повседневностью»), поэтому для непосредственно этнологического исследования необходимо было вычленять культурологические рассуждения Вальденфельса. Изучению повседневности также посвящены монография М. Н. Губогло «Антропология повседневности»⁵³ и статья «Мифологическое программирование повседневной жизни»⁵⁴ Т. В. Цивьян, в которой автор на примере разных народов прослеживает особенности выделения праздничных традиций и повседневных норм поведения как особого феномена жизни человека.

Региональные исследования русской культуры. В эту группу вошли работы по конкретным историко-этнологическим проблемам, а также исследования, посвящённые русскому крестьянству.

Как таковое исследование русского крестьянства началось лишь после проведения либеральных реформ Александра II и в частности после отмены крепостного права в 1861 г. До этого момента крестьянства, словно, не существовало как самостоятельного и тем более равноправного социального класса, достойного особого изучения. Чаще всего исследователи обращались к

⁵¹Байбури А. К., Левинтон Г. А. О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica. Tomus XXXII. Budapest, 1983. С. 3-31.

⁵²Вальденфельс Б. Указ. соч.

⁵³Губогло М. Н. Антропология повседневности. М., 2013.

⁵⁴Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни / Этнические стереотипы поведения С. 154-178.

изучению правовых обычаев крестьян. Среди таких исследований – работа Д. И. Мейера «Русское гражданское право»⁵⁵, В. В. Тенишева «Правосудие в русском крестьянском быту»⁵⁶, Н. П. Дружинина «Право и личность крестьянина»⁵⁷, В. П. Тихонова «О семейных дележах по смерти отца в Козловской волости Сарапульского уезда Вятской губернии»⁵⁸.

Со второй половины XIX века заметен рост интереса к изучению быта, культуры и обычаев русского народа не только среди специалистов, но и в образованных кругах в целом. Настоящим событием стала публикация материалов, собранных по анкете Н. И. Надеждина, в «Этнографических сборниках, издаваемых Императорским Русским географическим обществом»⁵⁹ 1853-1864 гг. Интересно отметить, что этот сборник стал выпускаться ещё до проведения крестьянской реформы, то есть до того массового интереса к русскому крестьянству, который охватил образованные круги общества несколько лет спустя. Несмотря на неструктурированный и даже в некоторой степени хаотичный подход к изучению крестьянства, в сборниках представлен богатый эмпирический материал по этноэтикету, внутрисемейному укладу, народным поверьям, которые оказались полезны для диссертационного исследования.

Отдельно стоит упомянуть сборник Д. К. Зеленина «Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1934»⁶⁰. В нём автор подробно исследует исторические предпосылки многих традиционных обычаев: имущественных запретов, суеверных обычаев, традиции поминовения усопших и других. Обращаясь к истории духовной культуры восточных славян, Зеленин во многом смог избежать идеологического влияния молодой советской власти, его

⁵⁵ Мейер Д. И. Русское гражданское право: Чтения Д.И. Мейера, изд. по зап. слушателей. Под ред. А. Вицина. С.-П., 1910.

⁵⁶ Тенишев В. В. Правосудие в русском крестьянском быту. Брянск, 1907.

⁵⁷ Дружинин Н. П. Право и личность крестьянина. Ярославль, 1912.

⁵⁸ Тихонов В. П. О семейных дележах по смерти отца в Козловской волости, Сарапульского уезда, Вятской губернии / Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (Обычное право, обряды, верования и прочее). Вып. III. М., 1891. С. 30.

⁵⁹ Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. Вып. I-VI. Спб., 1853-1864.

⁶⁰ Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуры. 1917-1934. М., 1999.

работы стали своеобразными энциклопедиями по традиционной культуре восточных славян.

Одной из ключевых проблем, поставленных в советской историографии, была проблема природы и особенности существования традиционной крестьянской общины, которая во многом функционирует как раз за счёт соблюдения социальных норм.

В первые годы советской власти красной нитью почти через все исследования крестьян прошла идея искоренения традиционной крестьянской общины и создания вместо неё экономических и социальных объединений нового типа (коопераций, артелей, сельскохозяйственных коммун и колхозов). В таком духе, например, написана работа А. Чаянова «Организация современного крестьянского хозяйства»⁶¹, датируемая 1918 годом. Работа А. Чаянова интересна не только как яркий пример официального советского подхода к организации деревни, но и как исследование различных сторон жизни сельского населения начала XX века. Автор затрагивает проблемы земельного устройства, перераспределения земли в общине, семейного уклада, норм поведения на миру, разумеется, подчёркивая, что сама община себя изжила и уже давно появилась потребность в крупной кооперации, поскольку «в сельском хозяйстве во многом крупное предприятие имеет неоспоримые преимущества перед мелким»⁶².

Поздние исследования уже более тонко проводили ту же самую идею. Авторы подчёркивали, что крестьянская община изначально была отделена от общегосударственной дореволюционной экономики; существуя всегда в политическом и экономическом вакууме, крестьяне традиционно придерживались общинной (в выражения советских исследователей «коллективной»⁶³) формы труда и внутренней организации в целом. Н. Н. Тихоницкая в статье «Сельскохозяйственная толока у русских» обращается к изучению традиции

⁶¹ Чаянов А. Организация современного крестьянского хозяйства. Ярославль, 1918.

⁶² Там же. С. 113.

⁶³ См.: Тихоницкая Н. Н. Сельскохозяйственная толока у русских // Советская этнография. 1934. № 4. С. 76.

взаимопомощи у крестьян. Высшей формой взаимопомощи автор называет «общедеревенскую взаимопомощь»⁶⁴, что позволяло сделать «правильные политические» выводы о традиционной общинности крестьян и могло стать основой коллективизации сельского хозяйства в масштабах всей страны. На страницах журнала «Советская этнография» в начале 1980-х годов развернулась дискуссия, в которой приняли участие видные этнографы своего времени М. М. Громыко, В. А. Александров, Л. В. Маркова, С. Б. Рождественский, Я. В. Чеснов, Ю. И. Семёнов и А. М. Решетов. В ней ещё раз было поддержано то же «общинно-автономистское» понимание русского крестьянства конца XIX - начала XX веков⁶⁵.

В советской историографии большое место занимали исследования так называемых религиозных пережитков среди крестьянского населения. В таком ключе написана диссертация В. А. Зайцева «Преодоление религиозных пережитков (по материалам Архангельской области)»⁶⁶. Несомненно, такие работы были полны рассуждений об изначальной «холодности прихожан к вере и церкви божьей», однако они ценны активным использованием архивных источников Русского Севера.

В 1980-е гг. советские этнографы стали заниматься описанием повседневного быта русского крестьянства в прошлом. Уже упоминавшаяся выше М. М. Громыко занималась комплексным изучением русского сельского населения. Одна из самых известных работ «Традиционные нормы поведения и

⁶⁴Тихоницкая Н. Н. Указ. соч. С. 76.

⁶⁵ См.: Громыко М. М. Обычай помочей у русских крестьян в XIX веке (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций) // Советская этнография. 1981 № 4. С. 26-38; Громыко М. М. Обычай помочей у русских крестьян в XIX веке (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций) // Советская этнография. 1981 № 5. С. 32-46; Громыко М. М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // Советская этнография. 1984. № 5. С. 70-80; Обсуждение статьи М.М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // Советская этнография. 1984. № 6. С. 51-64; Обсуждение статьи М.М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // Советская этнография. 1985. № 1. С. 70-79; Обсуждение статьи М.М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // Советская этнография. 1985. № 2. С. 64-71.

⁶⁶Зайцев В. А. Преодоление религиозных пережитков (по материалам Архангельской области): Дисс... канд. филос. наук. Л., 1974.

формы общения русских крестьян XIX в.» посвящена особенностям соционормативного поведения⁶⁷. Ставшая популярной работа «Мир русской деревни»⁶⁸ затрагивает в том числе и некоторые аспекты соционормативного поведения. В частности, М. М. Громыко исследует правовые обычаи крестьян. Вышедшая несколькими годами ранее «Семья и община в традиционной духовной культуре русских крестьян XVIII-XIX вв.» посвящена традиционному семейному укладу в русской деревне⁶⁹. Автор склонна к идеализации русского крестьянства с его набожностью, трудолюбием, социальной и правовой активностью, основанными на традициях, но её работы стали одними из первых комплексных исследований русских, хотя социальные нормы поведения подчас показаны обрывочно и внимание уделяется исключительно обычному праву⁷⁰.

В то же время вышла статья другой исследовательницы русского крестьянства Т. Б. Бернштам «Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – XX в.)»⁷¹. Работа написана уже в другом ключе. В частности, автор не допускает личных излишне эмоциональных оценок образа жизни крестьян, а, основываясь на архивных материалах, описывает праздничную и повседневную соционорматику крестьян Русского Севера в дореволюционный период.

Ещё один интересный сборник статей, посвящённый Русскому Северу, – «История и культура Архангельского Севера (Досоветский период)». Интерес вызывают статьи «Основные занятия пинежских крестьян во второй половине XIX – начале XX в.»⁷² В. А. Любимова, «Развитие отходничества

⁶⁷ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

⁶⁸ Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991.

⁶⁹ Громыко М. М. Семья и община в традиционной духовной культуре русских крестьян XVIII – XIX вв. / Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 7-24.

⁷⁰ См.: Там же. С. 8.

⁷¹ Бернштам Т. Б. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – XX в.) / Этнические стереотипы поведения. С. 120-153.

⁷² Любимов В. А. Основные занятия пинежских крестьян во второй половине XIX – начале XX в. / История и культура Архангельского Севера (Досоветский период). Межвузовский сборник научных трудов. Вологда, 1986. С. 78-86.

на Европейском Севере России в конце XIX – начале XX вв.»⁷³ Т. В. Никулиной, «Сельское народонаселение и крестьянства семья на Севере в начале XX в.»⁷⁴ Г. И. Просвириной и «К изучению семейных юридических обычаев на территории Архангельской губернии XIX в.»⁷⁵ М. Л. Сельковой. Этот сборник примечателен тем, что был написан вологодскими исследователями на местных, близких авторам материалах. Стоит отметить, что сборник появился уже в период перестройки, и авторы были освобождены от политической доктрины. Хотя некоторые из них продолжали в заключении статей отмечать важную функцию Великой Октябрьской революции в развитии крестьянского хозяйства или в повышении уровня жизни⁷⁶, всё же многие авторы писали о региональных особенностях русского крестьянства без идеологических выводов.

Другая современная работа – диссертация М. В. Буторина «Местная периодическая печать и её влияние на социально-экономическую жизнь Архангельского Севера в 1921-25 гг.»⁷⁷. Автор обращается к исследованию очень интересного и важного источника по истории и этнографии севернорусского крестьянства первых годов советской власти – местных газет. Помимо общеизвестных официальных постановлений, директив и статей корреспондентов, М. В. Бутрин анализирует письма читателей. Региональная печать первой половины 1920-х гг. была ещё относительно свободной, именно поэтому такие письма могут считаться достоверным источником по севернорусским деревням.

Еще одно исследование русских крестьян – сборник в двух томах «Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала

⁷³ Никулина Т. В. Развитие отходничества на Европейском Севере России в конце XIX – начале XX вв. / Там же. С. 98-107.

⁷⁴ Просвирина Г. И. Сельское народонаселение и крестьянства семья на Севере в начале XX в. / Там же. С. 115-121.

⁷⁵ Селькова М. Л. К изучению семейных юридических обычаев на территории Архангельской губернии XIX в. / История и культура Архангельского Севера... С. 122-124.

⁷⁶ См.: Любимов В. А. Указ. соч. С. 86.

⁷⁷ Буторин М. В. Местная периодическая печать и её влияние на социально-экономическую жизнь Архангельского Севера в 1921-25 гг.: Дисс... канд. ист. наук. Архангельск, 1998.

XX в.»⁷⁸. Первый том сборника – это современное исследование общинного уклада крестьянской экономики. На первый взгляд может показаться неоправданным столь пристальное внимание к крестьянской экономике в работе о социальных нормах поведения. Многие этнографы дореволюционной России также мало внимания уделяли крестьянско-общинному способу производства, чаще занимаясь такими темами, как, например, обычное право. При ближайшем рассмотрении, однако, становится понятно, что эти две сферы взаимосвязаны. Большую часть времени крестьяне занимались трудом: посевные работы, жатва, подготовка к зиме, домашнее кустарное производство, что волей-неволей заставляло и заставляет сегодня людей объединяться, создавая временные трудовые коллективы (артели, бригады) или постоянные дворохозяйства⁷⁹. Неслучайно поэтому в трудовых обычаях ярко проявлялись и этикетные, и социальные нормы поведения в целом.

Среди современных работ, посвящённых русскому крестьянству, стоит выделить монографию «Очерки русской народной культуры»⁸⁰, которая была подготовлена отделом русского народа ИЭА РАН. Кроме того, за последние пятнадцать лет был опубликован ряд статей по этой проблематике. Среди них статьи М. М. Валенцовой «Понятие "чистый" в славянской культуре»⁸¹ и Т. А. Тихомировой «Традиционное отношение к чистоте в крестьянской среде»⁸². Они посвящены не только магическому значению пары чистота – нечистота, но и его отголоскам в повседневной жизни крестьян. В статье «Охотничья и рыбацкая магия Каргополья»⁸³ К. Н. Денисевич особо отмечены традиции разделения добычи, хотя во многом автор объясняет их исключительно с точки зрения суеверных представлений. В статье

⁷⁸ Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала XX в. Сост., автор теоретического введения и редактор Ю. И. Семёнов. Т. 1. М., 2002; Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала XX в. Сост. тома, справки об авторах, глоссария, библиографического указателя и редактор Ю. И. Семёнов. Т. 2. М., 2003.

⁷⁹ См.: Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала XX в. Т. 1. С. 103.

⁸⁰ Очерки русской народной культуры / Отв. ред. и сост. И. В. Власова. М., 2009.

⁸¹ Валенцова М. М. Указ. соч.

⁸² Тихомирова Т. А. Указ. соч.

⁸³ Денисевич К. Н. Охотничья и рыбацкая магия Каргополья// Там же. С. 48-50.

В. Е. Добровольской «Традиционные нормативы, связанные с народным календарём»⁸⁴ автор исследует нормативы, вписанные в календарь сельскохозяйственного года.

В зарубежной историографии также уделялось внимание изучению русского крестьянства. Необходимо упомянуть сборник «Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире»⁸⁵, который в конце 1980-х гг. стал одной из первых хрестоматий новой для западной науки отрасли научного знания – крестьяноведения. Также стоит выделить работу С. Л. Хока «Крепостное право и социальный контроль в России: Петровское, село Тамбовской губернии»⁸⁶, а в 1987 г. в журнале «The Russian Review» вышла статья С. Франка «Обычное право, община и культура у русских крестьян, 1870-1900 гг.»⁸⁷.

В 1990 г. в Англии вышел сборник статей «Сельская и крестьянская община в России. Коллективные формы в имперский период и первые годы советской власти»⁸⁸. В нём стоит выделить статью Дороти Аткинсон «Эгалитаризм и община»⁸⁹, в которой автор исследует генезис совместного хозяйственного землепользования, связывая его появление с традиционными правовыми обычаями в крестьянской среде. В статье Дж. Слаттера «Общины при коммунистах: сельсоветы в 1920-х гг.»⁹⁰ исследуются появление и функционирование сельсоветов, их правовой и административный статус в качестве органа местного самоуправления и роль среди сельского населения, ещё не вошедшего в состав колхозов. Исследователь приходит к выводу, что существует прямая преемственность между крестьянской общиной царской Рос-

⁸⁴ Добровольская В. Е. Указ. соч.

⁸⁵ Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире». Сост. Т. Шанин. М., 1992.

⁸⁶ Хок С. Л. Крепостное право и социальный контроль в России: Петровское, село Тамбовской губернии. М., 1993.

⁸⁷ Frank S. P. Popular Justice, Community and Culture among the Russian Peasantry, 1870-1900 // The Russian Review. Vol. 46. 1987. Pp. 239-265.

⁸⁸ Land Commune and Peasant Community in Russia. Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society. Edit. by R. Bartlett. London, 1990.

⁸⁹ Atkinson D. Egalitarianism and the Commune / Land Commune and Peasant Community in Russia... Pp. 7-17.

⁹⁰ Slatter J. Communes with Communists: The sel'sovety in the 1920s / Land Commune and Peasant Community in Russia... Pp. 272-283.

сии и вновь появившимися сельсоветами, то есть они «появлялись не на пустом месте... Они уже существовали в виде сельских общин»⁹¹.

Среди современных западных исследований стоит отметить монографии М. Паксон «Соловьёво: история памяти в русский деревне»⁹² и Д. Роджерса «Старая вера и русская земля»⁹³. Эти работы представляют собой комплексные исследования в отдельно взятом районе или даже деревне. М. Паксон вела длительное включённое наблюдение в одной из деревень Вологодской области: она подробно описывает повседневную жизнь сельских жителей со всем их рутинным бытом и воспоминания о «светлом прошлом». Д. Роджерс в своей монографии провёл исследование села Сепыч Пермского края, в котором живут старообрядцы. Автор рассматривает почти трёхсот-летнюю историю этого поселения с точки зрения антропологии. Ещё одна современная работа Д. Роджерса – статья «Самогон, деньги и политика ликвидности в сельской России»⁹⁴ – посвящена особой модели формирования экономических отношений у односельчан и роли самогона в ней на примере одной уральской деревни 1990-х годов.

Важными, но несколько обособленными исследованиями являются работы о феномене странничества Т. Б. Щепанской «Культура дороги на Русском Севере. Странники»⁹⁵, «Власть пришельца. Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX в.)»⁹⁶ и «Странные лидеры. О некоторых традициях социального управления у русских»⁹⁷. Эти статьи дают интересный материал и наблюдения для главы, посвящённой категории «чужаков» в деревне.

⁹¹Slatter J. Op. cit. P. 273.

⁹²Paxson M. Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village. Indiana, 2005.

⁹³Rogers D. The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Cornell, 2009.

⁹⁴Rogers D. Moonshine, Monet, and Politics of Liquidity in Rural Russia // American Ethnologist. 2005. Vol. 32. No. 1. Pp. 63-81.

⁹⁵Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странники / Русский Север: Ареалы и культурные традиции. Сб. статей. Сост. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. СПб, 1992. С. 102-126.

⁹⁶Щепанская Т. Б. Власть пришельца. Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX в.) / Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. Сб. статей. Отв. ред. В. А. Попов. СПб, 1996. С. 72-101.

⁹⁷Щепанская Т. Б. Странные лидеры. О некоторых традициях социального управления у русских / Этнические аспекты власти. Сб. статей. Отв. ред. В. В. Бочаров. СПб, 1995. С. 211-240.

Поскольку отдельная глава диссертации посвящена исследованию особенностей бытования народных примет как одного из элементов духовной культуры сельского общества, то я очень кратко опишу работы о русских приметах.

Среди региональных исследований, посвящённых народным приметам, стоит отметить популярный в конце XVIII – XIX вв. жанр – сборники примет. Среди них – «Словарь русских суеверий»⁹⁸ М. Д. Чулкова, «Месяцеслов. Суеверия. Приметы. Причуды. Стихии. Пословицы русского народа»⁹⁹ В. И. Даля и «Сборник примет, поверий, пословиц, поговорок и загадок»¹⁰⁰ Н. П. Булычёва.

Начиная с исследований Вольного экономического общества, новым явлением стало изучение примет, условно говоря, с практической точки зрения, то есть исследование возможного применения народных наблюдений и примет в сельском хозяйстве. Этот жанр стал особенно популярным на рубеже XIX-XX веков. В это время появляются работы, посвящённые проверке русских примет и возможности их применения в сельском хозяйстве. В таком ключе написаны работы К. Ф. Агринского «Народные приметы о погоде и их значения для практической метеорологии и сельского хозяйства»¹⁰¹, четырёхтомный труд А. С. Ермолова «Народные приметы на урожай»¹⁰², «Программа для собирания народных, преимущественно инородческих, примет о погоде и влиянии её на сельское хозяйство» А. Смоленского¹⁰³ и современная публикация тверского исследователя Н. Ласточкина «Народная метеороло-

⁹⁸Чулков М. Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782.

⁹⁹Даль В. И. Месяцеслов. Суеверия. Приметы. Причуды. Стихии. Пословицы русского народа. СПб., 1992.

¹⁰⁰Булычёв Н. П. Сборник примет, поверий, пословиц, поговорок и загадок. Екатеринбург, 1876.

¹⁰¹Агринский К. Ф. Народные приметы о погоде и их значения для практической метеорологии и сельского хозяйства. Саратов, 1899.

¹⁰²Ермолов А. С. Народные приметы на урожай. СПб., 1908.

¹⁰³Смоленский А. Программа для собирания народных, преимущественно инородных, примет о погоде и влиянии её на сельское хозяйство // Известиях Московского Сельскохозяйственного института. 1903. С. 386-401.

гия, или практический месяцеслов погоды Припоросья. Опыт местного народного календаря»¹⁰⁴.

Подводя итоги, обзор общетеоретических и региональных исследований показывает, что несмотря на большое количество работ, отсутствует единое понимание механизмов процессов трансформации, связанных с Великой русской революцией и перестройкой, а также их результатов. Что касается исследований соционорматики, то большинство исследователей основной акцент делали на нормах бытования обычного права в крестьянской общине, уделяя вниманием другие, не менее важные стороны социальных норм поведения. В советской этнологической науке и вовсе делались лишь отдельные попытки изучения соционорматики в севернорусской деревне, которые, как правило, приводили к единым выводам о традиционности коллективного образа жизни и ведения хозяйства, оправдывая существования колхозов и совхозов в советских деревнях. Практически не существует работ, которые затрагивали бы проблему трансформации соционормативной культуры.

Таким образом, лишь отдельные аспекты проблемы получили освещение в историографии, и тема диссертации еще не выступала предметом специального, всестороннего изучения.

Источниковая база исследования

Для решения поставленных задач была привлечена обширная источниковая база, включающая в себя свидетельства, заметки и сборники этнографов и фольклористов, официальные документы, затрагивающие вопросы севернорусской деревни, материалы периодической печати и собственные полевые материалы автора.

Главным источником для данного исследования стали **полевые материалы**, собиравшиеся с 2007 года. Работа проходила в разных районах: Лешуконском (июль 2007 года), Холмогорском (февраль 2011 года) районах

¹⁰⁴Ласточкин Н. Народная метеорология, или практический месяцеслов погоды Припоросья. Опыт местного народного календаря // Русская провинция. Тверь. 1995. № 4 С. 66-75.

Архангельской области, Никольском (август 2008 года) и Вытегорском (июль 2011 года) районах Вологодской области.

Самая длительная полевая работа проводилась в Лешуконском районе Архангельской области. Начиная с 2007 г. Северорусская этнологическая экспедиция кафедры этнологии МГУ почти ежегодно, иногда несколько раз в год, работала в деревне Вожгора и соседних деревнях Лешуконского района. На основании полевых материалов был опубликован ряд работ¹⁰⁵.

В деревне Вожгора удалось наладить довольно тесные отношения с жителями, со многими из них поддерживаются отношения и вне экспедиций (например, через социальные сети в Интернете). Это позволило проводить глубинные интервью, беседовать в очень доверительном ключе. Часто с одним и тем же информантом я смогла побеседовать не один раз и в разных обстоятельствах. Например, с глазу на глаз или вместе с кем-то из родственников, друзей, случайно оказавшихся рядом соседей. Разные условия беседы, несомненно, влияли на готовность информанта рассказать то, что в других обстоятельствах могло бы не упоминаться в наших беседах.

Все интервью записывались на диктофон, отрывки из них со всеми речевыми и эмоциональными особенностями были приведены в диссертации. Несомненно, в качестве примеров я использовала наиболее яркие и интересные эпизоды, но, они являются, скорее, правилом, нежели исключением из общего полевого материала. Все имена были скрыты по этическим соображениям, сохранены были пол, год рождения (с согласия моих собеседников) и место интервью.

Кроме того, члены экспедиции принимали участие в некоторых сельскохозяйственных работах (например, на сенокосе), ходили с местными

¹⁰⁵ См.: Никишенков А. А., Перстнева И. П., Тудорский А. В. Проблемы этнографического изучения русского крестьянства (соционормативная культура): Учебно-методическое пособие. М., 2010; Кочерженко (Архипова) М. Н., Тудорский А. В. Бытование календарных и метеорологических примет // Живая старина. 2011. №1. С. 44-47.; Петров Д. Д. Обетные кресты Лешуконья // Вестник Антропологии. 2015. №1 (29). С. 50-68; Архипова М. Н., Тудорский А. В. Общинные традиции в хозяйстве (как пример бытования традиций в малой группе) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2013. Вып. 3. С. 104-115; Архипова М. Н. Государственный фактор в организации коллективных работ у сельского населения Русского Севера // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2017. № 2. С. 119–133.

на охоту и рыбалку, помогали женщинам готовить перед застольем. Всё это позволило не только проводить доверительные интервью, но и наблюдать за жителями в разных ситуациях, следить за их работой, слушать разговоры односельчан в неформальной обстановке.

Кроме основного вожгорского материала привлекались сравнительные полевые материалы из других районов, что позволило посмотреть с иного ракурса на проблемы, изучаемые в основном географическом локусе. Сравнительные региональные материалы позволили более чётко выделить общее и частное в основных вожгорских сюжетах.

К следующему виду источников относятся **свидетельства этнографов и фольклористов**. Они представлены этнографическими заметками, воспоминаниями и дневниковыми записями, сделанными как учёными, так и этнографами-любителями.

Со второй половины XIX века заметен рост интереса к изучению быта, культуры и обычаев русского народа не только среди специалистов, но и среди энтузиастов. Результатом их деятельности стали публикации сборников, отчасти упоминавшихся в историографическом обзоре. Так, в выпусках «Этнографического сборника, издаваемого Императорским Русским географическим обществом»¹⁰⁶ в 1853-1864 годах был представлен богатый эмпирический материал, в котором можно найти свидетельства и рассуждения о социальных нормах поведения среди русского крестьянства.

Отдельно необходимо остановиться на «Материалах “Этнографического бюро” князя В. Н. Тенишева»¹⁰⁷, изданных совсем недавно силами РЭМ. В 1897 году была разработана и разослана по империи Программа, включавшая в себя десять основных разделов, которые, по мнению князя В. Н. Тенишева,

¹⁰⁶ Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. Вып. I-VI. СПб., 1853-1864.

¹⁰⁷ Русские крестьяне... Т. 1. Костромская и Тверская губернии; Т.5. Вологодская губерния. Ч. 1. Вельский и Вологодский уезды; Т.5. Вологодская губерния. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды; Т.5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды; Т.5. Вологодская губерния. Ч. 4. Тотемский, Устьсысольский, Устюжский и Яренский уезды. СПб., 2002-2007.

«соответствовали... различным сферам крестьянской жизни»¹⁰⁸. За денежное вознаграждение всем желающим предлагалось стать корреспондентами Этнографического бюро, что предопределило колоссальное число присланных в ответ анкет. Корреспонденты группировали свои ответы в соответствии с заданными темами, но писали в свободной форме с множеством личных отступлений и замечаний. Это может сделать их сочинения (оценочные суждения авторов, их возрастной, социальный состав и тому подобное) самостоятельным предметом исследования. Для данной диссертации были интересны в первую очередь четыре раздела: «Общие указания о жизни крестьян», «Общественные установления, обычаи или законы, регулирующие отношение крестьян к обществу и государственному строю», «Отношение крестьян между собою и посторонними лицами» и «Выходящие из ряда обстоятельства»¹⁰⁹. Эти материалы стали основным источником для разделов, посвящённых дореволюционному периоду.

По севернорусскому региону были изданы материалы Вологодской губернии, исследователи считают их самыми объёмными и представительными среди всей корреспонденции¹¹⁰. В работе над диссертацией были использованы материалы по Вологодской губернии, а также по Костромской и Тверской губерниям в качестве дополнительных сравнительных материалов.

Что касается дореволюционных источников по Архангельской губернии, ими стали этнографические отчёты, изданные отдельными этнографами. Среди таких работ – «Сюзьма. Этнографический очерк»¹¹¹ Л. Ухтомского. Это путевые заметки, написанные во время небольшой поездки по деревням вдоль реки Сюзьма на севере Архангельской губернии. Ещё одно этнографическое сочинение схожего характера – «Отчёт о поездке в губернии Перм-

¹⁰⁸ От составителей/ Русские крестьяне... Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 1. Вельский и Вологодский уезды. С. 7.

¹⁰⁹ Там же. С. 7.

¹¹⁰ См.: Шангина И. И. Материалы «Этнографического бюро» по Вологодской области / Там же. С. 15.

¹¹¹ Ухтомский Л. Сюзьма. Этнографический очерк. СПб, 1876.

скую и Архангельскую летом 1909 г.»¹¹², написанный А. В. Марковым. Как видно из названия, отчёт во многом носил сравнительный характер Уральского и Севернорусского регионов. Для данной диссертации были взяты материалы А. В. Маркова по Архангельской губернии.

Кроме того, в работе были использованы современные книги, посвящённые региону, авторы которых описывают свои личные воспоминания о пребывании на Русском Севере. Среди них – книги публицистов О. Ларина «В ритме Пинеги»¹¹³ и В. Аксёнова «Лешуконье – далёкое и близкое»¹¹⁴. Интересным современным источником стал справочник-путеводитель «Светлое Пинежье: путешествие по карюю»¹¹⁵. Эти книги представляют собой попытку самостоятельного краеведческого исследования севернорусского региона. Несомненно, их нельзя назвать научными исследованиями, однако в этих книгах собран редкий краеведческий материал, много личных воспоминаний о колхозном времени и поздних годах советской власти в Архангельской сельской местности, рассказов о земляках. Написанные очень лёгким языком с множеством красочных историй, эти работы послужили интересным источником для данной работы.

Третья группа источников – это **официальные документы**, которые касались русских крестьян, в том числе и Русского Севера.

Среди них сборник «Крестьянское право по решениям Правительствующего Сената. Алфавитный указатель вопросов, разрешённых по Первому, Второму, Гражданскому и Уголовному Кассационным Департаментам и по Общему Собранию Правительствующего Сената за 1863-1912 гг. по крестьянским делам»¹¹⁶. Этот сборник может быть полезен исследователю обычного права и соционорматики русских. В нём в алфавитном порядке, от «Адми-

¹¹² Марков А. В. Отчёт о поездке в губернии Пермскую и Архангельскую летом 1909 г. СПб, 1911.

¹¹³ Ларин О. В ритме Пинеги. М., 1985.

¹¹⁴ Аксёнов В. С. Лешуконье далёкое – близкое. Северодвинск, 2009.

¹¹⁵ Светлое Пинежье: путешествие по краю: справочник-путеводитель. М., Архангельск, Карпогоры, 2000.

¹¹⁶ Крестьянское право по решениям Правительствующего Сената. Алфавитный указатель вопросов, разрешённых по Первому, Второму, Гражданскому и Уголовному Кассационным Департаментам и по Общему Собранию Правительствующего Сената за 1863-1912 гг. по крестьянским делам. Сост. Абрамович К. С.-П., 1912.

нистративных взысканий» до «Ярмарок», выделены разделы, в которых собраны правовые обычаи, одобренные Сенатом и с 1912 г. официально включённые законодательство Российской империи. Это позволяет не только изучать правовые нормы того времени, но и проследить истоки многих из них, взглянув на один исторический пласт глубже, увидеть те социальные нормы, которые были широко распространены среди крестьян.

За последние двадцать лет было издано много сборников советских документов, однако посвящённых именно севернорусскому региону и тем более сельской местности фактически не существует. Исключением стал сборник «Архангельская область в период восстановления народного хозяйства 1921-1925 гг.: Сборник документов»¹¹⁷. В нём собраны стенограммы выступлений, протоколы, официальные постановления и отчёты по Архангельской области в период становления советской власти. При внимательной работе с этим сборником сквозь традиционный официоз представленных документов и выступлений можно извлечь информацию о неофициально существующих социальных порядках в деревне. С одними из них, по мнению советской власти, необходимо было бороться, а другие предлагалось использовать на благо набирающей силы коллективной формы ведения хозяйства.

Что касается более поздних лет советской власти, то я обратилась к материалам Российского государственного архива социально-политической истории¹¹⁸. Помимо официальных документов, писем и распоряжений начальства, стоит отметить интересный жанр писем колхозников. Без сомнения, этот жанр был широко распространён. В подобных местных письмах, кроме обещаний увеличения урожайности зерновых и надоев молока, есть места, в которых колхозники жаловались на несознательность своих односельчан, обещали исправить недочёты, либо вовсе предлагали внести реальные изме-

¹¹⁷ Архангельская область в период восстановления народного хозяйства 1921-1925 гг.: Сборник документов. Сост. Владимирова Л. В., Волинская В. А., Климачёв В. И. и др. Отв. ред. Иванова К. С. Архангельск, 1980.

¹¹⁸ Российский государственный архив социально-политической истории.

нения в существующем порядке, разумеется, на бытовом уровне. Это и стало самым ценным для данного исследования.

Четвёртая группа источников – это **периодические издания**. Среди них – дореволюционная «Земледельческая газета»¹¹⁹, которая издавалась в Санкт-Петербурге, однако её авторами часто становились так называемые представители сельской интеллигенции. Они описывали нравы и существующие порядки у крестьян, среди которых жили. Для данной научной работы были полезны статьи из Архангельской и Вологодской губерний.

Пожалуй, одним из самых сложных периодов для этнографического исследования соционорматики севернорусского крестьянства являются первые годы советской власти вплоть до коллективизации. Дело в том, что этнографических источников по этому периоду очень мало: никаких массовых опросов в этот период не проводилось, а ныне живущие информанты уже не застали эти времена. Важными источниками по этому периоду, в которых, в отличие от официальных документов, можно «услышать» голос крестьянина, стали газеты и журналы. Как уже отмечалось ранее, региональная местная периодическая печать до конца 1920-х гг. «оставалась относительно свободной для выражения различных мнений по вопросам социально-экономического характера»¹²⁰.

Среди таких местных изданий стоит отметить газеты «Пинежская жизнь»¹²¹, «Красный Север»¹²², «Волна»¹²³ и «Крестьянская жизнь»¹²⁴, журнал «Рабочее звено»¹²⁵. Редакции газет призывали своих читателей становиться соавторами: «Пишите в газету обо всём, что делается у вас: в деревне, в волости... Если у кого нет денег на марку, присылайте письма без марки –

¹¹⁹ Земледельческая газета. 1846-1856.

¹²⁰ Буторин М. В. Указ. соч. С. 4.

¹²¹ Пинежская жизнь. 1920.

¹²² Красный Север. 1921-1922.

¹²³ Волна. 1923.

¹²⁴ Крестьянская жизнь. 1926.

¹²⁵ Рабочее звено. 1922.

редакция их оплатит»¹²⁶. В региональных газетах часто появлялись статьи или письма крестьян, которые активно участвовали в дискуссиях по устройству нового вида землепользования и ведения хозяйства в деревнях. Они были написаны свободным языком и зачастую очень эмоционально.

Таким образом, для данного исследования были выбраны источники разного типа (официальные документы, дневники, отчёты и воспоминания этнографов, периодическая печать и собственные полевые материалы), что позволило взглянуть на проблему соционормативных отношений трёх культурно-исторических периодов с разных точек зрения. Это поможет дать наиболее полный и объективный ответ на поставленные перед исследователем вопросы об истоках многих проявлений социальных норм советской и современной деревни, или, напротив, об их инновационности для данного региона.

Итак, во всех теориях пост-социализма важным тезисом рассуждений стала идея о том, что советское – это почти полный разрыв с дореволюционным. Согласно теориям транзита, предполагалось, что транзит приведёт к возвращению пост-советских стран в единую неолиберальную систему ценностей. Теории пост-пост-социализма, напротив, утверждают, что эти общества уже не вернуть: социалистическое прошлое навсегда останется в сознании людей, в моделях их поведения. Эти пост-социалистические общества должны стать очередной модерностью из огромного числа «multiple modernities». В своей диссертации я постаралась пойти дальше: проанализировав имеющуюся в распоряжении литературу и источники, я выдвинула **рабочую гипотезу** о разной подверженности внешним изменениям соционормативных практик при сохранении многих стабильных элементов.

¹²⁶ Рабочие и крестьяне! // Красный Север. 1922. 24 марта. № 66. С. 4.

Экономические отношения были наиболее подвержены влиянию социально-политической действительности. Революция 1917 года, кардинальная смена политической и экономической парадигм должны были, соответственно, в первую очередь отразиться на трудовых коллективах – основной модели экономических взаимоотношений в деревне. Коллективизация – яркий тому пример. Полная централизация экономической жизни в стране, насаждение марксистской доктрины с идеей максимальной рационализации производства, как предполагается, в первую очередь затронули именно трудовые соционормативные практики. После развала СССР и перехода к рыночной экономике, пусть несколько позже города, деревня тоже отреагировала на резкие изменения в стране, отказавшись от колхозной/совхозной модели организации труда, и прежде всего от принципа трудового коллективизма.

Социальные отношения в большей степени подверглись советскому влиянию, нежели влиянию перестройки. В советское время начинается взаимная миграция из города в деревню и из деревни в город. Граница город – деревня должна была стереться. Кроме того, проводимая государством пропаганда дружбы между народами должна была смягчить различия между представителями разных национальностей. То есть и межэтнические границы в советской деревне стирались.

Что касается духовной культуры – в работе она представлена на примере народных примет, – в советском обществе под влиянием антирелигиозной кампании первыми должны были исчезнуть те элементы, которые помещались в прокрустово ложе суеверий. Суеверные приметы поэтому видоизменялись и, возможно, стирались из памяти людей. В современной же России заметны тенденции к возрождению традиционных элементов культуры. Молодое поколение может стать активным участником такого возрождения. То есть в постперестроечной деревне должна была произойти ресакрализация примет.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Ошибочно проводить резкую грань между тремя историческими периодами – дореволюционным, советским и современным – исключительно по 1917 и 1991 годам. Несомненно, российское общество в недавней истории пережило два важных кардинальных изменения – революцию 1917 года и перестройку. Эти события не могли пройти бесследно. Однако в повседневной культуре стоит выделять не два историко-культурных разрыва, а множество drobных культурных скачков, которые и приводят к постепенному видоизменению социальных практик.
2. Не менее важной границей в культурном развитии советского и российского общества является середина 1960-х годов, когда подверглись разрушению многие традиционно крестьянские практики на селе.
3. Соционормативные практики не являются законсервированными элементами социальной жизни. Они могут видоизменяться и адаптироваться к окружающей действительности, при этом сохраняя некий стабильный каркас, который можно проследить на протяжении длительного времени.
4. Разные элементы соционорматики в разной степени подвержены социально-политическим переменам в обществе. Экономические взаимоотношения быстрее видоизменяются и легче адаптируются под реалии времени, в то время как элементы духовной культуры стабильнее. Вместе с тем, даже изменяясь, соционорматика в сфере экономики, взаимоотношений в социуме и духовной культуры сохраняет стабильные элементы, что говорит не о непрерывности традиции или её «пережиточности», а о её готовности отвечать на вызовы времени.

Практическая значимость диссертации обусловлена возможностью и целесообразностью использования её результатов. Исследование может стать подспорьем для дальнейшего изучения социальных норм поведения на Русском Севере. Материалы работы могут быть использованы при составлении университетских курсов по этнологии и социальной антропологии.

Апробация работы. По материалам работы были сделаны научные выступления на российских и международных конференциях:

1. IX Конгресс этнографов и антропологов России, Петрозаводск, Россия, 4-8 июля 2011;
2. III Пименовские чтения, МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет, кафедра этнологии, Россия, 9 декабря 2015;
3. Всероссийская общественно-научная историко-краеведческая конференция «XII Романовские чтения», Октябрьский, Архангельская область, Устьянский район, Россия, 21-22 июля 2017;
4. IV Пименовские чтения, Москва, Россия, 11 декабря 2017;
5. Международная конференция «Позднесоветская деревня. Люди, структуры и объекты между «сельским» и «городским» образом жизни», Москва, Россия, 31 мая – 2 июня 2018.

По результатам этих выступлений была получена ответная реакция как со стороны научного сообщества, так и со стороны носителей культуры, что очень важно с точки зрения этики исследования. В частности, я несколько раз обсуждала свои идеи с теми людьми, которые рассказывали мне о советском периоде, и с теми, кто сейчас живет в исследуемых деревнях Лешуконского района. По теме диссертации также были опубликованы статьи в научных журналах¹²⁷ и сборниках¹²⁸.

¹²⁷ См.: Тугорский А. В., Кочерженко (Архипова) М. Н. Бытование календарных и метеорологических примет // *Живая старина*. 2011. № 1. С. 44–47; Архипова М. Н. Рецензия на: А. А. Никишенков, И. П. Перстнева, А. В. Тугорский. Проблемы этнографического изучения русского крестьянства (соционормативная культура). Учебно-методическое пособие. М.: Новый хронограф, 2010. 161 с. // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия 2. История. 2012. № 4. С. 227–229.; Архипова М. Н.,

Туторский А. В. Общинные традиции в хозяйстве (как пример бытования традиций в малой группе) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2013. № 3. С. 104–115.; *Архипова М. Н.* Государственный фактор в организации коллективных работ у сельского населения Русского Севера // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2017. № 2. С. 119–133; *Архипова М. Н.* В поисках новых подходов к изучению измененных состояний сознания // Сибирские исторические исследования. 2017. № 2. С. 218–222; *Архипова М. Н.* Трансформация традиционной культуры в XX в. через призму использования примет // Клио. 2018. № 7. С. 144–153.

¹²⁸ См.: *Кочерженко (Архипова) М. Н.* Народные приметы как этнографический источник // Кафедре этнологии – 70 лет. Сборник научных статей. Отв. редактор А. А. Никишенков. М., 2009. С. 112–120; *Опарин Д. А., Илизарова В. В., Архипова М. Н.* Религиозная жизнь Русского Севера: воззрения М.В. Ломоносова и современные полевые материалы // Прошлое и настоящее этнологических исследований. Сборник научных статей, посвященных 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова / Под ред. Н. Л. Мехедов. М., 2011. С. 16–25; *Туторский А. В., Опарин Д. А., Архипова М. Н., Гулавская В. В.* Земляки М. В. Ломоносова вчера и сегодня // Там же. С. 4–15.

Глава I

Формы сельских трудовых коллективов и нормы поведения в них

Первая глава работы посвящена моделям формирования трудовых коллективов в севернорусской деревне. В ней рассмотрены особенности организации общественных работ и феномен соседских помочей в разные исторические периоды. Трудовые практики в данном случае позволили рассмотреть экономическую сферу жизни деревни. Именно на них социалистическая реальность должна была оказать наибольшее влияние, поскольку марксизм выдвигал идею максимальной рационализации производства. После перестройки и отказа от советской модели организации производства трудовые коллективы и общественные работы должны были вновь пережить изменения, то есть сама структура организации коллективных работ должна была подвергнуться большим изменениям. В данной главе я поставила вопрос о том, произошли ли в действительности коренные изменения в ходе трёх исторических периодов.

Труд на земле является важнейшей составляющей экономической, культурной и социальной жизни сельского населения России. В жизни крестьян, которая пронизана хозяйственными занятиями, труд «провозглашал само право крестьян на собственную землю»¹²⁹. Трудовые принципы важны и для формирования нормативов поведения, поскольку, как писала Т.А. Бернштам, «самой реальной, несимволической частью будней, и притом главной, был труд»¹³⁰. Работа играет важную роль в формировании связей с соседями и родственниками вплоть до наших дней, а трудовой коллектив можно рассматривать своеобразной уменьшенной моделью социума в целом. Однако, согласно наблюдениям Т.Х. Эриксона, если в крупных коллективах

¹²⁹ Atkinson D. Op. cit. P. 9.

¹³⁰ Бернштам Т. Б. Указ. соч. С. 135.

можно наблюдать размывание жестких форм контроля, то маленькие группы придерживаются более строгих норм.

На протяжении полутора веков в стране дважды сменялись главенствующие политические, экономические и идеологические системы. Вследствие этого в области экономики и организации труда должны были произойти существенные изменения. Однако, как показали архивные и полевые материалы, несмотря на действительно большое влияние производственных отношений, в деревне сохранился основной принцип организации работ.

В главе выделено три раздела. Первый раздел посвящён формам организации труда в современной севернорусской деревне, которые были выделены в ходе полевых исследований Севернорусской экспедиции кафедры этнологии МГУ. Во втором разделе на основе интервью и прочих архивных и опубликованных источников была предпринята попытка проследить советские корни современных соционормативных практик в трудовых коллективах. Третий раздел – это сравнение наших полевых данных с описаниями до-революционных трудовых коллективов, поскольку период конца XIX – начала XX веков является наиболее изученным в этнографической науке. Такой подход позволил не искать «пережитки» или сводить каждую последующую форму трудовых коллективов к предыдущей, а понять логику современных совместных работ и увидеть их глубинное, сущностное сходство с принципами организации коллективов начала XX века.

Трудовые коллективы постсоветского времени и закономерности их формирования

В современной русской деревне постоянно действующих колхозов, совхозов или иных сельскохозяйственных организаций, куда входили бы все жители для проведения постоянных земледельческих работ, не существует.

Объединение людей в трудовые коллективы происходит время от времени, лишь при возникновении конкретной необходимости.

Исследователи выделяют в качестве формы организации трудовых коллективов у крестьян артели и бригады, в которые по собственной воле или, как это было после коллективизации, на основе государственной организации объединялись работники для выполнения сложной, требующей особой сплочённости и умения работы. О колхозных бригадах и «классических» моделях артели речь пойдет в следующих разделах главы. Данный раздел посвящён особенностям современных трудовых коллективов.

Сам по себе этот культурно-исторический регион отличается особыми климатическими условиями: земли Русского Севера малопригодны для земледелия (например, нередко случаи летнего снегопада), именно поэтому очень важную роль для жизнеобеспечения всегда играли рыбалка и охота. В нынешней экономической ситуации, при отсутствии организованных сверху земледельческих хозяйств, каковыми были колхозы, для мужчин в современной севернорусской деревне вновь возросло значение рыболовства и охоты. Охотники и рыболовы зачастую самостоятельно объединяются в трудовые группы и делят добычу или улов.

Некоторые городские предприниматели берут за основу такую же модель организации трудового коллектива. Они нанимают кого-то из местных в качестве руководителей рыболовецких бригад, и эти бригадиры самостоятельно выполняют всю работу, нанимают работников по своему усмотрению. Предприниматель лишь выдаёт необходимо снаряжение и выплачивает зарплату. Для севернорусских жителей эта модель схожа с советской моделью организации колхозных рыболовецких бригад. Один из наших собеседников отмечал, что всегда был и остается начальником рыболовецкой бригады:

Информант [далее – И]: Я и сейчас бригадир, людей беру со стороны. Только сейчас не колхоз, ООО, частное что-то¹³¹.

Те, у кого есть собственная техника и снаряжение, часто сами создают подобие временных рыболовецких артелей. Так, житель деревни Олема Архангельской области рассказал, что он вместе с друзьями ходит на рыбалку, при этом у одного из них есть лодка, в которую он берёт других рыбаков или одалживает её на время. При распределении улова владелец лодки – основного производящего орудия труда – получает важную долю заработка, даже если лично не участвовал в работе. Происходит попытка разделения улова прямо пропорционально вложенным усилиям, хотя и здесь есть оговорки: например, если рыбак получил маленький улов, его товарищи делятся с ним своим, так же в следующий раз поступит и он¹³².

В современных деревнях иногда формируются настоящие ремесленные артели. Так, в Вологодской области появились предприниматели, которые нанимают местных жителей для изготовления валенок, при этом работники на местах самостоятельно организуются в трудовые коллективы и отчитываются лишь сделанной продукцией, внутри же коллектив управляется и работает автономно.

Односельчане также создают своеобразные хозяйственные объединения для конкретных целей. Например, это касается совместного выпаса скота. Коров в деревне держит уже не так много людей, поэтому специально нанимать пастуха стало нецелесообразным. В деревне Коньгино Вологодской области информантка рассказала о выходе из ситуации:

Этнограф [далее – Э]: А у вас в деревне есть коровы у людей?

И: Есть в этой деревне пять коров.

Э: Каждый сам корову пасёт?

¹³¹ Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2011 г. [далее – СЭЭ-2011], мужчина 1952 г.р., д. Устье, Вытегорский р-н Вологодской обл.

¹³² Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2010 г. [далее – СЭЭ-2010], мужчина, 1960 г.р., д. Олема, Лешуконский р-н Архангельской обл.

И: А у нас клетка сделана. Огорожено кругом это место, за огородом... Вот увалы-те¹³³.

Хозяева коров следят за состоянием огороженного участка для выпаса коров, соответственно, если у кого появляется корова, то он вступает в это объединение, и наоборот, информант рассказал, что они с женой больше не могут держать корову, следовательно, больше не следят за состоянием «клетки».

Кроме того, в современной деревне наиболее распространёнными остаются две формы организации совместного труда односельчан – помочи и общественные работы. Помочи, или «толока», как их ещё называли на Русском Севере, в советской историографии чаще всего определялись как форма организации совместного труда, как правило, для выполнения аккордной или трудоёмкой работы¹³⁴. Помочи являлись системой взаимной помощи между различными экономическими единицами в деревне – дворохозяйствами. Однако когда термин «взаимная помощь» применяется для характеристики исключительно экономических отношений, он, будучи зажат в узкие рамки, во многом теряет свой смысл. Основным признаком обычая помочей – это коллективная работа¹³⁵. То есть практика помочей – это не только форма хозяйственной деятельности, но и сложная социальная система взаимоотношений односельчан. В современной деревне именно внеэкономический фактор проявился с особенной силой.

Действительно, для сельскохозяйственного производства в большинстве случаев характерна та или иная форма сезонности, в результате «в определённый период времени крестьянскому двору требовалось больше рабочих рук, чем он располагал. Единственным выходом из положения было обращение к другим дворам»¹³⁶. Сама форма помочи в качестве важной составляю-

¹³³ Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2008 г. [далее – СЭЭ-2008], женщина, д. Коньгино, Никольский р-н Вологодской обл.

¹³⁴ См.: Тихоницкая Н. Н. Указ. соч. С. 76.

¹³⁵ См.: Громыко М. М. Обычай помочей... // Советская этнография. 1981. № 5. С. 41-42.

¹³⁶ Власть земли. Т. 1. С. 119.

щей имеет не только хозяйственное значение, но и таит в себе смысл особых правил поведения, формирования определённого статуса, престижа у соседей.

По обычаю, по окончании работ должно последовать застолье, в знак благодарности тем, кого приглашали на помощь. Хотя участие в помочи традиционно было и остаётся добровольным, негласно на получившем помощь лежит обязанность ответить на просьбу своего недавнего помощника: «понятие долга в неявной форме присутствует в помоогообмене»¹³⁷.

Один из информантов – староста и активный участник общественной жизни своей деревни, рассказал:

Э: А коллективно какие-нибудь работы делаете? Вместе зарод поставить или что?

И1: Нет, зароды ставить, дак тоже приглашают.

Э: Но Вы не как староста ходите, а как сосед.

И1: Да, как помочник. Зачем как староста? Не, как помогать. Сей год женщина тут, ее проманули [обманули – *М. А.*] два, значить. Ну, крепко пришлось поработать¹³⁸.

В дальнейшем разговоре выяснилось, что и женщина, которой помогал наш информант, оказывает их семье ответную помощь:

И1: Вот мы приехали, только второй год как корову не держим.

И2: 17-го августа будет год.

И1: Она [жена – *М. А.*] сдала. Силёнки нет.

И2: Нам все говорят, приходи, если надо. Молока-то дадим. Так что мы не страдаем.

И1: Этой стог да две копны наметал. Говорит: «Весь год ходи по молоко». А у нее корова доит больше ведра. Тогда принёс, ведро надоила, потом еще пошла¹³⁹.

¹³⁷ Власть земли. Т. 1. С. 131.

¹³⁸ СЭЭ-2008, мужчина, 1938 г.р., и женщина, д. Коньгино, Никольский р-н Вологодской обл.

¹³⁹ Там же.

Перед нами модель помочи, которую в этнографической литературе называли соседской помочью-отработкой: за оказанную услугу следует ответный жест, хотя и сами помочане на него вначале не рассчитывают, а помогают просто по доброй воле¹⁴⁰. Интересно отметить, что подобные модели помочей-отработок чаще всего встречаются в дореволюционных материалах, при этом исследователи отмечают, что между помощниками образовывалась «сложная система экономических отношений»¹⁴¹, которые, однако, нельзя было ещё назвать ни капиталистическими, ни мелкобуржуазными¹⁴².

Справедливости ради стоит отметить, что упомянутый информант является не только старостой, но и неформальным лидером деревни, который часто организует соседей для коллективной работы. В разговоре его спросили:

Э: А бывает, что колодец общий деревенский чистите, или это не ваша обязанность?

И1: Если колодец, дак я сам. Свой колодец. К нам соседи ходят все пользуются. С этими всегда и собираемся, кто ходят, тех и пригласишь – никто не откажется. Пожалуйста, пригласишь – почистим, все сделаем.

Э: А Вы просто их обходите, говорите: «Давайте колодец почистим?»

И1: Да. Скажешь: «Так и так. Ребята, надо почистить колодец». Никто не отказывается, всегда пожалуйста¹⁴³.

Таким образом важную социальную функцию при организации трудовых коллективов в современной деревне играют деятельные и авторитетные среди своих односельчан люди, которые в отдельных ситуациях становятся неформальными лидерами. М. М. Громыко, описывая обряд помочей у крестьян в дореволюционной России, писала, что подобные

¹⁴⁰ См.: Тихоницкая Н. Н. Указ. соч. С. 76.

¹⁴¹ Власть земли. Т. 1. С. 120.

¹⁴² См.: Там же. С. 120.

¹⁴³ СЭЭ-2008, мужчина, 1938 г.р., и женщина, д. Коньгино, Никольский р-н Вологодской обл.

коллективные работы способствовали «формированию общественного мнения, выделявшего наиболее искусных работников»¹⁴⁴. Так и в современной деревне часто именно такие лидеры, хорошие работники и крепкие хозяйственники, берут на себя функции организации коллективных работ.

Рассуждая о роли и природе помочей, один из наших информантов заключил:

И1: Ну в деревне это вот так оно и ведется, потому что в деревне все на чужую беду откликаются, особенно раньше¹⁴⁵.

Среди наших информантов, однако, довольно часто встречались те, кто говорил, что в нынешнее время односельчане помогают друг другу меньше, чем в советское время, когда были колхозы и совхозы. Во многом такие замечания можно объяснить психологией информантов: большинство из них – представители старшего поколения, молодость которых пришлась на колхозное или совхозное прошлое региона, когда численность населения в деревне была больше, чем в наши дни.

Отдельные информанты рассказывали, что всё-таки до сих пор соседки помогают друг другу. Например, жительница деревни Немнюга летом 2006 года в разговоре о сплочённости местных жителей, рассказала, что во время пожаров, которые и сейчас не редкость в деревнях, немнюжане организовано выстраиваются в вереницу и передают вёдрами воду из озера. Особое удивление у нашей собеседницы вызывает поведение жителей соседнего села Карпогоры:

Э: Люди смотрят на происходящее, как на картину, они не помогают, а ждут пожарников¹⁴⁶.

В этом отрывке с одной стороны видно, что даже в современной деревне, которая, как может показаться, в нынешних экономических условиях утратила обычай взаимопомощи, жители всё же поддерживают друг друга в

¹⁴⁴ Громыко М. М. Обычай помочей... Советская этнография. 1984. № 5. С. 73.

¹⁴⁵ СЭЭ-2011, мужчина, 1946 г.р., и женщина, Вытегорский р-н Вологодской обл.

¹⁴⁶ Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2006 г. [далее – СЭЭ-2006], женщина, д. Немнюга, Пинежский р-н Архангельской обл.

трудных ситуациях. С другой стороны, наша собеседница сравнивает свою деревню с соседним селом, которое находится совсем недалеко, но жители там не помогают своим соседям даже в такой экстраординарной ситуации.

Ещё один отрывок из интервью с жительницей деревни Кеба в августе 2010 года подтверждает наличие обычая помочи среди сельских жителей.

Э: А женщины помогают друг другу, например, избу вместе мыть?

И: Да, да...

Э: А что обычно делают вместе?

И: Ну, всё делают вот. Вот, например, эта комячка [показывает на дом соседки – М. А.], она никогда одна избу не моет...

Приглашали, приглашают – помогают. И клеить помогают и всё¹⁴⁷.

Рассуждения о редкости соседской взаимопомощи на этом фоне можно рассматривать не как объективную информацию, а скорее как показатель уровня взаимного доверия и согласия между жителями деревни, но и здесь есть множество оговорок. В только что приведённом отрывке говорилось о широко распространённом виде женской соседской помочи – поочерёдном мытье изб. Интересно отметить, что некогда это было очень трудоёмкой процедурой: раз в год, чтобы избавиться от копоти и грязи, все стены и потолок мылись шоркой. С появлением обоев в этой процедуре надобность отпала, однако женщины – соседки, родственницы, подруги – по-прежнему продолжают ходить друг к другу на такие помочи. Они во многом приобрели характер совместного времяпрепровождения с дружескими посиделками, а не трудоёмкой процедуры, то есть хозяйственная необходимость в таком виде помощи отпала, но современные жительницы по-прежнему собираются на ежегодное мытьё изб.

¹⁴⁷ СЭЭ-2010, женщина, 1934 г.р., д. Кеба, Лешуконский р-н Архангельской обл.

Все же многочисленных подтверждений широкого распространения соседских помочей среди наших информантов найти не удалось, большинство, действительно, вспоминали о «классической» соседской взаимопомощи в советское время, а о нынешних днях многие отвечали в таком ключе.

Э: А помогают вообще друг другу?

И: А никто никому не помогает. Ну, бывало там, не знаю...

Э: А вы друг другу чем-то помогаете, взаимопомощь есть с теми, кто из вашей деревни?

И: Так с родственниками, ну как там, мы с родственниками идём на помощь... Ну вот мы с сёстрами живём-то как вот, и мне помогут, и я им помогу¹⁴⁸.

Как видно из данного примера, «традиционные» (то есть описанные с конца XIX века) помочи не имеют повсеместный и всеохватывающий характер в современной деревне, однако в видоизменённом и переосмыслённом виде они всё же сохранились. Как писала И. С. Слепцова, «процессы модернизации иногда возвращают к жизни достаточно архаические культурные, социальные... формы, облекая их в новые одежды и используя их для новой цели»¹⁴⁹. Многие, как и прежде, обращаются за помощью к односельчанам, но в качестве помочан выбираются, как правило, одни и те же люди: активные, работающие, отзывчивые, либо привлекают родственников. Среди таких помочан также формируется особая производственная единица, которую в данном случае уместно назвать парным обменным партнёрством. В наши дни в севернорусской деревне это, по объективным причинам, происходит не в таком масштабе, как сорок-пятьдесят лет назад.

В современной севернорусской деревне выделяется ряд общественных сегментов, оказавшихся вне системы взаимопомощи. При этом прослеживается корреляция между интенсивностью влияния города и государства на деревню с отказом от общепринятых в деревнях моделей взаимопомощи. В том

¹⁴⁸ СЭЭ-2008, мужчина, г. Никольской Вологодской обл.

¹⁴⁹ Слепцова И. С. Указ. соч. С. 27.

случае, если сельский житель имеет активные каналы связи и помощь извне (например, детей и внуков, готовых хотя бы в летний период помочь своим сельским родственникам; возможность получить профессиональную помощь социальных работников), то и необходимость в налаживании внутридеревенских связей у него отчасти отпадает.

Ещё одним важным фактором стало государство. Хотя многие исследователи и обыватели делают выводы об оторванности деревни от государства, о её автономности, всё же современные сельские жители приспособились использовать государственный ресурс в своих целях. Отсутствие широкого распространения «классической» модели помощи среди сельских жителей сегодня вовсе не означает, что сама социально-экономическая модель крестьянского хозяйства, во многом образованная «системой отношений взаимной помощи»¹⁵⁰, полностью исчезла. Она видоизменилась и всё же сохранилась в современной деревне. Так, совместными усилиями жители деревень организуют помощи для выполнения работ по улучшению благосостояния округа. Например, в деревне Кеба Архангельской области женщины – члены совета деревни – рассказали нам в августе 2010 года об интересной системе организации общественных работ:

И1: Мост вот тоже строили, там вот тоже С-н и Р-н [называют фамилии своих односельчан – М.А.]. Как заместитель по хозяйственной части он был-то? Вот он тут организовал: безработных привлекает через центр занятости...

Э: А как выбирали того, кто будет строить мост? Из центра занятости приехали и назначили?

И1: Нет, мы собирали мужиков, решали, кто пойдёт на мост. И вот безработица [центр занятости – М.А.] тоже вовлекала, потому что там шла отработка как, и они потом вставали, мужики эти, на безработицу, безработные которые вот. Это всё через

¹⁵⁰ Власть земли. Т. 1. С. 124.

организации... Они отработали тут, им – запись в трудовую, и они могли встать уже на безработицу на полгода...

Э: То есть их специально выбирали, чтобы потом помочь?

И1: Да, да, вот тому, кому надо встать на безработицу. Также вот колодцы ремонтировали: тоже выбирали таких, у кого заканчивается или кто не стоит. И они потом опять на безработицу вставляли¹⁵¹.

То есть, с одной стороны, перед нами вариант проведения общественных работ в деревне. Совет деревни – орган местного самоуправления – руководит процессом работ: выбирает объект и лиц, которые будут эти работы выполнять. Несомненно, эти работники должны разбираться в том деле, которое им поручено, например, строительство моста. Однако, с другой стороны, эта общественная работа одновременно выступает в качестве помощи самим помочанам. Среди потенциальных работников, по словам наших собеседниц, прежде всего выбирались те, которые стоят на учёте в центре занятости и, соответственно, получают пособие по безработице.

По закону «О занятости населения в Российской Федерации», «каждый период выплаты пособия по безработице не может превышать 12 месяцев в суммарном исчислении в течение 26 календарных месяцев, за исключением случаев, предусмотренных законодательством»¹⁵². Срок пребывания в качестве безработного с выплатой пособия ограничен, чтобы возобновить его, необходимо отработать хотя бы на временной работе, и только после этого вновь встать на учёт в центр занятости.

Перед нами не просто общественные работы, которые в прошлом организовывались в разных странах во время экономических кризисов, неурожая, голода, когда люди работали за небольшое материальное вознаграждение или за натуральную помощь. В данном случае речь идёт о переосмыслении этой практики общественных работ. Изначально это ремонтные или иные

¹⁵¹ СЭЭ-2010, женщины, д. Кеба, Лешуконский р-н Архангельской обл.

¹⁵² Закон Российской Федерации «О занятости населения в Российской Федерации». М., 2010. С. 26.

краткосрочные хозяйственные работы по исправлению неполадок, налаживанию мест общественного пользования. Трудности экономической ситуации в деревне заставили использовать эти работы ещё и с целью помощи конкретным односельчанам: совет деревни официально оформляет общественные работы, поэтому к ним привлекаются именно те, кто в скором времени не сможет получать пособие по безработице.

В некоторых деревнях Вологодской области «помочане» и вовсе официально оформляются и получают денежное вознаграждение от государства:

Э: А кого привлекают на ремонт колодца?

И: Безработных <...> как шабашка.

Э: Им деньги за это платят?

И: Да¹⁵³.

Важную роль в данном случае играют довольно новые для сельской местности органы ТОС (территориального общественного самоуправления), руководители которых и используют общественные работы, спонсируемые государством, для помощи своим односельчанам. Собственных каналов финансирования у деревни по-прежнему нет, государство в данном случае выполняет очень важную роль, финансируя общественные работы, а лидеры деревень взяли на себя часть государственных функций по трудоустройству односельчан и временной организации их в трудовые коллективы.

Термин «взаимная помощь», таким образом, имеет не только экономический, но и более широкий смысл. Помочи – это не только форма организации трудовых коллективов, но создание целой соционормативной сети отношений внутри общества. М. Буяндельгерин отмечала, что «взаимопомощь, поддержка и дарообмен были нематериальными повседневными вещами, которые составляют часть экономики»¹⁵⁴ во многих современных пост-социалистических обществах.

¹⁵³ СЭЭ-2011, мужчина, Вытегорский р-н Вологодской обл.

¹⁵⁴ *Buyandelgeriyn M. Op.cit. P. 239.*

Таким образом, в современных политических и экономических условиях, которые многими воспринимаются исключительно как негативные и очень тяжёлые, всё же формируется большое количество политических, социальных, экономических «сред»¹⁵⁵ и возможностей для переосмысления и самостоятельного активного применения разнообразных форм организации трудовых коллективов. Сельские жители при формировании своеобразных артелей или объединений для выполнения общей хозяйственной задачи, организации общественных работ, несомненно, вынуждены приспосабливаться к современным условиям рыночной экономики и особенностям государственного управления. Но в целом можно отметить, что сами трудовые объединения не потеряли своей роли важного связующего вещества, которое, с одной стороны, благодаря определённым социальным нормам, продолжает существовать (как в случае с соседской взаимопомощью), а также само по себе формирует новые и поддерживает прежние социальные нормы поведения в севернорусском сельском обществе.

Советские корни современных трудовых коллективов

В первые годы советской власти и в годы нэпа модели экономических и социальных взаимоотношений в деревне устанавливались без активного участия государства. Большевистский декрет о земле с его принципом социализации крестьянской земли и возможность вести свободную экономическую деятельность во времена нэпа дали возможность сельскому сообществу существовать достаточно независимо от государства, особенно в культурном и организационном плане. Так и взаимопомощь в этот период во многом организовывалась в соответствии с внутренними законами крестьянских обществ, несомненно, подстраиваясь под новые экономические и политические реалии страны.

¹⁵⁵ Юрчак А. Указ. соч. С. 24.

После начала коллективизации ситуация в корне изменилась. В советской деревне по самой задумке коллективизации должна была произойти максимальная рационализация хозяйственного производства. Под «советской системой» в данном контексте подразумевается совокупность определённых политических, идеологических, экономических и, что самое главное для этнологии, социально-культурных видов отношений, из которых «слагается пространство жизни»¹⁵⁶.

Сама социалистическая реальность предполагала максимальное изменение форм производства и, как следствие, системы взаимоотношений между участниками этого производства. Очень часто в историографии, в том числе и в зарубежной, встречаются тезисы о «традиционной для русской деревни уравнительной системе»¹⁵⁷, которая и легла в основу коллективного хозяйства. В этом разделе была предпринята попытка разобраться в том, как «советское», «социалистическое» повлияло (и повлияло ли) на современную модель трудовых объединений в севернорусской деревне, и что было утрачено.

В деревнях ещё до начала массовой коллективизации также проходила пропагандистская работа по добровольному созданию коллективных трудовых объединений из нескольких мелких дворохозяйств, которые должны были выступать в качестве одного из ключевых орудий в борьбе с крестьянами-единоличниками: «...стоит нескольким мелким трудовым хозяйствам соединиться в кооператив для совместной покупки семян и орудий, для совместной продажи... произведений своего труда ... как все ... преимущества крупного хозяйства окажутся в полном распоряжении трудовых крестьянских хозяйств»¹⁵⁸. Интересно отметить, что в первые годы советской власти община и общинный способ производства воспринимались как враги формирования нового, кооперативного, способа производства.

¹⁵⁶ Юрчак А. Указ. соч. С. 37.

¹⁵⁷ Atkinson D. Op. cit. P. 7.

¹⁵⁸ Чаянов А. Указ. соч. С. 15.

Крестьяне неохотно вступали в подобные сельскохозяйственные артели и кооперации, поскольку зачастую от них требовалось сдать своё имущество в общее пользование. В 1921 году был принят декрет о сельскохозяйственной кооперации, согласно которому вступившие в кооперацию имели «право сохранить прежние свои личные хозяйства»¹⁵⁹.

На Русском Севере как таковых официальных сельскохозяйственных артелей было создано очень мало, даже несмотря на изменение правил вступления в них. Этот факт в частности подтверждают местные газеты: почти каждой артели была посвящена хотя бы небольшая заметка с обязательным призывом и остальным сельским жителям не отставать в деле коллективного ведения хозяйства. Так, в Шенкурском уезде Архангельской области были организованы только две мелиоративные артели по осушке и расчистке болот под сенокосные угодья¹⁶⁰. Во многих деревнях организованные под эгидой государства артели не выдерживали конкуренции с частными предпринимателями, которых называли «кулаками» («Спрашивается: почему Курейская молочная артель не обращает на засилье кулаков внимания? Как кооперативная организация она должна конкурировать с предпринимателями... А мирновским гражданам стоит взяться за ум: объединиться и вести товарообмен с городом при посредстве кооперации»¹⁶¹).

В первые годы существования советской власти предпринимались попытки массового создания артелей лесорубов и промысловиков¹⁶². В частности, организовывались рыболовные и зверобойные артели в Поморье, строились специальные приёмно-сдаточные пункты, оказывалась государственная поддержка в закупке всего необходимого для промысла¹⁶³. Предполагалось, что именно этот вид трудовых коллективов будет наиболее популярен среди

¹⁵⁹ Сузовягин О. Организация сельскохозяйственных кооперативов // Красный Север. 1922. 9 марта. № 54. С. 2.

¹⁶⁰ См.: *Комсомолец П. П.* Осушка болот (Шенк. уезд) // Волна. 1923 31 марта. № 70. С. 3.

¹⁶¹ *Мироновец.* В штыки кулаков // Волна. 1923. 18 января. С. 4.

¹⁶² См.: Из корреспонденции газеты «Волна» - «Лесная кооперация Севера и Лесосмолсоюз. 23 июня 1925 г. / Архангельская область... С. 134.

¹⁶³ См.: Из доклада [IV губернского съезда советов] заместителя Председателя Коллегии Областьрыбы В. Д. Некрасова об организации рыбного и зверобойного промыслов. 26-30 июня 1920 г. / Там же. С. 27.

севернорусских жителей, которые традиционно занимались зверобойным промыслом, но и эти артели не пользовались популярностью, потому что создавались сверху. В докладных записках партийных представителей в ЦК ВКП(б) даже в послевоенные годы нередко упоминаются нарушения внутреннего порядка артелей: например, в Архангельской области за нарушение устава артели «органами прокуратуры в 1944 году привлечено к уголовной ответственности восемь председателей колхозов»¹⁶⁴.

По словам наших информантов, даже позднее, в колхозные и совхозные времена, сами местные жители иногда тайно от начальства объединялись для выполнения некоторых промыслов:

Э: Рыбу ловили все вместе?

И: Артелью. Снасти общие, да даже и не общие. В Советское время ловить не запрещали, потихоньку¹⁶⁵.

Официальные рыболовецкие бригады также иногда ловили рыбу для личного пользования. При распределении улова в этом случае действовали особые правила и нормы поведения:

И: Рыбу, которую ловили для себя, делили поровну. Бригадир наравне со всеми. Если у кого-то болеют родственники, то без разницы. Если сам рыбак болеет, то ему пайка полагалась¹⁶⁶.

Как видно из этого отрывка беседы с жителем деревни Устье Архангельской области, рыба распределялась исключительно в равных долях, не смотря на статус рыбака (бригадир или нет), при этом отменялись все личные обстоятельства, за исключением временной нетрудоспособности рыбака. В современной деревне, о чем говорилось выше, далеко не последнюю роль играют капиталистические факторы – владение орудием производства: лодкой, мотором, снастями. Работники официальных рыболовецких бригад в советское время использовали исключительно колхозное имущество, следовательно

¹⁶⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 123. Д. 405. Л. 43.

¹⁶⁵ СЭЭ-2011, женщина, 1956 г.р., Вытегорский р-н Вологодской обл.

¹⁶⁶ СЭЭ-2011, мужчина, 1952 г.р., д. Устье, Вытегорский р-н Вологодской обл.

но, включались уже совершенно иные механизмы распределения улова: равное деление при полном отсутствии чинов и званий и с немаловажным фактором – помощью друг другу.

То есть сложилась двоякая ситуация: с одной стороны, действительно, для севернорусских жителей всегда был характерен коллективный способ производства, и на этом во многом базировалась пропагандистская государственная политика при организации промысловых артелей и первых сельскохозяйственных коопераций. На практике, однако, оказалось, что опасность потерять своё имущество при неудаче артельной работы и сам факт подчинения государственным органам отталкивали сельских жителей от такого варианта организации труда, например, среди наших информантов, которые детьми застали годы до коллективизации, мало кто вспоминал о существовании артелей в деревнях. Уже несколько лет спустя начавшаяся коллективизация, используя более жесткие методы, чем пропаганда в газетах, довершила процесс организации трудовых сельскохозяйственных коллективов, в основе которых, по сути, была всё та же идея традиционного общинного способа производства у крестьян. Например, информантка из села Веркола Пинежского района Архангельской области рассказала, что в первые годы существования местного колхоза «Лесоруб» «существовала бригада рыбаков, пойманную рыбу сдавали в магазин, а все вырученные деньги относили в колхоз»¹⁶⁷. Кроме того, существовали объединения девушек, которые занимались прядением, такие объединения назывались «вечеринками»¹⁶⁸. Следовательно, в некоторых районах даже внутри сформированных колхозов в первые годы их существования параллельно функционировали своеобразные варианты артельного производства.

Колхозные бригады тоже имели черты, роднившие их с артелями. Рыбаки, например, объединялись в бригады из десяти человек, которые на по-

¹⁶⁷ СЭЭ-2006, женщина, 1923 г.р., с. Веркола, Пинежский р-н Архангельской обл.

¹⁶⁸ Там же.

стоянной основе трудились в одном коллективе. Интересно, что участников рыболовецких бригад старались не разбивать даже во время других работ:

Э: А зимой рыбаки что делали?

И: Лес заготавливали.

Э: И бригады рыбаков и лесорубов совпадали?

И: Абсолютно, сами рыбаки и валили¹⁶⁹.

С одной стороны, при организации лесозаготовок было проще не добавлять новых участников в уже существующие коллективы, а добавить ещё одну группу, работающую на валке леса. С другой стороны, такие бригады за долгое время совместной работы становились единой сплочённой хозяйственной единицей, разрушать которые было невыгодно с точки зрения производительности труда. Иногда бригады набирали из родственников. Один из наших информантов из Вологодской области рассказал о собственном опыте работы начальником рыболовецкой бригады в колхозные времена:

Э: В бригаду не родственники входили?

И: Были родственники, все нормально, сколько годов работал, все нормально. И родственников: братьев, двоюродных братьев, а если народу не хватает, значит берешь. Бывает и постоянно, а потом, если что, в сторону¹⁷⁰.

Среди крестьян до коллективизации и уже во времена колхозов повсеместно действовала система помочей. Стоит отметить, что эта система характерна далеко не только для севернорусского и в целом русского крестьянства – это широко распространённая модель хозяйственного устройства среди сельского населения многих социалистических стран. Интересную параллель между севернорусскими обычаями помочи и похожими традициями у других народов проводит Ю. В. Семёнов в книге «Власть земли». Так, в 1950-1960-е годы было проведено этнографическое исследование венгерской деревни Атани, в которой прошла коллективизация: «Никакой общины в ней давно

¹⁶⁹ СЭЭ-2011, мужчина, 1952 г.р., д. Устье, Вытегорский р-н Вологодской обл.

¹⁷⁰ СЭЭ-2011, мужчина, Вытегорский р-н Вологодской обл.

уже не было. Но отношения помоогобмена в ней продолжали существовать»¹⁷¹.

Н. Н. Тихоницкая выделяла три основных типа помочей: благотворительную¹⁷², за угощение¹⁷³, и помочь-отработку¹⁷⁴. Для того чтобы понять, каковы «социалистические» истоки современных форм взаимопомощи, стоит остановиться на каждом из этих типов помочей.

Так называемая благотворительная помочь всегда была обязательной с точки зрения крестьянской морали. Попавший в беду односельчанин всегда мог рассчитывать на помощь со стороны своих соседей.

В газете «Волна» за 1923 год участники корреспондентского кружка выбрали темой одной из своих заметок проблему взаимопомощи между жителями. В ней говорится, что один из местных жителей нуждается в денежной и медицинской помощи, так как стал из-за тяжёлой болезни недееспособным, «жители... помогали, кто чем может, и собрали два пуда хлеба, два пуда картошки, но этого мало»¹⁷⁵, – пишут авторы, призывая помочь всех равнодушных.

Несколько дней спустя в той же газете вновь появился призыв помочь всем нуждающимся: «На помощь маломощным, более пострадавшим от войны, должны прийти соседи, индивидуально и коллективно. Само крестьянство, организованное в Комитет Общественной Взаимопомощи, весной более чем когда-либо должно проявить себя по отношению к впадшему в нужду хозяйству»¹⁷⁶. Здесь указан орган, Комитет общественной взаимопомощи, который занимался организацией помочей, традиционных среди крестьян, но уже на официальном уровне, например, организовывал общественную за-

¹⁷¹ Власть земли. Т. 1. С. 129.

¹⁷² См.: Тихоницкая Н. Н. Сельскохозяйственная толока у русских // Советская этнография. 1934. № 4. С. 76.

¹⁷³ Там же. С. 76.

¹⁷⁴ Там же. С. 80.

¹⁷⁵ Корресп. кружок. Загляните! // Волна. 1923. 31 марта. № 70. С. 3.

¹⁷⁶ А-ин. А. Весенняя задача крестьянских комитетов взаимопомощи // Волна. 1923. 6 мая. № 96. С. 3.

пашку, урожай с которой шёл в помощь пострадавшим во время гражданской войны¹⁷⁷.

Как видно из севернорусских газет, в первые годы советской власти была предпринята попытка народную «благотворительную» помощь перевести под ведомство официальных органов, которые должны были самостоятельно перераспределять общественные средства в пользу нуждающихся, при этом среди таких нуждающихся в газетах и официальных документах обычно упоминаются вернувшиеся домой красноармейцы или их вдовы и сироты (большинство государственных отчислений распределялось «между семьями красноармейцев и инвалидов гражданской войны»¹⁷⁸, «осиротелых благодаря годам войны ... инвалидов и ... красноармейцев»¹⁷⁹).

При этом сами сельские жители не понимали и не принимали этих нововведений. Крестьяне «не видели необходимости в официальных организациях, указывая на то, что имеющихся бедняков (нуждающихся в помощи) “мы общими силами обеспечиваем и в дальнейшем будем обеспечивать”»¹⁸⁰. То есть для сельского населения вопрос помощи своим односельчанам во все времена был самым собой разумеющимся, который не требовал вмешательства сверху.

Анализируя полевые материалы, также можно сделать вывод о том, что колхозники и без особого указания официальной власти оказывали благотворительную помощь своим соседям и знакомым. Не только гражданская война, но и коллективизация нанесла удар по личному хозяйству крестьян, многие жители не могли самостоятельно обрабатывать свою землю, при этом даже тот человек, хозяйство которого пострадало вследствие пожара или падежа скота, не освобождался официальными властями от выплаты налогов («Льго-

¹⁷⁷ См.: *Котцов П.* Кегостровская жизнь // Волна. 1923. 3 мая. № 93. С. 3.

¹⁷⁸ Семенные ссуды пострадавшим хозяйствам // Красный Север. 1922. 8 декабря. № 270. С. 2.

¹⁷⁹ *А-ин А.* Указ. соч. С. 3.

¹⁸⁰ *Гар.* Крестьянские беспартийные конференции в Печорском уезде. (Пустозерская, Ермицкая, Росвинская, Бугаевская, пижемская и Устьцилемская волости) // Волна. 1923. 6 мая. № 96. С. 3.

тами пользовались только многодетные семьи от 5 детей и выше»¹⁸¹). В этот момент вновь срабатывал принцип благотворительной взаимопомощи. Информантка из села Карпогоры Пинежского района рассказала, что «те, у кого остались плуги и лошади, сначала пахали себе, а потом остальным»¹⁸².

После Великой Отечественной войны очень многие семьи остались без кормильцев. Один из наших информантов, которого война застала ребёнком, рассказал:

И: Часто мать не могла прокормить своих детей, в особенности в военное время. Тогда дети ходили по деревне и просили в домах еду... Все всегда пытались помочь сиротам, у которых на войне погиб отец и которые часто голодали. Дети заходили в дом и обязательно крестились, после этого хозяин или хозяйка давали им какую-нибудь еду¹⁸³.

Даже внутриколхозные работы не были лишены добровольной взаимопомощи между односельчанами, эти работы, на мой взгляд, можно также отнести к благотворительным помочам. Так, в Пинежском районе «если колхозник заболел во время жатвы, когда ячмень уже “клюнул”, то есть колосья перегнулись и смотрят в землю, то приходили помогали дожинать»¹⁸⁴. То есть фактически помощь оказывалась всегда, но государство в советское время особенно активно вмешивалось или даже самостоятельно организовывало её в особых случаях. Такое «недопонимание», расхождение в действиях между официальными источниками (в данном случае в лице советских газет) и самих севернорусских жителей можно связать с разными представлениями о сути и объёме помощи, которую необходимо оказывать нуждающимся. Из материалов газет, особенно первых лет советской власти, видно, что помощь оказывалась и самими жителями, но, по мнению официальных властей, этого было недостаточно. Государство фактически следило за тем, чтобы эта по-

¹⁸¹ СЭЭ-2006, мужчина, 1927 г.р., с. Веркола, Пинежский р-н Архангельской обл.

¹⁸² СЭЭ-2006, женщина, 1923 г.р., с. Карпогоры, Пинежский р-н Архангельской обл.

¹⁸³ СЭЭ-2006, 1936 г.р., д. Немнюга, Пинежский р-н Архангельской обл.

¹⁸⁴ СЭЭ-2006, мужчина, 1933 г.р., д. Ваймуша, Пинежский р-н Архангельской области.

мощь доходила до самых необеспеченных слоёв населения (сирот, вдов погибших красноармейцев и прочих). Сами же сельские жители помогали по мере необходимости и собственных возможностей.

Деревенские жители и в колхозные годы, и в постсоветское время ни в коем случае не отрицали необходимость помогать односельчанам, используя механизм той самой благотворительной помощи, однако эта помощь помогала в конкретных трудных жизненных ситуациях, но вовсе не поддерживала жизнь на определённом уровне. Идеология же советского государства и колхозной жизни в частности предполагала максимально уравнительный подход во многих социальных и экономических сферах. Так и помощь оказывалась не по принципу сложившейся форс-мажорной ситуации, в которой человеку объективно нужна помощь, а по принципу ликвидации неравенства. В представлении деревенского жителя помощь в равной степени может получить как бедняк, так и зажиточный сосед; советская социалистическая идеология же на первое место ставила поддержку неимущих слоёв общества.

Эта идея может отчасти дать объяснение упоминавшимся в предыдущем разделе представлениям местных жителей о большем распространении взаимопомощи во времена колхозов и совхозов, когда сама система официально организовывала помощь. В наши дни государственный фактор если не исчез совсем, то абсолютно точно стал менее заметен, отсюда и появление большого количества людей, как правило, пенсионеров, до которых помощь не доходит. Эти пожилые люди, получающие пенсию, зачастую являются самыми обеспеченными жителями деревень, поэтому на общем фоне в сознании рядового сельского жителя они не являются категорией, которой в первую очередь нужна помощь, а в колхозной деревне само государство выступало главным организатором благотворительной помощи, о которой шла речь.

Интересно отметить, что такая благотворительная помощь нуждающимся широко применялась не только среди отдельных колхозников, когда

дело касалось личного хозяйства. Более того, наши информанты чаще вспоминали не указанные ранее случаи соседской взаимопомощи, а взаимопомощь между бригадами, звеньями колхозов, соседними колхозами. Даже в письмах Сталину, которые были очень популярны в 1930-1940-е годы, колхозники обещали вождю: «Мы окажем практическую помощь отстающим колхозам, бригадам и звеньям...»¹⁸⁵

Во время Великой Отечественной войны на государственном уровне была объявлена трудовая повинность, дополнительные силы были брошены в колхозы: «...для уборки урожая, – отмечается в докладной записке «О состоянии сельского хозяйства в Архангельской области» от 7 октября 1941 года, – дополнительно направлено из города Архангельска 2400 человек, во всех районах привлечены к работе учащиеся старших классов, рабочие и служащие предприятий ... а также население, прибывшее из прифронтовой зоны»¹⁸⁶.

И позднее широко практиковалось привлечение не состоящих в колхозе людей (учителей, работников лесной промышленности, животноводов) и школьников к колхозным работам:

Э: А когда объединили колхозы, то школьников перестали привлекать на работу?

И: Привлекали...

Э: А людей неземледельческих профессий?

И: Было, по месяцу работали. Сентябрь – это обычно трудовая четверть была. Сентябрь почти не работали школы, всё больше на полях.

Э: А почему в сентябре?

И: Да не хватало рук...

Э: А что в сентябре, лён?

¹⁸⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 138. Д. 72. Л. 108.

¹⁸⁶ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 123. Д. 61. Л. 171.

И: Картошка, лён¹⁸⁷...

Одна из наших информанток из деревни Вожгора всю жизнь работала швеей в пошивочном цеху, ее муж работал строителем в колхозе, и их совхоз активно привлекал к сельскохозяйственным работам. При этом не всегда их официально освобождали в эти дни от основной работы, но, по словам информантки, «не принято было отказываться»¹⁸⁸. Другой информант, уже из Вытегорского района, работал рыбаком, во время интервью его спросили о взаимопомощи внутри колхоза:

Э: А рыбаки участвовали в сенокосе?

И: А как же?.. Вся бригада участвовала. Помогали колхозу¹⁸⁹.

Ещё один информант, на этот раз из Пинежского района Архангельской области, рассказал:

И: В Ваймуше человек 40 не работало в колхозе (из леспромхоза), они оказывали помощь колхозникам в трудные периоды времени. Весной, во время разлива Пинеги, вывозили сено из поймы¹⁹⁰.

Лишь несколько раз информанты рассказывали о том, что председатель колхоза распоряжался записывать трудодни за подобные работы:

И: Школьников гоняли луга чистить – убирать мусор. У них был бригадир, участки. Трудодни писали на родителей¹⁹¹.

Примеров подобных помочей в колхозных работах между бригадами, звеньями или другими жителями из интервью можно привести ещё очень много. То есть складывалась, на первый взгляд, парадоксальная ситуация: советское государство стремилось искоренить общинные отношения в деревне, поскольку сама марксистская идеологии предполагала максимальную рационализацию и модернизацию труда, но многие соционормативные тру-

¹⁸⁷ СЭЭ-2011, мужчина, 1946 г.р., Вытегорский р-н Вологодской обл.

¹⁸⁸ Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2007 г. [далее – СЭЭ-2007], женщина, 1930 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской области.

¹⁸⁹ СЭЭ-2011, мужчина, Вытегорский р-н Вологодской обл.

¹⁹⁰ СЭЭ-2006, мужчина, 1933 г.р., д. Ваймуша, Пинежский р-н Архангельской обл.

¹⁹¹ СЭЭ-2006, мужчина, 1931 г.р., д. Покшеньга, Пинежский р-н Архангельской обл.

довые традиции не только сохранились среди колхозников, но и активно использовались колхозным руководством. При этом официальные разнарядки на деле оказывались примерами благотворительной помощи, поскольку зачастую ни трудодней, ни даже формального освобождения от основной работы начальством не гарантировалось, то есть люди помогали колхозу с благотворительной целью. Разумеется, активно использовались рычаги воздействия против отказников, но и сами помочане в разговоре с нами не раз подчёркивали, что отказываться было не принято. Это были те самые социальные нормы поведения, которые остаются неизменными, несмотря на изменение политической и экономической ситуации.

Так и в современной деревне традиции помочей, которые сами по себе берут свои истоки в дореволюционной деревне, дали толчок к их переосмыслению уже в наши дни. И в советской, и в современной деревне взаимопомощь функционирует не только как личная воля отдельных людей, но и помочь с активным использованием государственных, официальных структур. Последняя форма на практике доказала свою состоятельность как раз во времена колхозов и совхозов.

Теперь обратимся к формам организации общественных работ, которые полностью инициировались и руководились официальными органами власти. Как уже отмечалось в предыдущем разделе, в современной деревне функции организаторов таких общественных работ взяли на себя ТОСы – местные органы власти, которые по сути и работают на общественных началах, как таковых разнарядок «сверху» они практически не получают. В советское время, напротив, уровень вмешательства государства в жизнь деревни был очень велик.

Уже в первые годы советской власти, ещё до повсеместной организации колхозов, «в виду большого роста безработицы на почве голода»¹⁹² под эгидой официальных органов власти на Русском Севере организовывались

¹⁹² На борьбу с безработицей/ Красный Север. 1922. 7 сентября. № 202. С. 1.

общественные работы с целью трудоустроить на время безработных в деревне¹⁹³: ремонтировались дороги и общественные здания, устраивались очистки заброшенных земель.

Очень важным этапом ежегодных сельскохозяйственных работ был вывоз навоза со скотных дворов на поля для их удобрения. Традиционно этим делом занимались сообща, поскольку работа была трудоемкой, проще было совместно по очереди очистить каждый двор. В колхозной деревне этот вид помочи превратился в организуемые начальством общественные работы:

Э: А когда навоз развозили, это всей деревней летом?

И: Навоз развозили с колхозного двора.

Э: Это зимой делали?

И: Да, конечно.

Э: А летом не возили с крестьянских дворов?

И: С крестьянских возили на телегах ... весь навоз только на колхозные поля¹⁹⁴.

Во времена коллективного ведения хозяйства у самих колхозников были лишь небольшие приусадебные участки, им удобрения требовалось гораздо меньше. Поэтому весь навоз, который был и на колхозных, и на личных скотных дворах свозился только на общественные поля, то есть традиционный вид помочи превратился в общественные работы. Из-за другого вида хозяйствования отпала необходимость в этой взаимопомощи.

В современной деревне этот вид помочи также практически исчез, но по другой причине: сегодня мало кто из сельских жителей занимается масштабными посадками сельскохозяйственных культур, то есть могут справиться на своих небольших земельных участках сами или с помощью близких родственников и друзей. А немногочисленные профессиональные фермеры нанимают постоянных работников, которые работают капиталистических условиях и, разумеется, не используют традиционные обряды помочей.

¹⁹³ См.: Общественные работы в деревне/ Крестьянская жизнь. 1926. 6 октября. № 40. С. 1.

¹⁹⁴ СЭЭ-2011, женщина, 1940 г.р., Вытегорский р-н Вологодской обл.

Чаще всего колхозы и совхозы организовывали общедеревенские работы для починки мостов, дорог, изгородей, «вместе городили ограды на кладбище»¹⁹⁵. По словам наших информантов, такие дни объявлялись либо как «субботники», либо как «воскресники», и присутствие на таких «праздниках труда» было строго обязательным. Одна из наших информанток из деревни Пустыня Архангельской области рассказала, что такие помочи «назначал сельсовет, ходили по домам, колхоз выделял машину, но за эти работы не начислялись трудодни»¹⁹⁶.

Интересно, что наша информантка называет эти работы «помочи»: работы, официально организованные сельсоветом с выделенными материалами и техникой, сами жители называли помощью. Скорее всего, дело в том, что за эти работы не начислялись трудодни, как и в случае с помощью соседним бригадам или звеньям, именно поэтому не только в сознании людей, но и самого руководства это считалось взаимопомощью, а не общеколхозной работой. Информантка рассказала о других особенностях этих общественных работ-помочей:

И: Весной ходили изгороди, чтобы скот не заходил на поля. В этом принимали участие дети (таскали кучи веток – «вици» – прут ивовый или берёзовый... Женщины плели, мужчины возили жерди. В этой помочи принимали участи только те, кто держал корову (у моих родителей не было своей коровы, поэтому они не принимали участие в поправлении изгородей). Ещё строили мостки: мостки через лыву (такая болотистая местность). Если в лесу, то те, кто охотились или собирали ягоду. В деревнях мостки были редко, чаще в райцентрах. Сначала заготавливали всё необходимое (скорее всего, этим занимался колхоз), потом объявляли об этом жителям, и все выходили на работу. Иногда возили гравий, чтобы дороги были поровнее ... всё это бесплатно. Участво-

¹⁹⁵ СЭЭ-2007, женщина, д. Пустыня, Лешуконский р-н Архангельской обл.

¹⁹⁶ Там же.

вали учителя, правление, мужчины и женщины, старшекласники¹⁹⁷.

Общественные работы-помочи могли быть приурочены к праздникам. Например, в деревне Ваймуша Архангельской области «иногда на сходах объявлялись воскресники, для внутридеревенских работ. 9 мая делали помощь, а потом накрывали стол для участников войны»¹⁹⁸.

То есть вновь подтверждается термин, которым сами жители деревень называли эти общественные работы. Поскольку это помочи (пусть и под эгидой колхоза), всё же участие в них необязательно. Если человек не держал корову, то он не участвовал в ремонте ограждений от домашнего скота, и в данном случае сельсовет не предпринимал административных действий, а односельчане не считали это неправильным или стыдным.

Ни один из наших информантов не рассказал об отказе участвовать в общественных работах, в городах же это случалось довольно часто. Так, в газете «Пинежская жизнь» за октябрь 1920 года отмечается: «Первое время, когда начались субботники у нас в Пинеге, все ходили с охотой и работали как один, дружно; теперь же ... товарищи служащие стали посещать субботники очень редко. Пора бросить все буржуазные предрассудки ... долой лентяев...»¹⁹⁹ Даже в небольших уездных или районных центрах, каким была Пинега, уже действовали другие социальные нормы: жители городов позволяли себе проявить бóльшую независимость от общественного мнения и не участвовать в общественных работах, чего не было в деревнях.

В целом по описываемым ранее примерам можно сделать вывод о том, что основным организатором помочи в советской деревне выступало колхозное или совхозное начальство. Государство – единственный руководитель сельского хозяйства в стране – приспособило под собственные нужды традиционные способы производства в русской деревне, однако очень большой

¹⁹⁷ СЭЭ-2007, женщина, 1947 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

¹⁹⁸ СЭЭ-2006, мужчина, 1933 г.р., д. Ваймуша Пинежский р-н Архангельской обл.

¹⁹⁹ *Осинов Ар.* Товарищи, подтянитесь!/ Пинежская жизнь. 1920. 24 октября. № 7. С. 3.

пласт системы взаимопомощи остался «нетронутым» – это соседские помощи-отработки, хотя и их на заре советской власти официальное начальство пыталось использовать для государственных нужд. В газетах на первых полосах, например, появлялись призывы: «Селькомы и сельсоветы должны ввести правило, чтобы крестьяне, имеющие лошадь, представляли её безлошадникам, за определённую трудовую услугу, для доставки в загконтору продуктов»²⁰⁰. То есть складывалась подчас парадоксальная ситуация, когда государство обязывало крестьян вступать в помоогообменные отношения: крестьянин обязан помочь безлошаднику, при этом последний обязан сделать своему помощнику ответную услугу. Для справедливости, однако, стоит отметить, что подобные принудительные помоогообменные отношения не нашли отклика среди крестьян и широко не применялись на практике в первые годы советской власти.

Наши собеседники рассказывали, что соседи и так часто помогали друг другу:

Э: А если у кого-то случалось несчастье, то можно было к соседям обратиться за помощью?

И: А как? Обязательно помогали, помогали. К соседям обращались, соседи друг дружке помогали²⁰¹.

В крупных хозяйственных делах, например, при постройке дома, и в мелких бытовых заботах соседи и родственники также обращались за помощью друг к другу:

И2: И на сенокосе всю жизнь помогали друг другу, картошку сажали. Несколько соседей собирается, одному сажают, потом другому сажают.

Э: А почему так делалось?

И1: Ну, потому что... я не знаю... [смеется] так в деревне заведено – коллективный труд!²⁰²

²⁰⁰ Сдача налога и безлошадники/ Красный Север. 1921. 13 августа. № 176. С.1.

²⁰¹ СЭЭ-2008, женщина, 1936 г.р., д. Ирданово, Никольский р-н Вологодской обл.

Как правило, любая помочь заканчивалась застольем, которое накрывал хозяин, при этом по нормам поведения в деревенском обществе, он сам должен был стать помочанином при необходимости. То есть можно сделать вывод, что советское время произошёл симбиоз помочи-отработки и помочи за угощение, которые Н. Н. Тихоницкая выделяла в отдельные виды; такая же «смешанная» модель сохранилась и в современном сельском обществе.

В предыдущем разделе уже упоминался очень распространённый среди хозяек вид взаимопомощи – совместная уборка в избах, когда по очереди женщины помогали друг другу убираться в доме. В советской деревне женщины, как правило «помоложе, весной помогали мыть избы друг другу, потом чай и бражку подавали, песенки пели»²⁰³. Нередко «женщины в разных домах собирались на вечеринки, где делали свою работу (ткали, пряли) и пели песни»²⁰⁴. Эта помочь, несомненно, имела не столько хозяйственную функцию (тем более с появлением обоев и прочих домашних приспособлений) – это были своеобразные женские посиделки. В колхозные времена уже собирались не все женщины деревни, а родственницы и подруги. Выйдя из возраста, когда посиделки считались приличным, женщины проводили время вместе, помогая таким образом по хозяйству.

Мужчины же часто звали на помощь соседей при строительстве дома, особенно при работах, требующих большой физической силы, например, при возведении матицы – потолочной балки:

И: Друг другу помогали дома рубить (родственники и друзья) – платили деньги три – три с половиной [рубля – М. А.] в день поденщикам. Или в этот год одному ставили, на следующий – другому²⁰⁵.

Другие информанты рассказывали, что за помочи вообще не принято было брать денег, хозяева даже не предлагали их:

²⁰² СЭЭ-2011, мужчина и женщина, Вытегорский р-н Вологодской обл.

²⁰³ СЭЭ-2007, женщина, 1932 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ СЭЭ-2006, мужчина, д. Кукопала, Пинежский р-н Архангельской обл.

И: Я, например,... в 65-ом году я подымал эти обе избы... перевешивал: вот там пол менял и переводы менял все, так нового нарубал: под той избой три ряда новых...

Э: Не звали никого на помощь?

И: Как? По двенадцать мужиков собирались.

Э: А кого Вы звали: соседей, родственников?

И: А вот соседи и из других вот, соседней деревни.

Э: Даже из соседней деревни ходили помогать?

И: Да.

Э: А Вы им за это какое-то угощение давали?

И: Сделаешь дело, ящик два-три вина... Вечер, как кончили работу все сегодня, там что-то сделали, ужинаем: пей хоть сколь. На завтра опять. Денег не брали.

Э: Не принято было давать?

И: Да. Не брали в общем. В отработку.

Э: И считалось, если эти двенадцать человек Вам пришли помочь, то и Вы должны им потом помочь?

И: Да-да-да. То в лес едешь... помогаешь²⁰⁶.

По словам информантов, чаще всего помогали своим родственникам, друзьям, они даже «приходили... сами, без приглашения»²⁰⁷. В этом случае так же, как и в женских работах, можно говорить о формировании довольно стабильных по составу хозяйственных коллективов из близких людей. Эта система формирования трудовых социумов была изначально распространена ещё со времён дореволюционной деревни, хотя в колхозный период собирались уже не только родственники, представители одного рода, но и друзья, и сослуживцы; то есть советская власть способствовала формированию более обширной социальной сети взаимоотношений внутри севернорусской дерев-

²⁰⁶ СЭЭ-2008, мужчина, 1936 г.р., д. Пятаков Починок, Никольский р-н Вологодской обл.

²⁰⁷ СЭЭ-2006, мужчина, 1959 г.р., д. Ваймуша, Пинежский р-н Архангельской обл.

ни, нежели это было до революции, это делалось за счёт приезжих лиц, которые активно вливались в деревенский социум.

Помочи с обязательными угощениями в конце работ были характерны и для взаимопомощи между разными бригадами или даже колхозами. Один из наших информантов в советское время работал водителем на «Кировце», который прокладывал тракт. Часто водители помогали соседним колхозам наладить сообщение между деревнями или даже районами, почти в каждой деревне водителей встречали как очень дорогих гостей, оказавших важную помощь:

Э: Это считалось вежливым? Вы помогли, и надо Вас угостить?

И: Вот тут проблем не было, да.

Э: Так они благодарили как-то?

И: Ну вот, подаем на стол – и сиди, квась²⁰⁸!

Итак, можно сделать вывод о том, что очень многое в современной системе взаимопомощи стало наследием советского переосмысления «традиционных» моделей трудовых коллективов на Русском Севере, хотя в целом они остались прежними. Некоторые из них, например, соседские помочи-отработки, остались неизменными. Совместная же деятельность в качестве аккордного завершения крупных работ почти полностью была под эгидой официального начальства, которое само по-прежнему воспринимало это как добровольные и даже благотворительные работы, не требующие специальной оплаты. Похожая ситуация была показана в предыдущем разделе, когда речь шла о современных моделях организации работ. Родственники и соседи взаимно помогают друг другу, образуя своеобразные трудовые коллективы (например, один помогает с ремонтом, а соседка, у которой есть корова, отдаёт безвозмездно молоко). Общественные деревенские работы в наши дни организуют ТОСы, которые хоть и не являются сугубо государственными учреждениями, всё же во многом используют именно государственные ресурсы для

²⁰⁸ СЭЭ-2008, мужчина, 1952 г.р., г. Никольск Архангельской обл.

проведения ремонтных или прочих работ. Эти работы, однако, получили несколько иное значение: с одной стороны, участники помогают добровольно, с другой стороны, самим помочанам такая занятость позволяет получить дальнейшее содержание на бирже труда.

Артельный способ производства в первые годы советской власти не нашёл большой поддержки среди севернорусских крестьян, а в современной экономической ситуации, напротив, многие вынужденно или по собственному желанию, хотя и временно, объединяются в некоторые формы артелей для совместной промысловой деятельности.

Таким образом, можно говорить о частичном влиянии советской модели организации общественных работ на современную: именно во времена колхозов совместные хозяйственные работы стали поддерживаться и организовываться официальными органами сверху, сохраняя при этом прежние модели организации трудовых коллективов.

*Дореволюционные аналоги современных коллективов:
к вопросу о культурных константах*

Как уже отмечалось ранее, на сферу производства социалистическая реальность должна была оказать наибольшее влияние, поскольку выдвигался тезис о рационализации производства. Данный раздел посвящён дореволюционным истокам современных форм трудовых коллективов на Русском Севере и рассуждению о проблеме неизменяемости или, напротив, перерождения тех моделей трудовых коллективов, которые в отечественной историографии принято было называть традиционными. Здесь я поставила вопрос о том, насколько проявляется влияние дореволюционных трудовых коллективов в их колхозных и современных аналогах

В историографии существует много работ, посвящённых особому «крестьянско-общинному способу производства»²⁰⁹, который «в своём классическом виде существовал у крестьянства России, главным образом русского (великорусского)»²¹⁰. Трудовой коллектив как таковой формировался на основе одного большесемейного крестьянского двора, который большую часть времени оставался самостоятельным хозяйственным организмом со своей чёткой структурой, иерархией его участников и правилами поведения.

Некоторые исследователи полагали, что все крестьянские хозяйственные связи, «полностью исчерпываются отношениями внутри крестьянского двора»²¹¹. При более подробном изучении проблемы, однако, видно, что даже такой многочисленный и сложносоставной трудовой коллектив периодически был вынужден выходить за свои собственные рамки и создавать временную кооперацию с соседними дворохозяйствами. Кроме того, сама сельская община была заинтересована «в поддержании тяглоспособности каждой семьи»²¹².

Артельная промысловая деятельность, которую с таким рвением пытались использовать во времена становления советской власти в деревнях, в дореволюционной России самостоятельно применялась очень широко.

Часто крестьяне объединялись для совместной ловли рыбы: «Как правило, неводы, сетки, лодки имели зажиточные крестьяне. Во время лова рыбы в реке объединялись два-три человека на паях, число которых определялось вносимым количеством снаряжения»²¹³. В итоге каждый рыбак получал улов прямо пропорционально внесённому снаряжению. Точно такая же модель была описана выше, когда речь шла о современных формах артелей на Русском Севере. Житель деревни Олема Архангельской области описал один в один схожую схему совместной рыбалки и раздела полученного улова.

²⁰⁹ См.: Власть земли. Т.1. С. 96.

²¹⁰ Там же. С. 96.

²¹¹ Там же. С. 96.

²¹² Александров В. А. Обсуждение статьи М. М. Громыко... // Советская этнография. 1984. № 6. С. 52.

²¹³ Любимов В. А. Указ. соч. С. 81.

Своеобразные артели могли организовываться разово для совместного выполнения работ, например, один из корреспондентов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева в разделе «Артели» отмечал, что в его уезде девушки собирались «иногда вместе на работу за наём квартиры под беседу; хозяевам они обязуются отпрясть несколько десятком льна»²¹⁴. Артельные работы совмещались со столь любимыми среди деревенской молодёжи посиделками, которые часто заканчивались танцами и смотринами, поскольку на них заходили деревенские парни.

В дореволюционной России широко было развито отходничество – временный уход крестьян из деревни на заработки. И здесь артельные объединения получили особую популярность среди самих отходников: артельную форму найма они считали «более выгодной, чем устройство на работу в одиночку, так как она гарантировала занятость»²¹⁵. Внутри артелей действовали схожие с деревенскими социальные нормы поведения, так как, по сути, бок о бок трудились односельчане, то есть «каждый сознавал, что о поступке его станет известно в деревне по возвращении с промысла, а на следующий сезон снова, как каждый год, для участвующего в промыслах крестьянина возникнет вопрос о выборе товарищей по артели»²¹⁶, и здесь станут во многом определяющими личные качества отходника-односельчанина.

Таким образом, складывается интересная ситуация: артельные формы трудовых коллективов были широко распространены в дореволюционной России, фактически это был единственный способ совместной промысловой деятельности. В советское время уже с первых лет существования новой социалистической, коллективной системы организации труда, артели, как казалось руководству молодого государства, должны были стать ведущими, однако на практике это не оправдалось: продолжали существовать лишь организованные сверху и обязательные для сельских жителей промысловые бри-

²¹⁴ Русские крестьяне... Т. 1. С. 36.

²¹⁵ Никулина Т. В. Указ. соч. С. 103.

²¹⁶ Громыко М. М. Честь и достоинство // Родина. 1995. №1. С. 107-108.

гады, которые были копией прежних артелей. В современной же деревне в особых экономических условиях артель вновь стала распространяться, как правило, среди мужского населения для промысловой деятельности. Это ещё раз подтверждает тезис о стабильности форм трудовых коллективов, которые, на долгое время «уйдя в тень», в прежнем, «традиционном», виде появились в момент, когда они вновь стали необходимы населению.

Теперь обратимся к разным моделям помощи как, самой распространённой форме организации трудовых коллективов, в том числе в современной и колхозной или совхозной деревнях. Тем более что применение наёмного труда с распространением капиталистических отношений в деревне рубежа XIX-XX веков вовсе не вытеснили обычай помочей²¹⁷.

Зачастую именно «услугообменные отношения»²¹⁸ рассматривались в историографии в качестве основного критерия общинности у русских крестьян. «Крестьянскую общину можно охарактеризовать как хозяйственный организм, – отмечает Ю. И. Семёнов, – базирующийся на системе отношений услугообмена, среди которых особо важную роль играют помогообменные связи»²¹⁹. При этом наличие таких отношений ни в коем случае нельзя рассматривать как пережитки первобытнообщинных связей²²⁰.

Каждый крестьянин был активным участником отдельной малой социальной группы – своей семьи, – но при этом «осознавал свою обязанность принимать без дополнительных принудительных мер участие в жизни коллектива»²²¹. Кроме того, в историографии подчёркивался тот факт, что у русских крестьян услугообменные отношения существовали вне рыночной экономической системы, то есть сама социальная и экономическая система кре-

²¹⁷ См.: Громыко М. М. Обычай помочей... // Советская этнография. 1981. № 5. С. 45.

²¹⁸ Власть земли. Т.1. С. 134

²¹⁹ Там же. С. 134.

²²⁰ См.: Там же. С. 137.

²²¹ Решетов А. М. Обсуждение статьи М.М. Громыко...// Советская этнография. 1985. № 2. С. 70.

стьянской общины отторгала капитализм в деревне: «услугообменные связи в своей сущности и есть крестьянско-общинные связи»²²².

Возможно, в советской историографии это положение слишком идеализировалось и даже романтизировалось. Такое «общинное» мышление и понимание коллективных работ позволяло делать важные выводы политического характера об оправданности колхозной системы в стране. Справедливо все же отметить, что крестьянин действительно был заинтересован в существовании прочных трудовых связей со своими соседями, поскольку это было во многом основой собственного экономического благополучия, однако такие трудовые союзы были временными как артели, иногда всего на один-два дня для выполнения помочей.

Сами помочи воспринимались крестьянами как особое событие, не случайно запрет на работу в дни церковных праздников не распространялся на обычай помочи или толоки, как её ещё называли. Несомненна хозяйственная целесообразность помочей: в определённый момент крестьянский двор сталкивался с работой, которая требовала быстрого выполнения, например «высушенный в овине лён снова набирался влаги, если не был обработан в короткий срок»²²³, и примеров подобных работ можно привести множество. Однако помочи были не только совместной работой, но и важным элементом, объединяющим жителей деревни в единый хозяйственный, социальный и даже отчасти ритуальный коллектив.

Например, решение о применении благотворительной помочи в некоторых общинах принималось на сельском сходе²²⁴, «характерно участие всей или почти всей соседской (территориальной, или сельской) общины в работах... одного из общинников, оказавшегося... в исключительно неблагоприятных условиях»²²⁵. И в данном случае, если кто-либо отказывался принимать участие в благотворительных работах, то ему очень редко делалось

²²² Власть земли. Т. 1. С. 135.

²²³ Громыко М. М. Обычай помочей... // Советская этнография. 1981. № 5. С. 37.

²²⁴ См.: Громыко М. М. Обычай помочей... // Советская этнография. 1981. № 4. С. 27.

²²⁵ Там же. С. 37.

официальное замечание со стороны, например, старосты. Как правило, отказ от участия в благотворительных помочах грозил неофициальным общедеревенским порицанием. Отдельный член крестьянского мира поэтому вынужден был подчиниться общественному мнению «по внутреннему побуждению»²²⁶ или «в силу сложившихся взглядов»²²⁷.

В любом хозяйстве могла случиться беда, тогда соседи считали своим долгом принять участие в помочах в пользу нуждающейся семьи, то есть «важнейшим способом страховки... было завязывание помоогообмена с другими дворами»²²⁸. Корреспонденты Этнографического бюро В. Тенишева часто описывали подобные ситуации: «После пожаров соседи непременно помогают обгоревшему при вывозке лесу для постройки избы»²²⁹. Хотя другой корреспондент из той же Вологодской губернии отмечает, что «если и отстраивается от огня чей-либо дом общими силами, то не иначе, как по просьбе хозяина его, и то за известное вознаграждение»²³⁰. Такую модель помочи пострадавшим от пожара благотворительной назвать уже можно с очень серьёзными оговорками.

Другая форма взаимопомощи – работа за угощение, когда своеобразной платой было всеобщее застолье, то есть такие работы с полным основанием можно было назвать праздником: «Помочи относятся к праздникам, потому что сопровождаются угощением и обильным возлиянием вина»²³¹. Часто такие помочи действительно могли быть приурочены к церковным праздникам, и тогда работа в праздничные дни не осуждалась народным сознанием, поскольку помочь всегда была особым мероприятием, а не просто совместной работой.

На хозяине, собирающем помочь, лежала особая ответственность – достойно отблагодарить своих помочан, не случайно многие корреспонденты

²²⁶ Громыко М. М. Обычай помочей... // Советская этнография. 1981. № 4. 43.

²²⁷ Там же. С. 43.

²²⁸ Власть земли. Т. 1. С. 145.

²²⁹ Русские крестьяне... Том 5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. С. 341.

²³⁰ Русские крестьяне... Том 5. Ч. 2. С. 47.

²³¹ Там же. С. 74.

Этнографического бюро подчёркивали, что массовые помочи для крупных работ, которые могли быть выполнены в один день, часто созывались прежде всего «зажиточными мужичками»²³², которые очень ответственно подходили к подготовке таких помочей: «у богатых крестьян выставляли на дожинках²³³ до пятнадцати “перемен”»²³⁴. «Накануне помочи, – отмечал корреспондент Этнографического бюро, – хозяйка дома, где имеет быть помочь, готовится к ней: печёт пироги, варит кашу²³⁵». После таких помочей по правилам «...нужно угостить как следует, а то вон Мартышенков делал как-то помочь, а угостил плохо, так и после вспоминали да выговаривали»²³⁶. К такому хозяину в будущем крестьяне помогать шли уже не охотно, то есть это грозило не только престижу, но и реальному экономическому состоянию хозяйства, поскольку некоторые виды работ просто физически не могла провести отдельная семья самостоятельно, ей была необходима соседская помощь. Самые зажиточные крестьяне по итогам таких работ расплачивались со своими помочанами «приблизительно от тридцати-сорока копеек за день на человека»²³⁷.

В данном случае такой вид взаимопомощи приобретал уже не только экономическое значение для хозяина, но и был маркером его социального статуса. Зажиточные крестьяне даже соревновались между собой, кто лучше угостит своих помочан и, следовательно, про чьи помочи-праздники крестьяне будут вспоминать с особым благоволением, а, значит, чей социальный статус возрастет среди односельчан.

Были случаи, когда качество угощения не играло существенной роли, и застолье было лишь своеобразной традицией, а не статусной моделью поведения хозяина. Это касалось прежде всего регионов, где было широко распространено отходничество даже в разгар полевых работ, и где все заботы

²³² Русские крестьяне... Том 5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. С. 74.

²³³ Обряд завершения жатвы у русских крестьян.

²³⁴ Громыко М. М. Обычай помочей... // Советская этнография. 1981. № 5. С. 36.

²³⁵ Русские крестьяне... Том 5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. С. 74.

²³⁶ Русские крестьяне... Т. 1. Костромская и Тверская губернии. С. 41.

²³⁷ Русские крестьяне... Том 5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. С. 74.

ложились на плечи женщин. «Не имея возможности управиться со всеми полевыми работами, женщины собирают из-за одного угощения помочи»²³⁸.

Этот пример ещё раз подчёркивает тезис о вариативности социальных норм, в том числе и в традиционных обществах, каким всегда было принято считать крестьянский мир. Соционорматика в данном случае видоизменяется, подстраивается под сложившиеся жизненные обстоятельства: некоторое отступление от традиций или правил поведения допускается при определённых условиях. Женщины, вынужденные совместно выполнять основные полевые работы, угощали своих помощниц, но фактор престижности в этом случае уходил на второй план.

Ещё один вид совместных работ в деревнях – это помочи-отработки, которые предполагали поочередное выполнение работы у каждого из участников этого своеобразного трудового коллектива. Такие коллективы могли быть очень аморфными, сформированными лишь на короткий срок (день или два), а могли формироваться на основе уже сложившихся постоянных экономических и социальных связей, то есть такие трудовые коллективы могли формироваться по мере необходимости на короткий срок, но их состав был уже примерно одним и тем же. «Каждый человек ... был точкой, от которой отходило несколько линий взаимопомощи, причём конец каждой такой линии был точкой, а от неё также отходило несколько линий взаимопомощи»²³⁹.

Чаще всего такие помочи-отработки касались разовой сезонной работы, например, производства каких-либо вспомогательных для крестьян продуктов (лён, смола, пиво, ремесленные товары и тому подобное). Корреспондент Этнографического бюро описывал такую модель на территории современной Архангельской области: «Услуги особенно часты между соседями... Во время смолокурения одинокие мужики (то есть те, которые не имеют помощни-

²³⁸ Русские крестьяне... Т. 1. Костромская и Тверская губернии. С. 67.

²³⁹ Власть земли. Т. 1. С. 123.

ков) обыкновенно помогают друг другу... вознаграждают тем, что помогают друг другу взаимно»²⁴⁰.

Некоторые исследователи пытались объяснить такие взаимоотношения особым крестьянским понятием о чести и достоинстве, трепетным отношением к труду и данному соседу или родственнику обещанию²⁴¹. Такое объяснение представляется несколько упрощённым, хотя всё же этика общения, налаживание (пусть иногда и вынужденное) взаимоотношений внутри общины играли не последнюю роль, в том числе и в помоогообменных отношениях. В результате формировалась сложная сеть взаимопомощи, в которую были включены почти все жители общины. Это позволяет говорить о важной роли хозяйственных работ в качестве связующего вещества во время выстраивания социальной структуры сельского коллектива.

Ещё одной моделью трудовых коллективов среди севернорусских крестьян рубежа XIX-XX веков были организованные официальным начальством общественные работы или повинности. Как правило, эти работы касались ремонта дорог или мостов; каждой общине выделялся участок, который она и должна была поддерживать («Содержание в исправности просёлочных дорог и мостов, находящихся на землях, составляющих собственность мирских обществ... возлагается на обязанность крестьянских обществ»²⁴²).

Такие работы сами крестьяне выполняли с неохотой, корреспондент Этнографического бюро из Вологодской губернии отмечал: «Починка дорог сельскими обществами производится не добровольно, сообразуясь с потребностями, а только разве по приказанию начальства..., что бывает в очень исключительных случаях, когда, например, ожидается приезд архиерея, губернатора»²⁴³. Как отмечают корреспонденты конца XIX – начала XX веков, крестьяне были недовольны слишком частыми вызовами на такие общественные работы: «Маленькая выбоина, проехал кто-нибудь, заметил и велел

²⁴⁰ Русские крестьяне... Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 1. Вельский и Вологодский уезды. С. 36.

²⁴¹ См.: Громыко М.М. Честь и достоинство. С. 107.

²⁴² Крестьянское право по решениям Правительствующего Сената... С. 96.

²⁴³ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды. С. 27.

собрать деревню»²⁴⁴. Практиковалась даже передача отведённой делянки другим крестьянам «за условную плату, – копеек по пятнадцать с сажени»²⁴⁵.

В данном случае для понимания такого различия в отношении сельских жителей к общественным работам важен их контекст. В дореволюционной России починка дорог или иных мест назначались по указанию «сверху», кроме того, этими дорогами жители деревень пользовались очень редко, поэтому и необходимости в организации таких работ они не видели.

В колхозной деревне общественные работы так же организовывало начальство, но сами жители уже были более мобильны, часто перемещались из деревни в деревню (по рабочим делам, в медпункт, районный магазин и тому подобное), неслучайно многие из наших собеседников в качестве плюса советской власти, например, называют неплохое, по сравнению с сегодняшним, состояние дорог. Колхозники поэтому участвовали в починке дорог и мостов охотнее своих предшественников.

В современной севернорусской деревне, как уже отмечалось ранее, общественные работы стали зачастую единственной возможностью материально помочь самим сельским жителям. Совет деревни, который организует какие-либо общедеревенские работы, выступает уже не как начальство с директивой, а как помощник, организующий помощь для нуждающихся, используя при этом муниципальные рычаги управления и государственное финансирование в качестве помощи своим же односельчанам, а не как способ давления на них.

Итак, в соционорматике в трудовых коллективах севернорусской деревни, можно проследить необычную, на первый взгляд, закономерность. Особенности организации совместных работ, формирования трудовых коллективов, взаимоотношения в них на протяжении почти полутора веков практически не изменились. О подобной ситуации писал немецкий антрополог, исследователь Сибири Й. О. Хабек: «Казалось, некоторые вещи должны

²⁴⁴ Русские крестьяне... Том 5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды. С. 157.

²⁴⁵ Там же. С. 19.

были исчезнуть вместе с периодом “перехода”, но они всё ещё существуют и, очевидно, будут существовать»²⁴⁶. Несмотря на изменяющиеся политический, экономический и идеологический контексты, в деревнях остались такие стабильные элементы, как взаимопомощь и так называемый артельный способ производства, которые всегда играли важную не только экономическую, но и социальную роль. При этом такое проявление прошлого в настоящем является не ностальгией, а частью системы, которая работает наилучшим образом для конкретных людей и которую они выбирают осознанно²⁴⁷.

Структура организации совместного трудового процесса оказалась очень стабильной. Одним из самых стабильных элементов стал обычай помочи, который некоторые исследователи считают организацией «высших форм традиционных коллективов»²⁴⁸.

Похожая ситуация сложилась и с так называемым артельным способом производства. В колхозные времена классический его вариант в качестве добровольного объединения самих работников был на время вытеснен бригадами, формировавшимися сверху, однако внутренние взаимоотношения в коллективе всё же были очень схожи с традиционными артелями. В современной деревне на Русском Севере можно наблюдать «классическую» модель артельного производства, к которому жители отчасти были вынуждены вернуться ввиду сложной экономической ситуации. В данном контексте, при отсутствии активного вмешательства извне, как это было в колхозах и совхозах, артельный способ организации трудовых коллективов подтвердил свою стабильность. В современной деревне жители создали новую собственную систему «взаимодействия, коллективности и социальной сети ... которые существуют параллельно с нелиберальной рыночной экономикой»²⁴⁹. Это помогает человеку чувствовать себя защищённым на фоне экономических трудностей постсоветского периода.

²⁴⁶ Хабек Й. О. Указ. соч. С. 26.

²⁴⁷ См.: Buyandelgeriy M. Op. cit. P. 238.

²⁴⁸ Бернштам Т. А. Указ. соч. С. 135.

²⁴⁹ Buyandelgeriy M. Op. cit. P. 239.

Таким образом, рассмотрев несколько вариантов организации трудовых коллективов на Русском Севере, можно говорить о существовании в сельской местности стабильных элементов в организации трудового процесса, которые практически в неизменном виде сохраняются на протяжении уже почти полутора веков.

Глава II

«Свои» – «чужие» в этике общения на Русском Севере

Данная глава посвящена исследованию дихотомии «свои» – «чужие» в современных нормативных практиках поведения на Русском Севере. Это деление присуще каждому социуму, но проявляется оно в разной степени в различных сферах или исторических периодах.

Разграничение между «своими» и «чужими» играет важную роль в осознании собственного «я»: «взаимодействие в рамках оппозиции предполагает прежде всего идентификацию..., то есть определение контрагента как подобного себе или как Другого»²⁵⁰. Понимание особенностей налаживания социальных взаимоотношений даёт представление о структуре самого общества. В исследовании М. Дуглас «Естественные символы: исследования по космологии» выделено несколько типов обществ, в соответствии с типом их внутренних социальных взаимодействий и структур. Наиболее «конформистские» обычно сильно интегрированы и проводят жёсткие границы по отношению к чужакам»²⁵¹. Чужаки в данном случае воспринимаются как аутсайдеры, не вписавшиеся в существующую структуру.

При этом речь идёт не только о представителях других этносов или просто жителях другого региона, района или, например, деревни. Когда говорится о «своих» или «чужих», речь идёт о членстве в некой общности, которая на языке антропологов называется единым культурным пространством, то есть о пространстве, «в котором господствует совокупность определённых культурных черт»²⁵². Границы этого пространства, особенно в XXI веке, могут проходить как внутри деревни, так и объединять дислокальные группы, расположенные в деревне и в городе.

²⁵⁰ Филиппова Е. И. «Мы» и «они»? Об опасностях холизма в общественных представлениях/ Новые этнические группы в России. Пути гражданской интеграции. Под ред. В. В. Степанова, В. А. Тишкова. М., 2009. С. 11-18.

²⁵¹ Douglas M. Op. cit. P. 92.

²⁵² Бродель Ф. Указ. соч. С.42.

Локальные разновидности и особенности социума отчасти регламентируются «степенью доступа в личное пространство посторонних лиц»²⁵³. Внутри каждого культурного пространства также проходят невидимые на первый взгляд границы, которые внутри даже самого небольшого коллектива выделяют отдельные кластеры. Такие границы выполняют и интегрирующую функцию. Об этом писал еще в 1969 году Ф. Барт в предисловии к сборнику «Этнические группы и социальные границы»: «...существуют устойчивые, долговременные и жизненно важные социальные отношения, которые устанавливаются поверх таких границ и зачастую базируются именно на дихотомии этнических статусов»²⁵⁴. Бразильский антрополог Э. Вивейруш де Кастру справедливо отмечает, что выделение внутри коллектива особой категории «других», непохожих на основную массу коллектива, является своеобразным связующим веществом для создания нового или сохранения уже существующего социума: «различие не только занимает внутреннее пространство “целого”, но оно и само подчинено целому»²⁵⁵.

Важную функцию могут играть отличия данного социума от окружающих людей, это своеобразное противопоставление себя всему миру помогает сплотиться данному коллективу. Так, антрополог Р. Сташ в книге «Общество других» описывает социальную структуру папуасского народа короваи. Автор отмечает, что помимо сильных внутренних связей и общей сплоченности социума, короваи «также очень сильно подчёркивают непохожесть [своего социума на другие – *М. А.*] как ключевой признак важных социальных отношений»²⁵⁶.

Вообще, как пишет Р. Сташ, для того чтобы социальные отношения состоялись как факт, требуются различия. Чтобы состоялся разговор, требуется наличие у участников диалога различий в информации, иначе обмен репли-

²⁵³ Слепцова И. С. Указ. соч. С. 27.

²⁵⁴ Барт Ф. Указ. соч. С. 10.

²⁵⁵ Viveiros De Castro E. Op. cit. P. 27.

²⁵⁶ Stasch R. Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place. San Diego, 2009. P. 13.

ками теряет смысл. Взаимодействие мужа и жены включает в себя большое количество различий, таких как пол или родовое происхождение. Отсутствие этих различий делает брак невозможным. То же можно сказать о взаимодействии детей и взрослых, бигмена и рядовых общинников и так далее. Инаковость или различность членов – есть неотъемлемая черта любого коллектива.

Противопоставление себя чужим, по мнению Р. Сташа, имеет две функции, которые он называет дезинтегрирующей и интегрирующей. Дезинтегрирующая функция заключается в разделении мира на своих и чужих, проведении границ, пересечение которых влечет изменение поведения. Интегрирующая функция наоборот заключается в том, что в любом взаимодействии требуются контрагенты, взаимодействие двух абсолютно одинаковых людей чрезвычайно затруднительно. Наличие различий делает возможным само взаимодействие.

Дореволюционная деревня традиционно изображается на страницах этнографических работ как достаточно замкнутый социум: круг общения жителей деревни в силу многих факторов ограничен. В колхозы, напротив, приезжало множество людей, деревня перестала быть закрытой. Советский период поэтому можно противопоставить периоду дореволюционной стабильности и замкнутости сельского общества. После перестройки в деревне вновь произошли изменения в социальном и демографическом составе: многие стремились уехать, деревенский социум вновь ограничился довольно узким кругом лиц. Можно предположить, что в социальной жизни ясно будут отражаться изменения, которые произошли в стране ввиду политических событий. В данной главе я исследовала эти изменения, насколько ярко они проявлялись в разные исторические этапы и проявлялись ли вообще.

Глава построена по тому же трёхчастному принципу, что и предыдущая. Первый раздел – исследование категории «чужаков» в современной севернорусской деревне. Во втором разделе проанализированы взаимоотношения между коренными жителями деревни и приезжими, коих в колхозных

деревнях в советское время было множество. Наконец, последний раздел главы посвящён сравнению с этнографическими материалами по дореволюционному сельскому социуму.

Кто является «своим» и «чужим» в современной деревне

Современная социальная реальность может вызвать противоречивые чувства. С одной стороны, существует устойчивое мнение, в том числе поддерживаемое в СМИ, что российское общество очень разрозненно, в нём нет единства. С другой стороны, исследования показывают, что в современном российском обществе появилось большое количество социальных, политических, экономических или культурных сообществ, внутри которых люди ощущают себя «своими», однако за пределами этих социумов подобное ощущение быстро пропадает²⁵⁷. В среде таких «своих» «довольно легко устанавливаются общие нормы этического поведения, взаимного уважительного отношения»²⁵⁸, однако по отношению к общественному пространству в целом этика отношений может разительно отличаться.

В последние два десятилетия, когда советская политическая идеология дружбы народов потеряла актуальность, некоторые люди из категории «чужой» перешли в разряд «опасных чужаков». В современном обществе, где далеко не последнюю роль играют средства массовой информации, широко распространён тезис о том, что «так называемые пришлые... группы, всевозможные диаспоры, землячества и прочее “чужое” население являются новым и никогда не станут “местными”»²⁵⁹. Эта проблема наиболее ярко проявилась прежде всего в мегаполисах, таких как Москва и Санкт-Петербург. Что касается сельской местности, и в частности севернорусских деревень, как показа-

²⁵⁷ См.: Юрчак А. Указ. соч. С. 24

²⁵⁸ Там же. С. 24.

²⁵⁹ Тишков В. В. От общественного восприятия – к общественному сознанию/ Новые этнические группы в России. С. 6.

ло подробное изучение этого вопроса, там присутствует ряд особенностей, несколько выделяющих Русский Север на общероссийском фоне.

Несомненно, в современном обществе, в том числе и среди сельских жителей Русского Севера, роль социальных групп уже играет не столь существенную роль, как это наблюдалось в конце XIX века. Это тот тип общества, который, скорее, можно определить термином социальной сети, нежели корпоративной группы, где нет лидеров и строгих границ. Тем не менее установление границ помогает человеку чувствовать себя полноценным участником сообщества, то есть через отрицание «чужого» происходит сближение со «своим».

Для начала стоит остановиться на том, кого в современной севернорусской деревне считают «своим». Несомненно, это односельчане, родившиеся и выросшие рядом, которые всегда были на виду, про них, их родителей и их дедов в деревенском социуме, по сути, известно всё. Часто в деревне преобладают если не кровные родственники, то, по крайней мере, сводные или кумовья. Категория «своих» поэтому переходит в несколько иной разряд, чем это принято в городе. В деревне под понятием «свой» понимается нечто большее, чем просто местный, часто это действительно близкий человек. Среди таких людей действуют особые социальные нормы поведения. Люди, воспитанные в определённых традициях и устоях, обладают особым знанием, которое будет всегда отличать их от «других», «знание норматива (независимо от выполнения или невыполнения) включает человека в круг “своих”»²⁶⁰. Нормативы, таким образом, являются своеобразной «формой объяснения мира»²⁶¹, передающейся из поколения в поколение внутри «своего» коллектива.

В краеведческой книге «Светлое Пинежье» был приведён отрывок из рассказа местного жителя о происхождении самой распространённой в деревне Кротово фамилии Галашевы: «Я слышал от стариков, что наша деревня пошла от Галаша. Он с Новгорода был сослан на Мезень. Работал писарем,

²⁶⁰ Добровольская В. Е. Указ. соч. С. 77.

²⁶¹ Там же.

присвоил чужие деньги и бежал с семьей в наши края. На том месте, где теперь церковь стоит, он и поставил дом. У нас это место Масленкой зовется (говорят, его какой-то мужик за кусок масла продал). Сколько-то пожил. Прознали мезены, где он, приехали сюда и убили его, а сыновей трех оставили в живых. От них и пошли Галашевы (у нас почти вся деревня этой фамилии)»²⁶².

Внутри деревни, которая сама по себе уже может рассматриваться как единый социум, формировались, таким образом, своеобразные десцентные группы²⁶³, про которые до сих пор рассказывают местные жители:

И: А, ну по имени и называют, чьи там, Русюковские. Так и поля с времен еще дореволюционных назывались. Все помнят, как и чья земля была, поляны. Как до революции владели, так они и называются, среди местных знают это... по прежним хозяевам²⁶⁴.

Внутри деревенского социума, где все жители являются «своими», тоже выделяются внутренние круги наиболее близких «своих». В деревне Пятаков починок Вологодской области один из её жителей рассказал про такие группы:

Э: А у вас в деревне в основном все родственники?

И: У нас вот большинство Камкины́, вот, потом Бушманов появился с Филинска починка, да, Баданины, да Рыжковы. Теперь гляди, я говорю, в Мелентеве Камкины стали, понимаешь ли, везде: где ни посмотришь, в газетах эти, даже высшее образование есть, вон Камкины – да я не знаю, откуда взялись все. Вот какое дело²⁶⁵.

В деревне Родома Архангельской области один из информантов рассказывал о существовании восьми «родов»: Аникины, Ильинцы, Мишинцы, Сау-

²⁶² Светлое Пинежье. С. 108.

²⁶³ См.: Тишков В. А. Реквием по этносу. М., 2003. С. 74.

²⁶⁴ СЭЭ-2011, женщина, Вытегорский р-н Вологодской обл.

²⁶⁵ СЭЭ-2008, мужчина, 1936 г.р., д. Пятаков починок, Никольский р-н Вологодской обл.

ковы (из него родом сам информант), Кармановы (из него родом его супруга), Поташевы, Грязновы, Якунчики²⁶⁶.

Иногда и в наши дни женщина после замужества считается представительницей иного круга. При этом, как писала этнограф М. М. Громыко, «наряду с репутацией отдельного лица в общине, а отчасти и за её пределами, формировалась и довольно устойчиво сохранялась репутация семей, переходившая нередко из поколения в поколение»²⁶⁷ В одной из деревень Лешуконского района Архангельской области информанты рассказали о целой иерархической системе. Представители одной из таких групп (Федоровцы), например, всегда считались очень хозяйственными и порядочными, других (Машкинцев, по имени одной из их бабушек – Машки), напротив, обвиняли в лени и неспособности быть хорошими, крепкими хозяевами. Для девушек считалось престижным – и отчасти считается до сих пор – выйти замуж за представителя Федоровцев, то есть «выбор брачных партнёров является важным элементом социальной организации»²⁶⁸ и перспективой для будущей жизни молодых людей.

В современной экономической ситуации, когда молодёжь в большинстве своём стремится уехать из деревни, такой подход, конечно, исчезает, однако молодые люди помнят о своей принадлежности к определённому социуму внутри деревни.

В ходе интервью летом 2016 года в дереве Вожгора выяснилось, что люди моложе сорока лет уже далеко не все помнят о существовании таких «родов» в деревне, однако, как выяснилось, сейчас появились новые патрилинейные группы, которые имеют уже другие названия и, соответственно, отсчет в них ведется от других основателей, как правило, это прадеды или деды ныне живущих вожгорцев. Иногда названия таких родственных групп и

²⁶⁶ См.: СЭЭ-2007, мужчина, 1934 г.р., и женщина, 1933 г.р., д. Родома, Лешуконский р-н Архангельской обл.

²⁶⁷ Громыко М.М. Честь и достоинство. С. 110.

²⁶⁸ Тишков В. А. Реквием по этносу. С. 71.

вовсе имеет происхождение не от имени, а от прозвища или характеристики данной группы родственников (как правило, прозвища с отрицательным оттенком).

Часто исследователи проводят знак равенства между пространственной и культурной отчуждённостью, то есть чем дальше, тем больше различий в культуре, языке, мировоззрении. Однако в деревне бóльшее значение имеет соблюдение или, напротив, отрицание существующих социальных норм, например, норм обычного права. Условно можно выделить несколько зон «отчуждённости», которые, словно круги на воде, расходятся от человека (в нашем случае от информанта).

Ближний круг – это соседи из других деревень, с которыми всегда поддерживался контакт. Причём зачастую в соседних деревнях всегда находятся родственники, поэтому и называть «чужими» жителей этих деревень можно с большими оговорками. Часто жители одного «куста», то есть соседних деревень, со стороны воспринимаются как единое целое.

Так, все учащиеся одиннадцатого класса Вожгорской школы участвовали в соревнованиях по волейболу. Все они – жители села Лешуконское и другими жителями мезенских деревень воспринимаются как вожгорцы. Капитан волейбольной команды, хоть и жительница села Лебское, получила грамоту как лучший волейболист вожгорской команды. Таким образом, в реальных повседневных практиках с точки зрения внешнего наблюдателя деревни одного гнезда – Вожгора, Лебское, Пустыня, Zubово, Родома, Ларькино и Шегмас – объединяются под общим обозначением вожгорян. Сами жители не замечают этого, поскольку для взаимоотношений внутри деревенского социума деление на деревни сохраняет свою значимость.

Аналогичную ситуацию можно наблюдать и в сфере автоперевозок. Машины, которые ходят из Архангельска в Лебское и Родому, обозначаются как автоперевозчики «Архангельск-Вожгора». Примечателен факт, что реальное единство деревень Вожгорского куста отражается при формировании

цены за проезд. При перевозках из Архангельска в Вожгорский куст существует два тарифа. От Северодвинска до Вожгоры цена в 2016 году составляла 3500 рублей. Непосредственно от города Архангельска до Вожгоры проезд стоил 3000 рублей. Город Архангельск удален от Северодвинска примерно на 40 километров. Это расстояние оценивается в 500 рублей.

По сложившейся в области традиции, маршрутные такси развозят пассажиров по домам и в Архангельске, и в Вожгорском кусте. В марте 2016 года с одним из членов этнологической экспедиции МГУ в маршрутке ехали два человека из деревни Лебское (17 километров от Вожгоры), которые ждали, что их довезут до дома и убеждали водителя их довезти. Водитель согласился, при условии что он сможет проехать подъем на гору рядом с Вожгорой. Поскольку водитель не был уверен в этом, он предлагал пассажирам сразу в Вожгоре, где надо было развезти по домам трех пассажиров, договориться с машиной-внедорожником, которая доедет до Лебского без сомнений. В итоге оба пассажира были доставлены до дома, а водитель вернулся в Вожгору, где ночевал. Таким образом ради этих двух пассажиров водитель проехал лишние 34 километра (17 – туда и 17 – обратно), что примерно равно расстоянию от Архангельска до Северодвинска, при этом трудозатраты были гораздо выше из-за неудовлетворительного качества дорог. Однако это расстояние никак не повлияло на стоимость поездки, поскольку все деревни Вожгорского куста воспринимаются как единое целое, и тенденция к объединению деревень в единый территориальный конгломерат довольно распространена, особенно в сознании городских жителей.

Данный тип идентификации является наиболее распространенным и часто используемым в повседневных поведенческих практиках. Деревня является основной единицей деления социума и в хозяйственном плане²⁶⁹. Большинство общин в конце XIX века представляли собой деревню, также подавляющее большинство колхозов в 1930-е – 1940-е включали в себя точно

²⁶⁹ См.: *Архипова М. Н., Тютюрский А. В.* Общинные традиции в хозяйстве (как пример бытования традиций в малой группе) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2013. Вып. 3. С. 104–115.

так же одну деревню, лишь позднее начался процесс укрупнения колхозов, когда в один колхоз входило уже несколько деревень. В основу такого деления были прежде всего положены удобство в административном управлении и общая экономическая целесообразность. В начале 1990-х годов, после преобразования совхозов в акционерные общества, на месте вожгорского совхоза, включавшего в себя поселения Вожгора, Родома, Зубово, Пустыня, Лебское, Ларькино и Шегмас образовались акционерные общества «Вожгорское» и «Родомское», включавшие в себя также по одной деревне.

Следующий круг – это приезжие люди, переселенцы или горожане. Для севернорусского сельского социума они – те самые представители «чужой» культуры. Житель деревни Устье Вологодской области с колхозных времён возглавляет рыболовецкую бригаду – сейчас он в подчинении у частного предпринимателя, отвечая на вопрос, как он сейчас собирает работников для своей бригады, тот ответил:

И: Со стороны... Раньше постоянная бригада. Теперь как наберёшь²⁷⁰.

Особое отношение у местных жителей к тем людям, которые приезжают в деревню на короткий срок, например, в качестве официального начальства или как туристы. Недалеко от только что упоминавшейся деревни Устье Вологодской области располагается летний лагерь МЧС. Часть местного населения смогла найти в этом учреждении работу, но большинство сотрудников все же приезжие:

И1: У них рабочие места в основном с Вытегры, там набрали новых людей, но есть и приезжие, есть и свои²⁷¹.

Самое большое негодование у наших собеседниц вызывают любители рыболовецкого туризма, приезжающие на короткий срок. Такое отношение информантки объяснили следующим образом:

²⁷⁰ СЭЭ-2011, мужчин, 1952 г.р., д. Устье Вытегорский р-н Вологодской обл.

²⁷¹ СЭЭ-2011, женщины, Вологодская обл.

И1: Дело в том, что сейчас стало наше место очень популярно, ездят на этих, на больших машинах с катерами, красную рыбу ловят. МЧС этим не занимается, люди узнают места, что здесь можно половить, что мало контроля²⁷².

Этнографы также «другие» однако, как ни странно, менее приметны среди местного населения на Русском Севере. Несомненно, для того чтобы наладить контакт, войти в доверие к информанту, требуется время. Часто студенты, оказавшиеся в поле, сталкиваются с ситуацией, когда местные жители пытаются либо отшутиться, либо применяют довольно распространённое клише: «Я ничего не знаю. Сходите к кому-нибудь другому. Я всю жизнь работал и ничего не знаю». Участники кратковременных экспедиций, однако, не успевают занять в деревне нишу «чужих», их присутствие не только является временным, но и не нарушает общих ход жизни деревенских жителей.

Интересно отметить, что «чужеродность» этнографа иногда играет положительную сторону в работе с информантами, она даёт информанту больше свободы и возможностей. Такому пришлому человеку, который завтра уедет обратно к себе и, скорее всего, больше не приедет вновь в эту деревню, можно рассказать некоторые подробности, о которых не расскажешь знакомому, тем более живущему рядом с тобой.

Пожалуй, единственным исключением является Пинежский район, где исследования проводятся практически ежегодно с 1960-х годов. В 2006 году нами было зафиксировано такое высказывание: «Бабки – это молотки-те, которыми столбы заколачивают, а мы – жонки!»²⁷³ В нем отражается неправильное наименование пожилых женщин Пинежья словом «бабки», которое распространено среди студентов-этнографов и студентов-фольклористов. Здесь в глазах местных жителей этнографы выступают как люди незнакомые с сельской жизнью Пинежья.

²⁷² СЭЭ-2011, женщины, Вологодская обл.

²⁷³ СЭЭ-2006, женщины, с. Карпогоры, Пинежский р-н Архангельской обл.

Схожее отношение к студентам-этнографам содержится в книге писателя-публициста О. Ларина «В ритме Пинеги», которая вышла в годы перестройки. Ларин писал: «Пришли в избу без стука, наследили. Ни “здравствуйте”, ни “извините”. И сразу же к старухе: “А ну, расскажи, как своего внука баюкаешь! А ну, покажи свои наряды!” На лицах – снисходительное презрение. Отсутствие туалета означает для них крушение цивилизации... Заросшие бородами юные “старички” взирают на северных жителей прищуренным, слегка презрительным оком. Они не очень-то церемонятся с деревенскими обычаями и, случается, просто вредят науке, разрушая атмосферу доверия и сердечности, без которой собирательство теряет всякий смысл»²⁷⁴.

Отдельная категория приезжих – это те, кто уже давно живёт в конкретной деревне. Приезжего, даже если он прожил большую часть жизни в данной деревне, односельчане всё равно, хотя бы в шутку, будут считать «другим». Например, в 2007 и 2010 годах в деревне Вожгора Лешуконского района Архангельской области наша экспедиция жила в доме человека, который переехал в Архангельскую область с Украины и жил в Вожгоре с 1950-х годов. Он сам, его дети и внуки – социально активные жители деревни. Однако время от времени кто-то из местных в сердцах или в шутку высказывался: «Да он ведь хохол!» При этом сам информант рассказывал, как от вожгорского колхоза его отправили на профессиональную переподготовку. И его в городе считали уже «лешуконскими» (этот район в Архангельской области, по представлению многих, самый глухой и совершенно оторванный от цивилизации). Например, наш информант вспоминал, что не раз слышал в свой адрес такие шутки: «Ты из Лешуконья? На лампочку не дуй – выключатель на стене»²⁷⁵. То есть происходит интересная трансформация. В деревне приезжий до конца жизни так и оставался «чужим», хотя никаких конфликтных ситуаций его происхождение не вызывало, а в городе его территориальная принадлежность и все вытекающие из этого культурные и соционорма-

²⁷⁴ Ларин О. Указ. соч. С. 14-15.

²⁷⁵ СЭЭ-2010, мужчина, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

тивные особенности уже стали определяться по точке отбытия – Лешуконский район Архангельской области.

Иногда отрицательные стороны характера человека местные жители могут объяснять тем, что человек приезжий. В Архангельской области одна членам Северорусской экспедиции привели пример одной семьи, членам которой дали прозвище «врали», поскольку они, по словам одной из информанток, «постоянно говорили неправду... Они живут сами по себе, они часто ходят в лес и собирают ягоды. Они никогда не делятся ими с соседями, они их всегда продают»²⁷⁶. При этом она сама нашла такое объяснение этому явлению: «Они не из нашей деревни. Они из Котласа»²⁷⁷ (большой железнодорожный узел примерно в ста километрах).

Однако при делении на «своих» и «чужих» есть примеры и обратного свойства, которые демонстрируют важность идентификации через принадлежность к деревне, даже если человек относится к ней не по рождению. Так, в правительстве администрации Лешуконского района работает девушка, родившаяся в Плесецком районе. Она познакомилась в Архангельске с молодым человеком из Вожгоры и вышла за него замуж, сейчас они проживают в селе Лешуконское. Эта девушка никогда не жила в Вожгоре постоянно, хотя часто бывает здесь в гостях у родственников. Ее называют «наша вожгорская молодка». Молодка (то есть невестка) – это молодая женщина, которая приходит в дом мужа. В традиционной культуре дом мужа должен находиться в деревне его рождения, то есть формально, с точки зрения традиционных представлений о мире, девушка, вышедшая замуж за вожгорца, становится «вожгорской молодкой».

Необычность этой ситуации заключается в том, что в этом примере «вожгорская молодка» имеет только формальное отношение к деревне своего мужа, то есть должна считаться «чужой» в сознании односельчан её супруга. Тем не менее определение «наша вожгорская» по отношению к девушке ис-

²⁷⁶ СЭЭ-2011, женщина, Архангельская обл.

²⁷⁷ Там же.

пользуется не только из-за того, что традиционно для жены родиной становится дом мужа, но и, согласно рассказам местных жителей, главным образом потому что эта девушка часто особо помогает вожгорцам и вожгорским организациям в преодолении бюрократических преград в районном центре. То есть перед нами вновь идентификация через деревню, в данном случае эта идентификация выражается уже не через маркер происхождения, а как признание ценности традиционных структур, которые в современной реальности перестают играть ключевую роль в жизни людей.

Более того, женщина, приходящая в дом мужа из другой деревни, часто подвергается обрядам, фиксирующим этот переход в новую деревню. Так, в 2012 году экспедиция Санкт-Петербургского университета зафиксировала в деревне Лебское чрезвычайно интересный обряд «убийства молодок» на заговенье Петровского поста. В конце июня пожилые женщины наряжаются охотниками, ищут девушек, которые недавно вышли замуж, и шуточно ловят и якобы колотят их. Для прохождения обряда необходимо, чтобы свекровь откупилась за молодку. Как пишет автор работы, «агрессия “забойщиков” в основном была направлена на тех, кто вышел в Лебское замуж из другой деревни. Не посвященным в местные традиции предстояло пережить “переделку” в лебскую молодку и фактом своего унижения внести вклад в символическое доминирование местных замужних женщин»²⁷⁸.

Ещё одна примечательная особенность: как показали полевые исследования, зачастую люди, которые родились в другом месте, но долго прожили в конкретной деревне, сами подчёркивают свою инаковость. Так, в Вологодской области во время интервью один из информантов отметил:

Э: А Ваша фамилия правильно Лаптаков?

²⁷⁸ Баукова К. С. «Не ловленной не останется»: убийство молодок на заговенье как обряд перехода // Коммуникативные конвенции и социальные сценарии. СПб., 2014. С. 215.

И: Лапсаков правильно. Эти фамилии, конечно, не здешние. Здесь не было Лапсаковых. Это вот есть тут дачи Насонова — я там родился, и до 39-го года жил там²⁷⁹.

В ряде случаев можно говорить и о неоднозначности определения собственной идентичности через принадлежность к определенной деревне. Например, учительница истории из уже не раз упоминавшейся деревни Вожгора во время интервью неоднократно подчёркивала, что она «не из Вожгоры, а из Кельчемгоры»²⁸⁰. В ходе беседы, однако, оказалось, что она ещё ребёнком с родителями переехала в эту деревню, то есть её взросление проходило именно в данной местности, но информантка продолжает подчёркивать своё иное территориальное происхождение.

Часто причисление себя к категории «чужих» используется специально, чтобы избежать неприятных обязанностей или разговора. Если во время интервью информанты стеснялись или просто не хотели что-либо рассказывать, они аргументировали это фразой «да я сам не отсюда», «я не местный/местная», — хотя в дальнейшем разговоре оказывалось, что эти люди уже многие годы живут в этой деревне. Другой пример связан с участием жителей Вожгоры в районном библиотечном конкурсе. Для того чтобы принять участие в конкурсе, необходимо было сформировать команду из молодых людей от 16 до 36 лет, которые являются активными читателями библиотеки. По формальным признакам в команду можно было бы привлечь учеников 10 и 11 класса. При обращении к одной из старшеклассниц, проживающей в деревне Лебское всего в нескольких километрах от Вожгоры, был получен отказ с объяснением, что она «не вожгорская, а из Лебского»²⁸¹. Для правильного понимания этой ситуации необходимо учесть факт, что в Лебском библиотека отсутствует, и жители Лебского прикреплены к вожгорской библиотеке. Тем не менее формально они не считают себя «вожгорской молоде-

²⁷⁹ СЭЭ-2011, мужчина, 1930 г.р., с. Андомский Погост, Вытегорский р-н Вологодской обл.

²⁸⁰ СЭЭ-2007, женщина, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

²⁸¹ Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2016 г. [далее – СЭЭ-2016], девушка, д. Лебское, Лешуконский р-н Архангельской обл.

жью», по крайней мере пользуются таким объяснением, когда им необходимо избежать нежелательной общественной нагрузки.

Ещё одна категория «чужих», которую условно можно выделить, – это представители коренного нерусского населения: коми, вепсы, карелы и другие. С точки зрения обывателя, они должны были стать самым ярким примером отчуждённости, поскольку «следы взаимодействия с соседними этносами видны наиболее ярко»²⁸², однако полевые исследования показали, что дело обстоит несколько иначе. В некоторых районах, особенно там, где фактически проходит граница исконного расселения коренных народов с русскими, нередки смешанные браки, поэтому и произошло сближение представителей, казалось, разных и чужих культур в единый конгломерат:

И: Но у нас здесь стык идет: вепсы, карелы. То есть у нас здесь иногда смесь. Со стороны иногда так замечаешь, что по-другому говорим. Теперь-то уже выровнялись, а раньше-то у нас говор был не такой²⁸³.

Одна из информанток из города Вытегра занимается сбором материалов по традиционной культуре своего региона. Когда речь зашла о традициях проживающих рядом вепсов, женщина заметила:

И: Трудно определить, они взяли это из русской культуры или это вепское, но вепское не может быть на русском языке, а вепского языка они не знают в большинстве своем. Поэтому мы в ту сторону и не ездим, чтобы не путать ничего. И так у нас слишком много с вепским напутано, со шукой, с можжевельником там русские и вепские обряды идут²⁸⁴.

В представлении знатока местного фольклора и обычаев заниматься вепскими обычаями даже не имеет смысла, так как активное взаимопроникновение русской и вепской культур привело к смешению обычаев и отчасти

²⁸² Черных А. В. Указ. соч. С. 48.

²⁸³ СЭЭ-2011, женщина, Вытегорский р-н Вологодской обл.

²⁸⁴ СЭЭ-2011, женщина, г. Вытегра Вологодской обл.

исчезновению того, что в её понимании принято считать традиционным. Этнонимы в данном случае выступают в качестве своеобразных «контейнеров»²⁸⁵. Представители того или иного народа наделяются набором маркеров, которые отчасти можно назвать стереотипными, при этом «основной функцией территориальности является возможность сохранить социальные отношения»²⁸⁶.

В упоминаемых же отрывках из интервью, когда речь шла о соседних народах, которые, на первый взгляд, должны быть «чужими», в некоторых районах, особенно на стыке расселения народов, таковыми не являются, то есть в сознании местного населения происходит сдвиг границ «свой»-«чужой».

В ходе полевых исследований стало очевидно, что севернорусские жители границу между понятиями «свой» и «чужой» проводят не там, где есть этнические различия, а там, где происходит нарушение социальных норм поведения. Например, летом 2007 года жительница деревни Вожгора интересно описывала соседнюю деревню, которая расположена уже в республике Коми, и там, соответственно, проживает много представителей одноимённого этноса:

И1: ...вот здесь рядышком Коми, да? Совсем же рядышком Коми. И есть такое село Пысса... Вот мы ездили на лодке туда... Я была в шоке: холодильники стоят под открытым небом, не на складе, нигде, просто в упаковке под открытым небом; моторы там самые разные, слабые, сильные моторы – всё, бери, не хочу. Никто не берёт ничего.

Э: А почему?

И1: Такой народ... Так всегда было принято!.. Это там сейчас тоже, наверно, уже воруют, а здесь уже в то время [имеется в виду

²⁸⁵ См.: Taylor P. J. The state as container: territoriality in the modern world-system // Progress in Human Geography. 1994. № 18,2. Pp. 151-162.

²⁸⁶ Ibid. P. 152.

начало перестройки – М. А.] воровали, хотя ещё, знаете, хотя мы тогда не закрывали двери, да? Уйдёшь, если тебя дома нет, палка поставлена, здесь называется «сторож». На Пинежье – «приставка», а здесь «сторож». Там они этого не ставили ничего, там у них был свой, этот, ой... Эмираты, да в Эмиратах. Там же у них ювелирные магазины открыты в ночное время, никаких замков, ничего нет – никто не зайдёт. Зайдёшь – всё, не будешь жить. Так вот так же и в Коми было. Холодильник стоит, мебель стоит – всё бери – не хочу... И вот так сильно испортился народ²⁸⁷.

В данном отрывке из интервью собеседница невольно вспомнила ещё один народ. Эмираты в сознании жительницы деревни на Русском Севере бессознательно появились как пример строгих соционормативных правил, которые присущи и народу коми. То есть в данном случае представители «чужого» отчасти сближаются: они придерживаются тех же самых норм поведения, которые разделяет наша собеседница, поэтому и отношение к ним более уважительное. При этом в той же деревне Вожгора летом 2016 года был зафиксирован противоположный пример отношения к ближайшим соседям – коми, проживающим через реку. В личном разговоре один из жителей деревни упомянул в шутку:

И: ...с коми лучше не ссориться, потому что он всё помнит и стреляет хорошо, в лесу потом один на один встретиться можете²⁸⁸.

Это было сказано с долей иронии, однако информант потом неоднократно повторял, что знает многих коми, в том числе по работе, и, по его мнению, это очень скрытный и непростой народ. Коми в шутку местные жители называют «комиками» или «лекомиками».

Как видно из этих примеров, разные информанты используют разные критерии для выделения «своих» и «чужих», при этом эти критерии могут

²⁸⁷ СЭЭ-2007, женщина, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

²⁸⁸ СЭЭ-2016, мужчина, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

меняться в зависимости от ситуации. В современном мире, как пишет современная исследовательница Е. И. Филиппова, «в большинстве случаев исключение “другого” оправдывается не аргументами биологического расизма, а именно культурной отличительностью»²⁸⁹. В указанных примерах этничность также играет не первостепенную роль, она лишь подкрепляет изначальное отношение к человеку или целому социуму, то есть может либо увеличить разрыв с «чужаком», либо приблизить его к себе в качестве уже «почти своего», то есть отчасти происходит «биологизаторская интерпретация идентичности»²⁹⁰.

Более радикальный и, к слову, совершенно не типичный пример взаимоотношений с представителями иноэтничных групп был зафиксирован в одной из деревень, где работала наша экспедиция. Нам рассказали историю о двух братьях с Северного Кавказа, которые ещё в последние годы советской власти приехали на заработки, познакомились с местными девушками, женились и остались жить на Русском Севере. Интересно в этом плане отношение к ним местного населения. Один из этих братьев стал нелегально торговать безакцизным спиртом в ночное время, он живёт очень зажиточно по современным деревенским меркам, однако фактически не выходит за пределы своего участка. Те респонденты, которые очень осторожно, иногда намёками рассказывали об этом человеке, осуждали его поведение, рассказывали, что даже побаиваются его, в том числе из-за его этнической принадлежности. Иногда сталкиваясь со стереотипными представлениями о себе, переселенцы нередко меняют тактику адаптации, в результате – процессы их интеграции заметно осложняются²⁹¹. Очень сложно проследить в этой истории первопричину такой молчаливой конфронтации. Вёл ли этот человек изначально себя обособленно, либо его этническая принадлежность программировала отношение к нему как к хитрому и даже опасному соседу? При этом к детям этого

²⁸⁹ Филиппова Е. И. Указ. соч. С. 15.

²⁹⁰ См.: Там же. С. 15.

²⁹¹ См.: Тишков В. А. От общественного восприятия – к общественному сознанию. / Новые этнические группы. С. 7.

«чужака», родившимся в деревне от местной женщины, наши информанты относятся хорошо, по их словам, это хорошие молодые люди.

К категории «чужаков» также можно отнести некоторых торговцев, для обозначения которых используется название «цыган». Такие торговцы регулярно приезжают в деревню зимой и пытаются продавать вещи, используя агрессивный маркетинг.

Так, например, зимой 2016 года в деревне Вожгора около магазина «Радуга» стоял автомобиль с номерами республики Коми, в котором находились люди, останавливавшие всех выходящих из магазина и предлагавшие продать рога животных, убитых во время охоты. Одна из местных женщин так охарактеризовала их: «А цыгане ли какие приехали»²⁹². Важно подчеркнуть, что определение таких торговцев как цыган связано именно с вмешательством в повседневную жизнь северян, то есть имеет негативный оттенок.

В 2016 году в деревне Кимжа Мезенского района был записан ещё один показательный рассказ:

И: К соседке моей пришли цыгане или кто-то. Подошли к дому стали предлагать открыть дверь, впустить внутрь и принять сковородку в подарок. Соседка приоткрыла дверь, спросила: «точно в подарок»? После получения утвердительного ответа схватила сковороду, и снова заперла дверь. Продавцы постояли около дома, погрозились, потом пошли дальше по деревне. Когда возвращались снова подошли к ее дому, постучали, погрозились, да и ушли ни с чем²⁹³.

В данном рассказе продавцы были определены как цыгане. При этом сам говорящий выражает сомнение в том, что это были действительно цыгане. Определение «цыгане» позволяет наиболее точно классифицировать незваных гостей в мировоззренческой системе жителей северных деревень.

²⁹² СЭЭ-2016, женщина, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

²⁹³ СЭЭ-2016, женщина, 1951 г.р., д. Кимжа, Мезенский р-н Архангельской обл.

Также важно отметить, что торговцы, которые приезжают и торгуют в отведенных для этого местах в деревне, не идентифицируются как цыгане: «Кто это там у клуба?» – «А коммерсанты какие ли приехали...» То есть «цыгане», в понимании сельских жителей, активно навязывают товар или просто обманывают – это стереотипное представление о способах ведения торговли и вообще отношения к социальным нормам создало устойчивое выделение особой категории «чужих».

В повседневной речи жителей севернорусских деревень есть названия, которые имеют прямое указание на другие этнонимы. Например, весло с двумя лопастями в народе называется «зырянское весло»; конные косилки называют «болгарка» (в советское время их производили в Болгарии); довольно известное даже для горожан деление конструкций печей на русскую (с лежанкой) и «голландку» (без лежанки); «китайка» и «финка» – названия разных видов рыболовных сетей; водку часто называют «финочкой».

Итак, для современных жителей севернорусских деревень определяющим в проведении границ между «своими» и «чужими» являются вовсе не культурные или пространственные границы, а готовность нового человека влиться в сельское общество, выполнять определённые соционормативные правила, которые и стали во многом консолидирующими для Русского Севера.

Рассуждая о значении такого разделения современного общества на «своих» и «чужих», вслед за А. Юрчаком можно отметить, что в целом «среды “своих” – парадоксальны»²⁹⁴. Даже внутри деревень, как было показано ранее, существует деление на определённые патри- или матрилинейные группы, принадлежность к тому или иному патеру иногда является объяснением пороков человека: пьянства, лени, жульничества и другого.

²⁹⁴ Юрчак А. Указ. соч. С. 25.

*Аналогии взаимоотношений в современной и колхозной деревне:
местные жители и приезжие*

В этом разделе были проведены аналогии взаимоотношений в современной и колхозной деревне, понять, существовали ли принципиальные отличия в формировании дихотомии «свой» – «чужой» в особой экономической и социально-политической системе, которой, несомненно, являлся колхозный способ производства и организации жизни в сельской местности.

Как уже отмечалось, для жителей деревень в наши дни одним из основных критериев «своего» является принадлежность к данной местности по рождению. В советское время, особенно в период коллективизации и индустриализации, по всей стране началась настоящая волна переселения людей из деревень в город и наоборот. В деревни приезжали специалисты – агрономы, учителя и прочие; высланные из городов на Север раскулаченные крестьяне и другие. Пожалуй, именно в советское время в севернорусских деревнях было особенно много приезжих разных категорий, и отношение к ним, как показало исследование, было разным.

Самый близкий круг общения для жителя деревни – это родственники и соседи, которые в деревенских условиях часто являлись одними и теми же людьми. Как уже отмечалось в предыдущем разделе, среди односельчан складывалось своеобразное подобие кланов или родов, деление на которые с большими оговорками сохраняется и в современной деревне. Вспоминая о своей свадьбе, которая пришлась на совхозный период, наша собеседница отметила:

Э: Кого обязательно звали на свадьбу?

И: Родственника обязательно до третьего колена. В деревне в каком-то колене все родственники. На свадьбу звали, на поминки – нет²⁹⁵.

²⁹⁵ СЭЭ-2011, женщина, 1956 г.р., д. Ларьково, Вытегорский р-н Вологодской обл.

Следующий круг общения для любого сельского жителя – это жители ближайших деревень. В советские годы окрестные деревни в силу частых контактов, в том числе и из-за укрупнения колхозов или совхозов, не чувствовали сильную отчуждённость. Люди контактировали между собой больше, чем теперь и тем более чем до революции, когда деревни были закрытым самостоятельным социально-экономическим организмом. Колхозники из разных деревень часто встречались, например, во время деревенских праздников, куда было принято приходить жителям соседних деревень и сёл без приглашения:

И: Например, из деревни в деревню. Полна деревня насобирается народу. Ну, вот наш колхоз. Восемь... Шесть деревень... Вот шесть деревень в одну деревню дак и полно молодежи и ребят, это и девочек²⁹⁶.

На таких праздниках часто завязывались знакомства, образовывались пары и, следовательно, приобретались большие связи с другими деревнями, которые уже нельзя было назвать «чужими»:

И: Все деревни ходили друг к другу в гости. Если зимой, так на лошадей, летом пешком. Так мама скажет: туфли возьмем с собой, босиком пойдем... Но во всяком случае ходили к празднику.. ну как девчонки ходили к празднику.. Ходят там, их родственники покормят там, попят, а потом там уже были танцульки...²⁹⁷

Во времена укрупнения колхозов в единый хозяйственный организм могло входить по восемь деревень, и жителей соседних деревень связывали уже не только этикетные и социальные, но хозяйственные связи, которые в крестьянской среде традиционно очень крепки и важны. Как было показано в предыдущем разделе, в современной севернорусской деревне также есть представление о единой системе деревень – так называемом деревенском

²⁹⁶ СЭЭ-2008, женщина, Никольский р-н Вологодской обл.

²⁹⁷ СЭЭ-2011, женщина, 1946 г.р., с. Андомский Погост, Вытегорский р-н Вологодской обл.

кусте, объединявшем несколько поселений в один административный и хозяйственный конгломерат. В советский период это было закреплено официально при объединении деревень в один колхоз или совхоз, что только укрепляло представление жителей соседних деревень о существовании единого деревенского куста, сохранившееся до сих пор.

У жителей соседних деревень могли быть свои прозвища, например, информант из Никольского района Вологодской области рассказал нам о некоторых прозвищах:

И: Ну, у нас пишется «Пятаков починок», а звали, да и зовут теперь: «денисята-денисята». Да. Денис, видно, первый поселился. Вот ширята: пишется «Красавин починок», а все и теперь их зовут все «ширята-ширята». Вот туда пойдете так деревня-то и будет, где машина-то оставлена, Каменный починок, а всю жизнь – «Вшивять-Вшивять-Вшивять».

Э: А что это значит «вшивять»?

И: А раньше вши были у каждого...

Э: Название произошло от вшей?

И: Да. Теперь их не стало ни у кого. Вот поп идёт в той деревне-то, женщина у женщины в голове ищет вшей, вот он крикнул: «Вшивять!» Вот и стали все: «Вшивять-вшивять». И теперь их все зовут «вшивять». А пишется «Каменный»²⁹⁸.

Эти прозвища появились ещё в дореволюционный период, когда деревни были обособлены друг от друга, не представляли собой единого организма. В советские годы жители соседних деревень гораздо чаще контактировали в повседневной жизни друг с другом, а о прошлом разграничении остались напоминания в виде таких прозвищ.

Следующий тип «чужих» – это приезжие, иногда городские, те самые представители «чужой» культуры. В дореволюционный период приезжими

²⁹⁸ СЭЭ-2008, мужчина, 1936 г.р., д. Пятаков Починок, Никольский р-н Вологодской обл.

были, как правило, чиновники, которые лишь на время останавливались в деревне, то есть фактически не вливались в крестьянский мир. С приходом советской власти повсеместно по стране в деревню присылается начальство, которое было призвано наладить работу колхозов. Интересно отметить, что, со слов информантов, на Русский Север в качестве начальства часто приезжали не «посторонние» люди, а получившие специальное образование свои же земляки, даже уроженцы того же района. Колхозное и совхозное начальство могло назначаться или выбираться из своих же односельчан. Обязательным условием для председателя была грамотность:

Э: А председатель колхоза был из этой деревни или его прислали?

И: Местный-местный.

Э: А как к нему относились: его уважали?

И: Как. Руководитель есть руководитель...

Э: Скажите, а кто мог быть кандидатом в председатели колхоза?

И: А кого выберут колхозники²⁹⁹.

В 2011 году в Вытегорском районе Вологодской области один из информантов рассказал интересный эпизод. В 1930-е годы председателем колхоза был один из односельчан, его репрессировали за выдачу зерна на трудодни колхозникам. Наш информант вспоминает:

И: Пошёл, дедка интересный такой был, пошёл, когда посадили его, говорит: «Я приду, всё равно опять выберете меня председателем»... Четыре года отсидел — а потом отпустили. Пришёл — опять, снова выбрали председателем³⁰⁰.

В целом практика назначения или выборов начальства из местного населения очень изменила отношение рядовых колхозников к начальству. Начальник в советские годы — это уже вовсе не «чужой», это «свой», который иногда даже вынужден балансировать между собственной принадлежностью

²⁹⁹ СЭЭ-2008, мужчина, 1936 г.р., д. Пятаков Починок, Никольский р-н Вологодской обл.

³⁰⁰ СЭЭ-2011, мужчина, 1930 г.р., с. Андомский Погост, Вытегорский р-н Вологодской обл.

к администрации и принадлежностью к деревне. Складывалась двоякая ситуация: бригадир или председатель вынужден был существовать словно в двух плоскостях, становясь то «своим», то «чужим» по отношению к односельчанам. Одна из наших информанток – жительница деревни Филимоново Архангельской области – в первые послевоенные годы была бригадиром, она рассказывала:

И: Бригадир... разрешал убирать зерно в мешочки, которые одинокая многодетная мать не сдавала в колхозный амбар, а относила домой... Бригадир также мог санкционировать «поход по деревне», когда голодные ребятишки ходили по домам, прося еду³⁰¹.

Беседуя о случаях самовольного покоса колхозной травы для личных нужд, этнограф спросил информанта уже в Вологодской области:

Э: А бригадиры знали, что все таскают, как реагировали?

И: А как же, все знали...

Э: Все знали? И председатель знал?

И: Да, он, конечно, знал. Ну как, не скажешь в открытую: «Иди, таскай». Ведь кроме бригадира и председателя еще выше были, скажем, районный. Ну как большевики, «партейцы», называли... Ну так вот тьма, тьма... В общем как, каждый за свой послед. Что тогда, что сейчас³⁰².

Бригадиры и председатели – официальное начальство, но они одновременно были частью деревенского социума, поэтому не могли в полной мере дистанцироваться от местных проблем. Зачастую рискуя собственной должностью и даже свободой, «свое» начальство шло на уступки рядовым колхозникам, например, «бригадир иногда тайком разрешал соскребать муку со

³⁰¹ СЭЭ-2006, женщина, 1924 г.р., д. Филимоново, Пинежский р-н Архангельской обл.

³⁰² СЭЭ-2011, мужчина, 1937 г.р., д. Макачево, Вытегорский р-н Вологодской обл.

стен мельницы»³⁰³. Таких примеров информанты из разных деревень Архангельской и Вологодской областей рассказывали множество.

Однако представители власти были обязаны также и руководить трудовым процессом, отбрасывая свою принадлежность к конкретному социуму. В Вологодской области одна из собеседниц вспоминала председателя из односельчан, с которым у её родителей случился конфликт:

И: Он активный мужик был, не сказать, что никуда не годный. Отец говорит, пахали у матери картошку посадить, так он пришел и стал требовать, чтобы ставили [колхозную – *М. А.*] лошадь на место. Так братья здоровые были, отлупили его. Ничего за этим не последовало, не жаловался³⁰⁴.

При этом не стоит воспринимать такое поведение начальства из местных как попытку «прятать своё “истинное” лицо от взора государства»³⁰⁵. Напротив, как показали экспедиционные исследования, в самом обществе колхозников не проводилось жёсткой границы по принадлежности к власти, это ни в коем случае не воспринималось как своеобразный конформизм со стороны их односельчанина, ведь «каждый ... может идентифицировать себя, последовательно или одновременно, с несколькими “мы”»³⁰⁶. В разговорах сами представители бывшего колхозного начальства – бригадиры, председатели колхозов и другие – не проводили грани между собой и остальными рядовыми колхозниками, они все оставались «своими». Как будет показано далее, эта грань проводится на основании совершенно других критериев, нежели должностной пост.

В качестве «чужих» в разговоре чаще всего всплывали не столько представители колхозного или совхозного начальства, сколько переселенцы, оказавшиеся в Вологодской и Архангельской областях. О них информанты чаще всего обычно вспоминали с человеческим сочувствием и с нескрывае-

³⁰³ СЭЭ-2006, мужчина, 1928 г.р., д. Городец, Пинежский р-н Архангельской обл.

³⁰⁴ СЭЭ-2011, женщина, 1956 г.р., д. Ларьково, Вытегорский р-н Вологодской обл.

³⁰⁵ Юрчак А. Указ. соч. С. 17.

³⁰⁶ Филиппова Е. И. Указ. соч. С. 11.

мым уважением. Пожилая семейная пара из деревни Родома Архангельской области вспоминала:

И2: При советской власти сюда высылали раскулаченных крестьян, жили здесь в бараках, народ был работающий.

И1: Мужики строители были хорошие, за что их гоняли, чёрт его знает...³⁰⁷

В 2006 году в селе Карпогоры один из информантов вспоминал, что в Ежугском лесопункте работал сосланный купец:

И: Этот бывший купец ввел систему поощрения на лесопункте. Он встречал возвращавшихся на подводах рабочих. Первого хвалил: «Ты, Михаил Иванович, сегодня первый, спасибо». Первый получал пачку «Беломора». Второго тоже благодарил, тот получал пачку папирос «Северные». Для третьего был также какой-то подарок... В пункте питания, подведомственном ему, некоторые блюда были дешевле, чем в других столовых, хотя цены устанавливались везде общие. Он организовывал пионеров на посадку картофеля (в рамках трудового воспитания), и картошка получалась бесплатной³⁰⁸.

Во время Великой Отечественной войны и сразу после её окончания для поднятия некоторых сельскохозяйственных регионов также проводилось переселение людей. Например, в Приморские колхозы Архангельской области в 1943 и 1944 годах на основании постановления СНК и ЦК ВКР(б) от 24 октября 1942 г. «О развитии прибрежного лова рыбы в Белом и Баренцовых морях» «было вселено в порядке переселения 6744 хозяйства в составе 21641 человека»³⁰⁹. После окончания войны эти переселенцы остались жить на новых местах: об этом свидетельствуют Сообщения Председателя Исполкома Архангельской области Фёдорова Заместителю Председателя Совнаркома

³⁰⁷ СЭЭ-2007, мужчина, 1934 г.р., и женщина, 1933 г.р., д. Родома, Лешуконский р-н Архангельской обл.

³⁰⁸ СЭЭ-2006, мужчина, 1925 г.р., с. Карпогоры, Пинежский р-н Архангельской области.

³⁰⁹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 123. Д. 405. Л. 103.

Г. М. Маленкову, в которых в частности описывалось тяжёлое положение местных жителей и переселенцев: «...переселенцы... как и местные колхозники... совершенно не получают хлеба по трудодням или получают в незначительных размерах (100-200 грамм на трудодень)»³¹⁰.

Иногда происходило укрупнение деревень, когда жителей малочисленных деревень государство переселяло в крупные:

И: В Андомский Погост подселяли людей из окрестных деревень, например из Ладозера³¹¹.

В тех случаях, когда приезжие стараются соблюдать нормы поведения, принятые в данном обществе, коренные сельские жители не воспринимают их как «чужаков», они остаются приезжими, к ним могут относиться иронично, но они не будут вызывать агрессию со стороны основной массы населения. Как пишет Е. И. Филиппова, «для возникновения враждебности и конфликта контрагент должен быть определен не просто как Другой, но как Чужой»³¹².

Ещё один тип «чужаков» – это приезжающие в деревню из города специалисты, как правило, зрелые люди с высшим образованием, которые с интересом относились к новой обстановке и непривычной деревенской жизни. Односельчанам они казались инфантильными, неподготовленными к деревенской жизни. Отношение к этим чужакам было двойственным. С одной стороны, это были уважаемые, образованные люди, которые занимали важное положение в сельском обществе, представители интеллигенции – учителя, врачи, агрономы, инженеры. С другой же стороны, эти приезжие всё равно были отчасти «другими», они многого не понимали, хотя и пытались жить по деревенским правилам и соблюдать местные нормы.

Например, экспедиция кафедры этнологии МГУ записала несколько историй, которые могут иллюстрировать недопонимание среди местных жи-

³¹⁰ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 123. Д. 405. Л. 103.

³¹¹ СЭЭ-2011, женщина, 1927 г.р., с. Андомский Погост, Вытегорский р-н Вологодской обл.

³¹² Филиппова Е. И. Указ. соч. С. 12.

телей и приезжих учителей. В 2007 году уроженец деревни Вожгора Архангельской области, который позже уехал из деревни в Калугу и сам стал своеобразным примером представителя «другого», рассказал историю о непонятных для горожан вожгорских словах:

И: Однажды кто-то из учеников Вожгорской школы опоздал на занятия и молодая учительница, недавно прибывшая из города, спросила его о причинах. Ученик ответил, что «надысь на передызье балька четырех ягышей окотила». Учительница не поняла ни слова, попросила повторить еще раз. Услышав вновь абсолютно непонятный текст, она решила, что ученик издевается над ней, и отправила его к директору, который внимательно выслушал его и перевел учительнице смысл этого выражения: «Накануне в передызье [коридоре между избой и двором в единой северной постройке дом-двор – *М. А.*] овца родила четырех ягнят»³¹³.

В 2016 году уже в несколько измененном виде история была зафиксирована от племянника предыдущего информанта, который живёт в деревне:

И: Однажды в школе был урок, посвященный местному наречию, и ученикам дали задание узнать у родителей пример выражения, который был бы непонятен в городе. Один из учеников принес такое предложение: «Надысь на передызье балька четырех ягышей окотила», за что сразу получил пятерку³¹⁴.

Эта история, вероятно, вымышленная, эта фраза – устойчивое выражение, которое часто используют, чтобы показать особенности северного наречия. Для исследования важно отношение собеседников к описываемой ситуации. Одно и то же выражение может пересказываться по-разному и иметь из-за этого разный оттенок. В первом случае, со слов информанта, учительница восприняла народное наречие как издевательство, то есть в глазах рас-

³¹³ СЭЭ-2007, мужчина, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

³¹⁴ СЭЭ-2016, мужчина, 1962 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

сказчика она – представитель «чужой», городской культуры, негативно отнеслась к проявлениям локального и чуждого ей мира. Во втором же случае учительница, напротив, приняла с восхищением необычный местный диалект, то есть её «инаковость» в воспоминаниях местного жителя стирается, потому что она сама с готовностью идёт на сближение с местной культурой и традицией, в данном случае – лингвистической.

Очень похожий сюжет описан в книге уроженца деревни Лебское Архангельской области, а ныне жителя Петрозаводска Виталия Семеновича Аксенова, 1949 года рождения. В очерке «Учитель» есть такой эпизод: «Молодых учительниц, приехавших работать в школу, сельсовет определил на постой в верхнюю избу крестьянского дома. Распаковали свои вещи, разложили книги, конспекты и стали готовиться к первому учебному дню. Среди них была воспитанница детского дома средней полосы Мария Ивановна Сакулина, которая по окончании учебы попросила направить ее в школу, расположенную в самой глухомани. После длительного путешествия ей потребовалось устроить постирушки, поэтому она спустилась вниз и обратилась к хозяйке:

– Екатерина Игнатьевна! Разрешите мне, пожалуйста, воспользоваться Вашим тазиком для стирки белья.

Не отрываясь от домашних дел, старушка певучим голосом ответила:

– А, лохань надь? Поди, возьми, там, на передызье под лисвицей [лестницей – *М. А.*] стоит, – и показала рукой в сторону входной двери.

Смущенная девушка вышла, а спустя некоторое время с поникшим взором вернулась в нижнюю избу.

– Чего пришла с пустыми руками?

– Я передызья не смогла найти.

Большой медный таз стоял в коридоре под лестницей, ведущей на второй этаж»³¹⁵.

³¹⁵ Аксенов В. С. Указ. соч. С. 72-73.

Такие приезжие отчасти переставали быть «другими», поскольку они активно старались инкорпорироваться в социум, в котором оказались. Подлинными же «чужаки» – это не просто те, кто не смог инкорпорироваться в социум, но и с вызовом относится к правилам, принятым в данной местности. Ещё с конца XIX века, о чём будет сказано подробнее в следующем разделе, в деревнях, где редки посторонние люди, время от времени появлялись попрошайки, странники, переезжающие из одной деревни в другую, коновалы, ремесленники, пастухи:

И: Раньше здесь очень часто строили челноки из осиновых болванок, таких здоровых. А со стороны кому лодку надо, из теса сделать, из доски, со стороны приглашали делать. Кто-то приезжал, жил пока делал, тесал, лодки строил такие маленькие, которые по Онежскому ходили... Также ходили, вот шубы шили. То же вот, с машинкой ездил зимой. Так бабушка рассказывала, что с твоего материала, заказывали, узнавали... И вот приезжал на лошади, с машинкой, кроил эту шубу, жил. Потом дальше переезжал. И на кормах как бы был. Ну и соответственно, ему платили, не знаю, правда, чем. Это было раньше еще, в начале советской власти³¹⁶.

Эта категория «чужих», помимо всего прочего, наделялась особой магической ролью в сознании местных, «оседлых», жителей деревень. Это были люди без особого стабильного статуса, словно находящиеся в постоянной переходящей фазе, которая сопровождает всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса. Такие странники были вне пространства, следовательно, вне правил и уклада существующего мира, поэтому в сознании людей они зачастую становились опасными. «Собственно, обладатели “силы” и есть странники: бродячие коновалы, швецы, гончары, печники и плотники принадлежали миру дорог. В пастухи зачастую нанимался нищий –

³¹⁶ СЭЭ-2011, женщина, с. Андомский Погост, Вытегорский р-н Вологодской обл.

чужой, пришлый человек»³¹⁷. Такие пришлые ремесленники, как считалось, получали свои магические способности именно во время странствий, не случайно даже во время остановок в деревнях они старались не заходить в дома или ночевали по очереди в каждом доме, как, например, это было с пастухами. По свидетельству Т. Б. Щепанской, «по сей день в деревнях сохранилось представление о брачной неполноценности пастуха»³¹⁸.

Даже в советское время, когда повсеместно велась активная борьба с суеверными представлениями, пожалуй, единственный сохранившийся вид среди перечисленных странников – пастух – по-прежнему наделялся особой магической силой. Дело в том, что колхозный скот уже выпасался организованно, были постоянные пастухи из числа колхозников, а для личного скота жители сами нанимали пастуха, зачастую им становился кто-то из стариков, в том числе и пришлых. Один из наших информантов из Вытегорского района Вологодской области особо подчёркивал необычные способности пастухов, которые пасли личный скот колхозников:

И: ...они ведь пастухи, утром пройдёт с колотушкой, придёт к тебе, если он у тебя на днях стоит. Ты его напоил чаем, накормил, с собой дал. Он пошёл, да за выгон выпустил скотинку, и сам пошёл спать домой... Если отдал скотину, отдал, вот такой-то придёт, скажи: «Нет у меня такой-то животины». Он говорит: «Не ищи», – говорит, — «Не ищи, она уже отдана у меня». Ведь если он не ходит в лес почти, так кто-то пасёт за него. Она уже отдана этому, лесному хозяину. Так что вот это было. Особо были такие, значит, пастухи — ваганы. Вот я не знаю, откуда они ваганами звали — ваганы. Наняли вагана пасти коров. Ну, вот он отдавал животину. Или, значит, отдаст — или молока будут меньше давать — чем-то он пожертвует. Вот это уже точно. А такие были — и старики были. Старики тоже много знали — ко-

³¹⁷ Щепанская Т. Б. Власть пришельца... С. 81.

³¹⁸ Там же. С. 92.

торые работали пастухами когда-то — они очень много знали.

Без этого, ребята, ничего в деревне не делается³¹⁹.

В данном случае к статусу «чужой», то есть пришлый и носитель иных социальных норм, примешивается и вовсе магическое обоснование «инаковости» данного человека. В сознании сельского населения даже в советское время пастухи были не просто чужаками, они обладали потусторонними знаниями, к которым, с точки зрения нашего информанта, надо относиться с опаской, то есть странничество и профессии, связанные с ним, были своеобразной «эзотерической традицией»³²⁰

Отдельно выделялась группа высланных эзков и шабашников, приезжавших за северными заработками:

Леспромхозы принялись вербовать людей из Украины, Белоруссии, Смоленщины, Псковщины³²¹.

Их, по словам наших собеседников, часто уличали в воровстве и нападении на местных жителей:

И: Всюду гопники ходили. От них закрывались... они имали [крали – *М. А.*] и людей убивали³²².

Другой информант из села Вожгора в 2016 году так описывал исчезновение практики выпаса коров на противоположной от деревни стороне:

И: Когда в Зубово [деревня на противоположной стороне реки Мезень от Вожгоры – *М. А.*] была колония, потютермщики стали коров лочкать [стрелять, хотя, скорее всего, они убивали коров холодным оружием – *М. А.*], и наши перестали коров перевозить. А ведь раньше, о-о-о, всех коров за реку отправляли, они там совершенно свободно паслись³²³.

³¹⁹ СЭЭ-2011, мужчина, 1930 г.р., с. Андомский Погост, Вытегорский р-н Вологодской обл.

³²⁰ *Щепанская Т. Б.* Странные лидеры. С. 211.

³²¹ СЭЭ-2006, мужчина, 1911 г.р., д. Покшеньга, Пинежский р-н Архангельской обл.

³²² СЭЭ-2006, женщина, с. Карпогоры, Пинежский р-н Архангельской обл.

³²³ СЭЭ-2016, мужчина, 1962 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

Также в деревне Вожгора Архангельской области мы взяли большое интервью у пожилой семейной парой. Супруга родом из Пинеги, а муж – местный. В ходе разговора мужчина в шутку заметил:

И1: ...здесь более благородный народ [смеётся – *М. А.*], непорченный. Там-то у вас намешано уже.

И2: Там дорога, да.

Э: А кого намешано?

И2: Ну, там дорога железная, и там же всякой нечисти! Но здесь тоже нечисть была, здесь её на кукурузе привезли: здесь же зона была, вольное поселение там за рекой – тоже народ напорчен уже.

Э: А кто-то оставался здесь жить?

И1: Оставались.

И2: Когда здесь привезли вот этих свободных поселенцев, то бишь зэков, да?, бабы-то местные с ума же посходили. И столько зэчат нарожалось, всё равно гены-то дают о себе знать. Я понимаю, что не все зэки такие плохие люди, ведь кто-то совершенно случайно попал, кто-то по воле случая, но в большинстве-то своём всё равно порченный народ. Поэтому всякого уже, и здесь сброд, намешано³²⁴.

Важно отметить, что заключенные и вольнопоселенцы достаточно четко вписываются в модель «чужаков», которая чаще всего связывается с XIX веком: пришлые инородные люди в деревне, которые продолжают жить по своим правилам и определенным образом игнорируют сложившиеся в деревне соционормативные практики. Как видно по упоминавшимся отрывкам, и в советское время сохранялось настороженное отношение не просто ко всякому пришлому населению, а именно к тем, кто намеренно не инкорпорируется в местный социум.

³²⁴ СЭЭ-2007, мужчина, 1952 г.р., и женщина, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

Помимо бывших зэков или вольнопоселенцев, в советское время на Север высылали так называемых тунеядцев. Около деревни Вожгора, например, было организовано лесохимическое производство, на котором как раз и работали осуждённые по статье «тунеядство». Примечательно, что к ним, по словам наших информантов, отношение было нейтральным, некоторые даже оставались жить в деревне. Например, летом 2016 года две информантки вспоминали, что в их деревне остался жить уроженец Ленинграда, высланный за тунеядство. Он женился на одной из жительниц Вожгоры. Бывший фронтовик, переживший блокаду, часто выступал перед учениками местной школы и очень проникновенно рассказывал о Ленинграде тех дней³²⁵. Это ещё раз подтверждает тезис о важности социальных практик, которые до сих пор продолжают играть важную роль при проведении границы между «своими» и «чужими».

Примечательны взаимоотношения местных жителей, которые в основе своей являются русскими, с представителями других народов. Встречи с представителями других народов, ввиду удалённости данного региона, были очень ограниченными, если не считать исторических соседей – коми, ненцев, карелов и вепсов. В таком изолированном обществе этнонимы выступали уже упоминавшимися ранее в работе своеобразными «контейнерами»³²⁶.

Во времена коллективизации и сталинских репрессий в севернорусских деревнях появились переселенцы – представители других народов. Около села Карпогоры, по словам одной из информанток, было два посёлка спецпереселенцев, среди них было много украинцев, финнов и поляков. О них информанты обычно вспоминали с уважением:

И: поляки были работающими и трудолюбивыми людьми, пользовались в деревне уважением³²⁷.

³²⁵ СЭЭ-2016, женщины, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

³²⁶ См.: *Taylor P. J. Op. cit.*

³²⁷ СЭЭ-2006, мужчина, 1936 г.р., д. Немнюга, Пинежский р-н Архангельской обл.

Они, вырванные по воле государства со своих родных мест, пытались обжиться в новых условиях, принимая правила людей, к которым они попали; фактически они вливались в местный социум, не навязывали себя и свои устои, как это делали, например, бывшие уголовники.

Вопросам взаимоотношения с другими народами советская власть уделяла особое внимание, пытаясь нивелировать культурные различия между ними. В архангельской газете «Волна» за 1923 год есть заметка «Долгощельцы спаивают самоедов». В ней автор с негодованием отмечает, что жители Мезенского района, куда «частенько наезжают самоеды [ненцы – М. А.] со своими товарами для обмена. Крестьяне, пользуясь пристрастием самоедов к алкоголю, поголовно спаивают их бражкой и самогонкой и надувают их. Стыдно, долгощельцы!»³²⁸ В данном случае автор заметки возмущён тем, что местные русские жители так постыдно пользуются культурными и физиологическими особенностями «других» для достижения своей корыстной цели. О ненцах вспоминал и наш информант из Пинежского района Архангельской области:

И: Раньше ненцы приезжали в деревню зимой с Мезени. В Немноге они торговали рыбой (кета, красная рыба), шапками-самоедками. Ненцы любили курить трубку, а деревенские ребята давали им понюхать табаку... [Ненцы – М. А.] катали деревенских ребятшек на оленях. Мы-то олешек не видали. А тут олешки. Весело было!³²⁹

Своим информантам во время интервью мы задавали вопрос о различиях между русскими и их соседями, один из информантов рассказал о вепсах, которые всегда проживали в непосредственной близости от его мест:

Э: А кроме своего языка, они как-то отличаются от остального населения?

³²⁸ Бедняк. Долгощельцы спаивают самоедов // Волна. 1923 28 июня. № 140. С. 3.

³²⁹ СЭЭ-2006, мужчина, 1936 г.р., д. Немнога, Пинежский р-н Архангельской обл.

И: Нет, в обычной жизни они не отличались. Ну, единственное, что может быть, чуть-чуть такой замкнутый характер, но это я думаю, связано с тем, что они в лесу жили.

Э: А над ними никогда не издевались за их национальность?

И: Ну, издеваться — не издевались, но иногда в сердцах, как вот они себя называли кайваны, вот так и скажут: «Ух, кайван!»

Э: Это было как такое обзывательство?

И: Да, да — типа обзывательства. Но это, кстати говоря, они сами себя кайванами называли. Почему — не знаю. Вроде с кайманом никак не связано³³⁰.

Рассказывая о представителях других народов — своих непосредственных соседях, информанты отмечали интересную особенность: по их мнению, на сегодняшний день различия между вепсами и русскими стали менее заметны, нежели это было даже в советские годы:

И: Какое-то время, не знаю, сколько лет назад, может, 40 или 50. Все-таки влияние вепсской и карельской культуры. Кто из леса часто приезжал и то замечали, что не так они говорят. Названия другие совсем. В общем, все по-другому³³¹.

Или ещё один отрывок из другого интервью:

И: До пятьдесят которого-то года здесь весь юго-запад района, то есть то, что отсюда на юг, населяли вепсы. Были вепсские деревни, говорили по-вепски, по-русски мало. Ну за исключением того, что обучение было на русском языке, но вообще-то там жили вепсы. Не соврать бы — 11 сельсоветов. Такие деревни: ... Кривозеро, Шимозеро, Долгозеро. Это те озёра, на которых сам бывал, а там, наверное, около полусотни озёр, и у каждого озера — деревня. А потом, после войны с одной стороны, туда дороги не было. Земли там бедные (я статистику смотрел, когда занима-

³³⁰ СЭЭ-2011, мужчина, г. Вытегра Вологодской обл.

³³¹ СЭЭ-2011, женщина, с. Андомский Погост, Вытегорский р-н Вологодской обл.

лись): сгружают 4-5 центнера с гектара зерновых. Это одна сторона, а вторая сторона — весь этот край был Министерством обороны... под свои нужды. Там, видимо, собирались строить ракетную базу и подземный аэродром. Но вепсам предложили переехать на новые места. Вот часть переехала...³³²

В советское время, когда государственная политика провозглашала единение народов, местные севернорусские жители активно стали контактировать с большим количеством людей, в том числе и с представителями других народов. Из-за особой экономической ситуации в районе, населенном вепсами, и ввиду их территориальной труднодоступности, коренные народы были словно изолированы от контактов с русским населением и поэтому фактически продолжали придерживаться своих обычаев и традиций. Современная же социально-экономическая ситуация, как видно из интервью, напротив, больше способствовала смешению и сближению севернорусского населения с его иноэтничными соседями.

В рабочих посёлках складывалась особая ситуация: эти новообразованные поселения формировались, как правило, из приезжих, поэтому внутри них образовывался особый социум со своими нормами и даже языком. Один из наших информантов, в прошлом районный начальник, вспоминал:

И: Ну как в лесном посёлке, как формировалось, как, кто-то переселился, работали в лесу, никуда уже не поехали, другие из вепского края пришли, из бедного сельского хозяйства пошли работать в леспромхоз. Ведь украинцы как оставались? Приедет парень, девчонка понравится — женится и оставался, или девчонка за парня выйдет. Или отработал сезон, да и завернулся: отработал 4-5 сезона, так уже и прикипел к этому месту. В посёлке ещё ничего, а рядом была деревня Верхняя Водлица, я приехал на роди-

³³² СЭЭ-2011, мужчина, г. Вытегра Вологодской обл.

тельское собрание, слышу: говорят между собой, а не понимаю, чего говорят. Понимаете...

Э: То есть прямо по-вепски говорили?

И: Нет, говорили на такой смеси вепского, украинского, тюремного жаргона (там много было бывших уголовников) и русского.

И я не понимал, учительница начальных классов Татьяна Александровна мне переводила. Они не со мной, они между собой, но чтобы тоже слышать. А потом ничего – привык, три года я там проработал³³³.

То есть особая история формирования социума стимулировала и сближение на первый взгляд чужих друг другу людей. Представители разных социальных слоёв (например, бывшие уголовники и учителя) и разных этносов, оказавшись в едином пространстве в одинаковых условиях, смогли создать собственный мир, который не только придерживался определённых социальных норм, но и говорил на новообразованном, непонятном для нашего информанта языке. В данном контексте наш собеседник в том посёлке сам выступал в роли «чужака».

В беседе с жителем Вологодской области была затронута тема войны:

Э: А к вепсам не было претензий, что они финнам, по сути, близкие родственники?

И: Нет, они сами многие воевали... Со стороны финнов, наверное, какие-то были попытки их сагитировать. Никогда даже вопроса такого не стояло. Я думаю, что даже если списки истребительного батальона посмотреть, так там будут вепсы³³⁴.

Как видно, жители севернорусских деревень, когда рассказывают о колхозных временах, почти никогда не проводят грань между «своими» и «чужими», основываясь исключительно на этнической принадлежности. Эт-

³³³ СЭЭ-2011, мужчина, г. Вытегра Вологодской обл.

³³⁴ Там же.

ническая инаковость может использоваться лишь как подтверждение своей мысли о конкретном человеке или ситуации, когда «чужеродность» проявилась, но изначально это связано с другими социальными, нравственными или этикетными нормами, а вовсе не с этнической принадлежностью человека. Можно было бы предположить, что такая ситуация – результат советской политики по объединению народов, стиранию границ между разными этносами. Однако, как было показано ранее, в советское время ещё существовала некоторая отчуждённость, например, с некоторыми вепскими деревнями, но это было связано исключительно с особым экономическим и военным положением (некоторые вепские населённые пункты планировалось использовать как военные базы). В современных же экономических условиях местное коренное население, напротив, активнее идёт на контакт со своими соседями, при этом никакой особой политики государство не проводит. Из этого можно сделать вывод, что провозглашение этничности как основной причины отчуждения между разными группами являются далеко не всегда оправданными.

Настоящими «чужаками» в советской деревне были нарушители спокойствия, чаще всего в рассказах информантов возникал образ так называемых шабашников или бывших зэков, оставшихся в деревнях. Они не просто не соблюдали принятые в деревенском социуме нормы, но и специально нарушали их. Скорее всего, многие рассказы о бесчинствах этой категории преувеличены, однако в данном случае для нас важна именно реакция информантов: эта категория «чужаков» утрированно противопоставляется «своим».

Как правило, «страх, отталкивание, ощущение угрозы – обычная реакция при столкновении с иной моделью мира»³³⁵. В современной и советской деревнях складывается несколько другая модель: именно ощущение угрозы, страх провоцируют подкрепление идеи о «чужеродности». Если человек на-

³³⁵ Щепанская Т. Б. Мир и миф материнства. С. 27.

рушает правила, то местный житель будет искать объяснения этого нарушения в инаковости человека.

Итак, подводя итоги исследования аналогий дихотомии «свой» – «чужой» в современной и колхозной деревнях на Русском Севере, можно отметить несколько особенностей. Во-первых, и в советские годы, и в наши дни граница между категориями «свой» и «чужой» проходит там, где человек нарушает соционорматику данного социума, особенно, если это было сделано нарочито умышленно. Во-вторых, различия между представителями разных этносов, судя по полевым материалам, как это ни парадоксально, проявлялись ярче в советский период, хотя это не было главным основанием при определении человека в категорию «чужих».

«Свои» – «чужие» в дореволюционной деревне

Данный раздел главы посвящён исследованию проблемы взаимоотношения со «своими» и «чужаками» в дореволюционной севернорусской деревне. До революции деревня была довольно закрытым сообществом. Несмотря на реформы конца XIX века, которые, несомненно, внесли много изменений в устройство сельской местности, кардинальных изменений во внутренних отношениях в деревенском социуме не произошло.

В хозяйственном плане деревня являлась основной единицей деления социума³³⁶. Большинство общин в конце XIX века представляли собой деревню, также подавляющее большинство колхозов в 1930-е – 1940-е включали в себя только одну деревню, только позднее начался процесс укрупнения колхозов.

Внутри деревень выделялись семьи, как правило, многопоколенные, которые к концу XIX века начинали делиться на более мелкие семьи, в том числе и на нуклеарные.

³³⁶ См.: *Архипова М. Н., Тютюрский А. В.* Общинные традиции в хозяйстве (как пример бытования традиций в малой группе) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2013. Вып. 3. С. 104–115.

Внутри больших патриархальных семей также выделялись несколько кругов «своих». Самым ярким подтверждением этого может быть традиционное отношение к имуществу жены, которое доставалось ей от родителей перед свадьбой, или которое она могла изготовить себе сама. Всё движимое и недвижимое имущество в большой крестьянской семье было общим, однако имущество жены для всех членов семьи считалось чужим, но при этом являлось своим для её детей, оно передавалось им по наследству после смерти матери³³⁷. А имущество отца не передавалось по наследству дочери, если она уже была выдана замуж в другую семью³³⁸.

В этом ключе интересно остановиться на вопросе о статусе приёмных детей. В крестьянской среде, как правило, не было вообще понятия «приёмный»: «Пасынки и падчерицы, принятые в семью отчима и приписанные формально к этой семье, пользуются... всеми правами родных детей своего отчима»³³⁹. Эта традиция помогала обезопасить вдов и их детей от экономических и отчасти социальных трудностей. В обществе, которое функционирует благодаря тесным социально-экономическим связям между односельчанами, оказаться вне этих связей означало стать «чужим» со всеми вытекающими из этого неблагоприятными последствиями.

К слову, подобную ситуацию можно наблюдать и в современной севернорусской деревне. Летом 2016 года в деревне Вожгора экспедиция кафедры этнологии работала с похозяйственными книгами по Лешуконскому району Архангельской области, в них в частности указывался состав семей. Согласно источнику, во многих семьях мужья воспитывают детей от предыдущего, а иногда и предыдущих браков своей нынешней супруги. Встречаются аналогичные ситуации, когда женщины становятся мачехами для детей своего мужа.

³³⁷ См.: Тихонов В. П. Указ. соч. С. 42.

³³⁸ См.: Крестьянское право по решениям Правительствующего Сената. С. 166.

³³⁹ Тихонов В. П. Указ. соч. С. 66.

Экономические споры между членами одной большой семьи крестьяне старались решать, не привлекая посторонних. Когда в семье не было в живых отца, который имел решающее слово, «сзывали в виде третейских судей несколько человек посторонних свидетелей – в большинстве случаев “соседей”... и при их содействии решался спор»³⁴⁰. В случае, когда такие сторонние судьи не смогли решить вопрос, спорщики обращались в волостной суд. То есть в трудных экономических вопросах, таких как раздел наследства или выделение малой семьи в отдельное хозяйство, стороны были вынуждены приглашать «чужих», то есть более объективных судей, хотя это и были соседи. Официальные же суды – это следующий этап отдалённости, к которому прибегали только в случае крайней необходимости³⁴¹.

Семейные внутренние дела старались ограждать от посторонних глаз, даже от ближайших соседей. В «Земледельческой газете» за 1856 год можно встретить запись о народном поверье, что «если постороннему посмотреть, как баба доит корову, то у коровы пропадёт молоко и сама корова испортится»³⁴². Корова была кормилицей семьи, практически полноправным её членом, с коровой связано множество обрядов, примет и поверий. И ее, согласно поверью, следовало оберегать от «чужака», который мог по злему умыслу или невольно сглазить.

Односельчане могли быть не только соседями, но и родственниками друг другу: «По реке Мезени многодетные родители по возможности старались породниться с каждым по всей деревне. Поэтому там плохим соседом считался всякий, кто свояком или сватом не доводится»³⁴³. То есть круг общения между потенциальными женихами и невестам в дореволюционной деревне был очень ограничен. Такая ситуация во многом сохранялась в советской и отчасти сохраняется в современной деревне, поскольку деревенский социум очень ограничен в количестве социальных связей с внешним миром.

³⁴⁰ Тихонов В. П. Указ. соч. С. 36-37.

³⁴¹ См.: Frank S. P. Op. cit. P. 244.

³⁴² Земледельческая газета. 1856. 22 мая. № 41. С. 4.

³⁴³ Селькова М. Л. Указ. соч. С. 124.

Здороваться было принято «со всеми вообще, будь то знакомый или незнакомый, малый или старый»³⁴⁴, среди жителей одной деревни, то есть среди «своих», формировались собственные социальные нормы, которые ярко проявлялись, например, в этикетных правилах приветствия друг друга. Так корреспондентка Этнографического бюро писала: «Взрослые при встрече обмениваются словом “Здорово”... знакомые иногда подают руку; женщины-родственницы целуются. По имени и отчеству называют только особенно уважаемых; большею частью прибавляют “сват”, “кум”, “сваха”... и называют только по имени»³⁴⁵. Вопреки общепринятому мнению об особой категории фиктивного родства – крестовом побратимстве, когда люди обменивались своими нательными крестами, как утверждают корреспонденты Тенишевского бюро, «родства между ними не признаётся»³⁴⁶, хотя, несомненно, эти люди становились очень близки, но, скорее, друзьями и соратниками, а не братьями.

Внутри деревни формировался довольно сплоченный социум, который мог быть социально и экономически автономен, внутри существовали свои правила. Жители одной деревни воспринимали себя как единое целое, отделяя себя от остального мира, когда речь заходила даже о государственных делах. Например, по свидетельствам Этнографического бюро В. Н. Тенишева, деревенская община наказывала своих членов в случае совершения человеком греха или преступления, при этом деревенская община могла игнорировать те поступки, которые считались преступлениями с точки зрения официального закона: «... довольно часто виновный в преступлении, скрываясь от преследования ... властей, не скрывается от своих односельчан»³⁴⁷. Строгие относительно нарушения внутреннего уклада севернорусские жители не только игнорировали представителей официальных властей, но и скрывали нарушителей закона среди «своих», расценивая такое поведе-

³⁴⁴ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 2. С. 25.

³⁴⁵ Русские крестьяне... Т. 1. С. 34.

³⁴⁶ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 2. С. 11.

³⁴⁷ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 4. С. 12.

ние как «правильное с целью защиты своей деревни»³⁴⁸. Такой подход к системе наказаний членов крестьянской общины объяснялся особым представлением самих крестьян об «эксклюзивном праве общины контролировать своих членов»³⁴⁹. Это вновь подтверждает тезис о важности территориальной принадлежности человека, особенно когда речь заходит о небольшом социуме, в котором социальные связи играют особенно важную роль.

В предыдущем разделе, когда речь шла о дихотомии «свои» – «чужие» в советской деревне, местное начальство – бригадиры или председатели, которые были родом из той же местности – были описаны как некое переходное состояние между «своим» и «чужим». Таким людям, когда они были на работе, сами рядовые колхозники прощали резкое, жёсткое обращение, поскольку таковы законы поведения, и начальник должен вести себя соответственно. Возможно, такое сравнение покажется странным, но, на мой взгляд, таким же переходным статусом в дореволюционной деревне обладали рекруты, которым в скором времени предстояло уйти на солдатскую службу. Рекруты, остававшиеся ещё пока своими в крестьянском обществе, имели право на особое поведение: они освобождались от работы, вели праздный образ жизни, не редко становились участниками драк и даже разбойных нападений. «Им прощали все выходки, так как подобное поведение считалось для них нормой»³⁵⁰. Рекрут – это односельчанин, возможно, друг или даже родственник, но уже «чужой», уже почти странник, которому в традиционном представлении приписывались особые модели поведения – перевёртыши, которые можно назвать карнавальными.

В данном отрывке речь шла исключительно об односельчанах, с многими из которых могли быть близкие – родственные – отношения. Идентификация человека с определённой деревней поэтому была традиционна для дореволюционной России, хотя, как было показано в предыдущих разделах

³⁴⁸ Frank S. P. Op. cit. P. 240.

³⁴⁹ Ibid. P. 243.

³⁵⁰ Бернштам Т. А. Указ. соч. С. 133.

данной главы, особая привязка по рождению, пусть даже обрядовому (например, во время народного праздника «убийства молодых»), всё же продолжает играть определённую роль и в деревне XXI века, поскольку «все социальные институты существуют на определённом пространстве»³⁵¹.

С соседними деревнями также могла быть налажена связь через собственных родственников, ведь девушка, вышедшая замуж в соседнюю деревню, являлась своеобразным агентом, который налаживал социальные связи между деревнями. Неслучайно многие хозяйки не стеснялись на помощь звать людей «из деревень соседних»³⁵², с которыми уже была налажена связь (зачастую это даже могли быть собственные кровные родственники).

При этом всё же деревни, несмотря на отдельные связи между жителями, были отдельными социально-экономическими единицами. Это проявлялось в частности в негласных правилах охоты в лесу. Так, в Вологодской губернии, согласно отчётам корреспондента, «охотятся за зверями... в лесах *своей или чужой* деревни, а ловушки ставят только во владениях *своей* деревни. Если же охотник поставит ловушку в лесах *чужой* деревни, то её обыкновенно ломают хозяева того леса, а иногда уносят попавшего в ловушку зверя и за это не отвечают» [курсив мой – М. А.]³⁵³. В отрывке корреспондент несколько раз употребляет прилагательные «свой» и «чужой». Видно, что крестьяне в дореволюционной России всё же проводили чёткие территориальные границы в своих и соседских владениях. Пойманный в ходе охоты зверь, даже если это случилось за пределами своих лесных угодий, считался полученной на нейтральной территории добычей, ведь во время охоты могло произойти множество непредвиденных обстоятельств, охотник просто мог не понять, что он уже вышел за пределы леса собственной деревни. Однако использование ловушек, то есть длительное размещение их на земле, считалось в сознании сельских жителей уже чрезмерным злоупотреблением, то есть со-

³⁵¹ Taylor P. J. Op. cit. P. 151.

³⁵² Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 2. С. 74.

³⁵³ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 3. С. 128.

седние лесные угодья не могли использоваться «чужаками», пусть это были и ближайшие соседи.

В предыдущем разделе в качестве «чужаков» в деревнях возникла категория приезжих учителей, врачей, агрономов и других представителей интеллигенции. В дореволюционной деревне также появляются такие «чужаки». Интересно замечание ещё одного корреспондента Этнографического бюро, он пишет: «Что поражает в Лапшанге, так это то обстоятельство, что сельчане, в противоположность крестьянам других селений ... не снимают шапки при встрече с интеллигентными лицами, даже одетыми в форменную одежду. Это объясняется тем, что лапшангцы, занимаясь сплавом леса и отхожими промыслами, “видали всякие виды”, видали разных людей, а “снимать перед всяким шапку, – скоро изорвёшь её”»³⁵⁴. Степень оторванности крестьян от внешнего мира напрямую влияла на их отношение к «чужакам»: чем меньше жители контактировали с приезжими, особенно из города, тем больше проявлялась отчужденность и, напротив, подобострастное уважение к представителями иного уклада жизни. Тем более что представителей интеллигенции зачастую могли просто по ошибке принимать за приезжее земское начальство.

Официальные власти, появившиеся в деревне после великих реформ, тоже заняли особую нишу «чужаков». В предыдущем разделе упоминалось, например, колхозное начальство, большая часть которого избиралась из своих же односельчан. В дореволюционной России ситуация была иной. Почти все чиновники, которые так или иначе контактировали с крестьянами, были родом не из деревень, кроме того, появлялись в подвластных им деревнях очень редко, да и сами крестьяне с начальством, по замечанию корреспондента Этнографического бюро, «встречи избегают»³⁵⁵. О начальниках слагали легенды, преувеличивая их «карательную способность»³⁵⁶, к полиции же

³⁵⁴ Русские крестьяне... Т. 1. С. 65.

³⁵⁵ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 4. С. 117.

³⁵⁶ Там же. С. 118.

как учреждению давнему, «с которым народ свyksя... крестьяне относятся... более доверчиво»³⁵⁷, хотя «исправника многие из крестьян не знают в лицо, по редкости его к ним отношения. И является сюда годов через пять-шесть и только тогда, когда, несмотря на все ... меры, случится значительный недобор казённых повинностей»³⁵⁸.

Приезжее начальство воспринималось как некий образ чего-то опасного, карающего, с которым лучше избегать встречи, полиция же была более частым гостем в деревнях и воспринималась более позитивно, поскольку становилась уже ближе и понятнее, почти «своей».

Следующая степень «чужеродности» – это приезжие, которые оказались в деревнях ненадолго, проездом, то есть те люди, которые были временным явлением в деревне. Традиция гостеприимства и помощи странствующим людям в целом общепринята для Русского Севера: особые географические и природные условия делали человека уязвимым вдали от дома, поэтому люди охотно помогали таким путешественникам, точно так же и нынешним хозяевам могли помочь, окажись они вдалеке от своего крова. В материалах Этнографического бюро по Вологодской губернии можно встретить такое замечание: «С чужестранцами и приезжими... [крестьянин – М. А.] обходится хорошо, с богатых берут, конечно, плату и за предложенную пищу, и за ночлег, и за оказанную маленькую услугу, но прохожих бедняков охотно пускают ночевать бесплатно и бесплатно же делят с ними хлеб-соль...»³⁵⁹ Исключение делалось только в особых случаях, например, в избу, где находилась роженица с грудным ребёнком, странников не пускали³⁶⁰. То есть в критических ситуациях граница между людьми из разных деревень и районов стиралась.

В категории «чужаков» в дореволюционной деревне наиболее ярко выделялись пришлые пастухи, коновалы, катали валенок, печники, плотники,

³⁵⁷ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 4. С. 118.

³⁵⁸ Русские крестьяне. Т. 5. Ч. 3. С. 556.

³⁵⁹ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 4. С. 92.

³⁶⁰ Щепанская Т. Б. Власть пришельца. С. 91.

попрошайки, «много чужаков было среди мельников и кузнецов»³⁶¹. Такого рода чужаки традиционно присутствовали в деревне, по крайней мере, с XIX века: «В материалах Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева довольно часто встречаются описания странников, кормившихся подаянием по деревням. Описания эти однотипны»³⁶². Все они похожи на описание одного из корреспондентов из Байдаровской волости Никольского уезда Вологодской губернии, который отмечал: «Среди нищих много вращается так называемых странников... Хотя странники слывут за известных воров и пьяниц, однако умеют приобрести себе расположение разными средствами и выпрашивают себе больше милостыни, чем обыкновенные нищие»³⁶³.

Эта категория «чужих», помимо всего прочего, наделялась особой магической ролью в сознании местных жителей: «“Сила” – свойство странников; чтобы обрести её, надо соприкоснуться с миром дорог... Обретение “силы” есть перемещение в позицию пришельца»³⁶⁴.

На таких чужаков накладывался ряд обязательств, которые они должны были соблюдать, пока находились на территории деревни. Например, как было указано выше, странники, как правило, не заходили в дом, пастухи ночевали по очереди в каждом доме³⁶⁵ («В каждом доме столько дней, сколько условных единиц... скота в этом доме»³⁶⁶).

Советский этнограф П. Г. Богатырёв упоминал о своей работе в дореволюционной деревне: «В 1916 году, будучи в Архангельской губернии, я отметил несколько табу: пастух не должен собирать лесные ягоды и грибы; если он нарушит этот запрет, то леший рассердится и повредит его скоту. Некоторые предписания носят выраженный аскетический характер: пастух не должен, например, танцевать с девушками, женщины не смеют ему пока-

³⁶¹ Щепанская Т. Б. Власть пришельца. С. 81.

³⁶² Там же. С. 79.

³⁶³ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 3. С. 123-124.

³⁶⁴ Щепанская Т. Б. Власть пришельца. С. 82.

³⁶⁵ См.: Там же. С. 82.

³⁶⁶ Там же. С. 83.

зываться без головного платка или босыми»³⁶⁷. О таком же настороженном и даже мистическом отношении к пастухам ещё во времена колхозов рассказывали и наши информанты, о чём речь уже шла в предыдущем разделе.

Как утверждает исследовательница темы странничества в русской деревне Т. Б. Щепанская, нередко и сами странники пользовались своеобразным неписанным правом на специфическое, выходящее за рамки социальных норм поведение: «Корреспонденты Этнографического бюро писали: ходят артели нищих – днём по деревням собирают подаяния, но за деревней, “в поле, в лесу отнимают у женщин или детей хлеб, одежду, а также, если они попадутся ночью или днём на дороге, отнимают даже лошадей у них”»³⁶⁸.

Важно отметить, что заключенные и вольнопоселенцы советского времени и наших дней достаточно четко вписываются в модель «чужаков» XIX века. Пришлые люди в деревне продолжают жить по своим правилам и определенным образом игнорируют сложившиеся в деревне соционормативные практики. Такая категория людей, как в дореволюционной деревне, так и в современной, воспринималась как нечто особенно опасное. «Люди дорог» – разбойники, попрошайки, а в советской деревне – зэки (по сути, в народном сознании те же разбойники), шабашники, приехавшие за лёгкой прибылью, – находились вне социальных рамок, они жили по своим правилам, зачастую нарушая существующие в данной местности представления о нормах поведения. Такой чужак «одинок и потому свободен: вне социума и вне его норм»³⁶⁹, иногда путников, чья одежда и поведение казались странными, среди крестьян называли «лешими»³⁷⁰, то есть это был статус не человека, а магического существа, поведение которого не вписывалось в общепринятые правила.

Относительно взаимоотношений русского населения с представителями других народов корреспондент Этнографического бюро В. Н. Тенишева из

³⁶⁷ Богатырёв П. Г. Указ. соч. С. 385.

³⁶⁸ Щепанская Т. Б. Власть пришельца. С. 87.

³⁶⁹ Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. С. 104.

³⁷⁰ Там же. С. 108.

Вологодской губернии писал: «Крестьяне очень не любят татар. Всякий татарин, проезжающий по Тиксненской волости ... услышит по своему адресу много ругани от деревенских мальчишек и даже от взрослых... О турках крестьяне знают очень немного. Впрочем, татары и турки в народном сознании тождественны друг другу... Зачастую крестьяне евреев по вере смешивают с татарами... В нашей местности евреев совершенно нет, потому-то крестьяне наши и плохо знакомы с жидовством... Что касается людей прочих нехристианских вероисповеданий, то наши мужички знают ещё немного только о самоедах. “Самоеды... молятся деревянным цюрбанам... Самоеды хорошо стреляют и много пьют водки”»³⁷¹.

Этнонимы могли использоваться в повседневной речи как стереотипные представления о народах и тех качествах, которые якобы им присущи. Например, корреспондент Этнографического бюро из Вологодской губернии описал очень красноречивый случай: «Содержатель лавочки отпускает вино иногда и в долг. Конечно, он не всегда угождает им, поэтому и получил от них нелестное по здешним понятиям прозвище “вотяка”»³⁷². Интересна здесь ремарка «нелестное по здешним понятиям», то есть среди жителей деревни Шадринск Лузниковской волости было сформировано некое представление об удмуртах, или вотяках, как о людях прижимистых. Корреспондент опускает подробности данного вопроса, мы не можем понять, почему именно этот этноним был удостоен такой оценки. В данном случае показательно то, как неуютное для должников поведение лавочника накладывает на него клеймо «чужака» – представителя другого народа.

В дореволюционной деревне на Русском Севере, впрочем как и у подавляющего большинства сельского населения страны, часто граница в дихотомии «свой» – «чужой» проходила по принципу вероисповедания, то есть ключевую роль играла не территориальная или национальная, а религиозная принадлежность. «Чужой» был этическим, а не этнографическим представ-

³⁷¹ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 4. С. 359.

³⁷² Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 2. С. 34.

лением. Корреспондент Этнографического бюро отмечал: «Крестьяне наши неодинаково отзываются, с одной стороны, о лицах инохристианских обществ, и, с другой стороны – о христианах иноправославного вероисповедания»³⁷³. При этом крестьяне руководствовались прежде всего народной молвой и стереотипными представлениями. Например, тот же корреспондент записал свой диалог с крестьянином в Вологодской губернии:

« – Ну, а французы какую веру исповедуют?

Мужичок призадумался немного над этим.

– Кажется, нашу русскую веру.

– Почему же ты так думаешь?

– Да, видишь ли, у наших (русских) с французами дружба большая; а коли вера была разная, так тут уж никакой дружбы бы не было. Небось, наши не дружатся с туркой, – а почему? Да потому самому, что веры неодинаковы...»³⁷⁴

Интересное замечание было сделано в работе сына основателя Этнографического бюро В. В. Тенишева. Описывая волостные суды у русских крестьян, автор отмечает: «... суды в виде общего правила мало доверяют свидетелям татарам»³⁷⁵. При этом стоит отметить, что татарами в дореволюционной России чаще всего называли всех мусульман, то есть в данном примере граница вновь проходила по религиозному принципу. Религия – это важный «факт социальной жизни»³⁷⁶, одной из функций которой является объединение членов социума, в том числе через отделение себя от представителей «чужой» религии.

В дореволюционные деревни изредка заезжали представители других народов. Например, корреспондент Этнографического бюро В. Н. Тенишева из Вологодской губернии отмечал: «Не один раз в нашу деревню заезжали татары (в голодный год)... Хлеб им дали зерном; причём лишь за глаза гово-

³⁷³ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 4. С. 358.

³⁷⁴ Там же. С. 360.

³⁷⁵ Тенишев В. Н. Указ. соч. С. 133.

³⁷⁶ Тишков В. А. Реквием по этносу. С. 86.

рили, что лучше бы своим нищим давать, те хоть крещёны, — чем этим нехристям»³⁷⁷. Здесь, с одной стороны, вновь проводится граница между «своими» и «чужими», но моральные устои жителей деревень не позволяли отказать в помощи нуждающимся. Это отсылает нас к первой главе, в которой речь шла о традициях взаимопомощи как одного из ключевого социообразующего фактора в крестьянской среде. Крестьяне помогали даже «чужакам» и лишь «подсмеивались над их головой бритой, над их языком»³⁷⁸.

Итак, дореволюционная деревня была более закрытой, нежели советская или современная деревня. Внутри неё выделялись большие крестьянские семьи, которые формировали собственную экономическую и социальную ячейку, все спорные вопросы старались решать внутри семьи. Войти в конкретный сельский социум было довольно сложно, к категории «чужаков», таким образом, относилось множество социальных групп. Разумеется, жители соседней деревни были менее отдалены от крестьянина, нежели странствующие ремесленники или приезжие начальники, однако они всё же в большинстве случаев не считались «своими».

Рассматривая категории «свой» и «чужой» в деревне на Русском Севере, можно отметить ряд особенностей, которые характерны как для деревни в прошлом, так и в современности. До сих пор в деревнях есть представление о принадлежности к «роду», общему предку, хотя для современных жителей это является скорее познавательным, несущественным фактором при выборе брачного партнёра. Принадлежность к тому или иному «роду» для современного жителя может быть дополнительным объяснением близости к определённому человеку, если он не просто односельчанин, но и «свой по роду».

Особое отношение к приезжим, тем более к временным гостям деревни, связано с традиционной для обывателя всех времён боязнью чужаков и

³⁷⁷ Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 1. С. 36-37.

³⁷⁸ Там же. С. 37.

«пришлых»³⁷⁹. Странник, торговец, которого народная молва окрестила «цыганом», приезжий на заработки шабашник или оставшийся на постоянное поселение зэк жил и живёт вне социальных норм и правил, «однако на деле его поведение остаётся под влиянием традиции»³⁸⁰. Отрицая местные правила и обычаи, представители такой категории «чужаков», возможно, сами того не подозревая, существуют в рамках традиционной модели поведения людей, которых принято называть асоциальными элементами. Дорога традиционно была сферой «узаконенной, нормативной “войны”»³⁸¹, поэтому пришлый человек, то есть человек дороги, всегда вызывал ассоциации с каким-либо незаконными, опасными деяниями. У «чужака» словно есть своя предзаданная роль, которой, по мнению местных жителей, он и должен следовать. Начиная с советского периода, когда в стране началось активное движение людей из деревни в город и наоборот, в деревню из городов, приезжий человек уже быстрее мог ассимилироваться в деревне. Деревня в таких условиях становилась более открытой для новых людей, они быстрее становились частью социума, хотя многие так до конца и не становились «своими».

Представление об этнической принадлежности как принципе проведения границ между «своими» и «чужими» не нашло абсолютного подтверждения в ходе данного исследования. Несомненно, респонденты могли упоминать в качестве одного из объяснений различий или даже отчуждённости с кем-либо принадлежность антагониста к другому народу, однако делали они это, по моим наблюдениям, очень редко. В дореволюционной же деревне ключевую роль играли конфессиональные различия, а не этнические. В советские годы, когда религиозная принадлежность была исключена из социальной жизни населения страны, на смену ей не пришла этничность как способ отделения «своих» от «чужих». То есть «этничность – это форма соци-

³⁷⁹ См.: Тишков В. А. От общественного восприятия – к общественному сознанию. С. 5.

³⁸⁰ Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. С. 123-24.

³⁸¹ Щепанская Т. Б. Власть пришельца. С. 87.

альной организации культурных различий»³⁸², которая при этом не становится краеугольным камнем во взаимоотношениях между представителями разных народов. Этничность может выступать как вспомогательный материал для объяснения негативных или, напротив, позитивных черт «другого». Формирование границ отчуждённости между людьми должно быть сопряжено с несколькими факторами: «культурная дистанция, формирование особой локальной идентичности и символических границ, как внутренних, так и внешних»³⁸³. Как видно из полевых наблюдений и дореволюционных письменных источников, о формировании таких жёстких границ в севернорусских деревнях говорить не приходится.

Многие исследователи интерпретируют страх местного населения перед «чужаками» как страх перед потерей коллективной идентичности³⁸⁴. На мой взгляд, не стоит забывать и об особой функции таких «чужаков». Само разделение на «своих» и «чужих» играет важную роль для консолидации социума. Категория «чужаков» не менее важна, чем осознание себя частью «своих». Особенно ярко это разделение проявляется в тех обществах, которые по разным причинам становятся труднодоступными для проникновения пришлого населения. Таким обществом можно отчасти считать севернорусское деревенское население: в силу географических, исторических, а в настоящие дни и экономических особенностей местные жители сформировали свой собственный социум. Ошибочно утверждать, что он был и остаётся закрытым для пришлого населения. Напротив, полевые материалы и прочие этнографические источники показывают, что местные жители готовы принять представителей других регионов или этносов, но основным критерием для этого будет соблюдение существующих социальных норм поведения, которые являются ключевыми для формирования сельского общества на Русском Севере. В таком обществе «межэтнические отношения сводятся не к

³⁸² Тишков В. А. Реквием по этносу. С. 58.

³⁸³ Черных А. В. Указ. соч. С. 51.

³⁸⁴ См.: Филиппова Е. И. Указ. соч. С. 16.

определению «чужаков», а к взаимодействию с соседними и хорошо знакомыми “другими”»³⁸⁵. На Русском Севере это – отношения с коренными нерусскими народами и с некоторыми переселенцами в годы коллективизации.

Можно сделать вывод о том, что севернорусская деревня действительно стала более открытой для приезжих; этому не в малой степени способствовала политика советского государства. Однако в деревенском социуме всегда оставалось деление на «своих» и «чужих». Ключевым фактором для выделения этих категорий у севернорусских жителей прошлого и современности стала не только и не столько территориальная, религиозная и тем более этническая принадлежность, сколько готовность влиться в существующий социум, приняв его правила игры.

³⁸⁵ Тишков В. А. Реквием по этносу. С. 108.

Глава III

Приметы и суеверия как способ регулирования соционормативного поведения

В предыдущих двух главах речь шла об экономической и социальной сфере. В третьей главе работы я обратилась к исследованию духовной культуры. Глава посвящена исследованию народных примет и суеверий как особого механизма регулирования соционормативного поведения. Цель данной главы – понять, как народные приметы как элемент духовной культуры, который не считается рациональным и научно обоснованным, влияют (или не влияют) на социальные нормы жителей деревень Русского Севера. А также сравнить, как менялась роль примет в соционормативных практиках севернорусской деревни на протяжении XX века.

Стоит объяснить, почему в данном исследовании выбор пал именно на приметы как элемент духовной культуры. В ходе многолетних полевых исследований на Русском Севере во время разговоров с местными жителями неоднократно поднимались темы культурного наследия, религиозных воззрений людей. Чаще всего люди охотно рефлексировали на эти темы, но было очевидно, что такие темы не являются обыденными и повседневными для них. Церковь в силу географической и исторической особенности севернорусские жители посещали и посещают сейчас не часто; народные праздники во многом перешли в ведение государственных домов культуры и профессиональных массовиков-затейников. Приметы, в том числе и суеверные, напротив, могли случайно упоминаться в разговорах или в бытовых ситуациях, невольными свидетелями которых мы стали. Это и подтолкнуло на мысль, что, изучая народные приметы, можно лучше разобраться в особенностях соционормативного поведения в повседневных ситуациях.

В культуре любого народа особую роль играет фольклор. Однако сегодня так называемые крупные фольклорные формы – былины, баллады,

сказки – уже не столь распространены в качестве «живого» материала. Как отмечает современный исследователь фольклора А. К. Байбурин, «в центре внимания [исследователей – М. А.] оказались те жанры, которые ещё недавно были на периферии»³⁸⁶, – речь идёт о малых фольклорных формах – анекдотах, частушка, страшилках, а также приметах, которые занимают немаловажное место среди них.

Я не ставила перед собой задачу разобраться в терминологии фольклористов и антропологов и, соответственно, провести грань между приметой и суеверием. В конкретном случае на первый план выдвигается отношение сельских жителей Русского Севера к приметам, в том числе суеверным, в разных политических и социально-экономических условиях жизни общества.

Также стоит отметить, что очень сложно проследить, какими приметами пользовались в советское время, а какие являются исключительно новым – постсоветским явлением. Поскольку большая часть населения в современной деревне – это пенсионеры, чьё взросление и основная часть жизни пришлись на советские годы, их отношение к приметам, и прежде всего суеверным, является отчасти результатом влияния прошлых – советских – лет. В разделе, посвящённом современному бытованию примет, особо оговаривается возраст собеседников и чаще использованы отрывки из интервью с людьми допенсионного возраста. Раздел о советском периоде, соответственно, представляет собой анализ интервью бывших колхозников и совхозников.

В главе выделено три раздела. Первый посвящён роли примет в современном сельском обществе, особенно в свете довольно распространённого представления об особой мистичности постсоветского социума. Второй раздел – это исследование примет в советском обществе, когда на государственном уровне проводилась активная пропагандистская работа по борьбе с суевериями, в разряд которых попадали и многие приметы. Третья часть главы

³⁸⁶ Байбурин А. К. Статус реконструкции в фольклорно-этнографических. С. 11.

посвящена изучению дореволюционных примет, где отдельно был поднят вопрос об особенностях фиксации примет исследователями того времени.

*Роль примет и суеверий в современном сельском обществе:
к вопросу о мистичности постсоветской культуры*

Сегодня именно город во многом влияет на деревенскую культуру и фольклор в частности. К приметам в деревне относятся скептически, поскольку и горожане ими пренебрегают, но, с другой стороны, приметами продолжают пользоваться. То есть складывается двойственная ситуация: деревенский житель усвоил в целом отношение к приметам как к своеобразному несерьёзному жанру, но в то же время в ряде ситуаций продолжает ими пользоваться. Советская пропаганда по искоренению суеверий как пережитков, по логике вещей, должна была кардинальным образом изменить сознание людей. Современные жители деревни, например, должны были бы отказаться от использования суеверных примет, однако полевые исследования показали, что современные жители, в особенности люди моложе 50 лет, напротив, чаще упоминают и активнее пользуются именно суеверными приметами и поверьями.

Можно выделить целую категорию примет на удачную рыбалку или охоту. В зарубежной историографии есть отдельные исследования, посвященные сугубо рыбацким приметам³⁸⁷ или, например, приметам ловцов лобстеров в Новой Англии³⁸⁸. Отечественные исследователи тоже не обошли эти приметы, например, в статье «О некоторых стратегиях рыбной ловли: “удача” на рыбалке» И. Ю. Назарова подчёркивает особую роль семиосферы и культуры при восприятии реальности, поскольку приметы и правила выступают «как реализация продуктивных семантических моделей, как сохранение

³⁸⁷ См.: Poushinsky J. M., Poushinsky N. W. Superstition and Technological Change: An Illustration // Journal of American Folklore. Illinois. 1973. July-September. № 341. P. 289-293.

³⁸⁸ См.: Poggie, jr., J. J., Gersuny C. Risk and Ritual: An Interpretation of Fishermen's Folklore in a New England Community // Journal of American Folklore. Illinois. 1972. January-March. № 335. P. 66-73.

форм, реализующих непродуктивные в настоящем, но актуальные прежде семантические модели и как “заимствования” из типологически близких социальных контекстов»³⁸⁹. Вновь в представлении автора значение события, представление о нём проецируются на реальную ситуацию – на оценку количества и качества улова.

Носителями знаний о таких приметах являются мужчины, хотя женщины в беседе также активно подтверждают существование таких поверий. Существует общераспространённое мнение, что мужчины менее суеверны, чем женщины, но во время рыбалки и охоты – занятий, не только непредсказуемых, но и опасных, – к приметам относятся с особым вниманием. С одними из наших информантов – мужчиной и женщиной – состоялся такой разговор:

Э: А ругают свой улов, чтобы ещё больше поймать?

И2: Специально ругают.

И1: Да.

Э: А почему?

И1: Чтобы не сглазить.

И2: ...не сглазить³⁹⁰.

Отрывок из другого интервью:

Э: А, например, если плывёшь на рыбалку, можно с собой рыбу брать?

И: Нет [смеётся – *М. А.*], только не рыбу красную с собой брать.

Э: А почему нельзя рыбу брать?

И: Не положено рыбу, особенно консервы.

Э: Не будет клёва?

И: Да-да-да-да. Удачи не будет³⁹¹.

В начале разговора наш собеседник очень неохотно делился своими приметами о рыбалке, так как боялся, что его покинет удача, если он расска-

³⁸⁹ Назарова И. Ю. О некоторых стратегиях рыбной ловли: «удача» на рыбалке // www.ruthenia.ru/folklore/nazarova4.htm. Дата обращения 1.12.2017.

³⁹⁰ СЭЭ-2010, женщина, 1963 г.р., и мужчина, 1971 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

³⁹¹ СЭЭ-2010, мужчина, 1962 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

жет о своих собственных приметах. Мы даже стали свидетелями небольшой словесной перепалки нашего информанта с матерью:

И1: ...Мама, нельзя такое говорить! Мама, нельзя говорить вот это дело!

И2: Но им же надо записать.

И1: Мама! Передам им и всё, удача пропадёт [смеётся – М. А.]. Я тебе говорю, в самом деле.

Э: А Вы потом передадите эти приметы по наследству?

И1: Я вот сыну своему передам. Всё это скажу, всё объясню.

Э: А, например, друзьям, брату?

И1: Никому ничего³⁹²!

В колхозные годы рыбалка часто была хобби для сельских жителей, а в постперестроечной деревне она уже приобрела важную экономическую функцию: мужчины вынуждены ходить на рыбалку и охоту, чтобы прокормить семью. Рыбаки пенсионного возраста, реже бывающие на рыбалке, говоря о приметах, используют именно наблюдения: особенности ветра, лунный календарь и т.п. (об этой возрастной категории будет сказано в следующем разделе). Мужчины моложе, напротив, охотнее рассказывают о приметах, которые никак не связаны с природными наблюдениями. Часто они используют в своих рассказах такие понятия, как «удача», «сглаз». Это отчасти подтверждает тезис о различиях в восприятии примет людьми двух разных историко-культурных периодов: социалистического и пост-социалистического. Наши информанты – мать и сын – продолжили разговор:

Э: А если в лес идёшь и встречаешь кого-нибудь?

И1: Зайца – само худо дело.

И2: Само худо дело, если зайца это увидишь, где-то тут несчастье будет.

И1: На рыбалку или охоту поехал, зайца увидел – всё.

³⁹² СЭЭ-2010, мужчина, 1962 г.р., женщина, 1939 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

Э: Разворачиваться надо?

И1: Лучше домой езжай.

И2: Вот, вот, вот, я тоже знаю. Это тоже слыхала.

И1: На рыбалку, охоту поеду, зайца встречу – всё, разворачиваюсь, бесполезно.

Э: Вы даже не пробовали?

И1: Да я сразу уезжаю, время-то чего терять? Заяц – само худо дело³⁹³.

Интересно, что первым эту суеверную примету называет именно сын, а мать вспоминает, что тоже слыхала о ней. Старшее поколение, таким образом, знакомо с суеверными приметами, однако относится к ним несколько иначе: в разговоре с информантами иногда складывалось впечатление, что им, словно, стыдно признаться, что они знают и тем более верят в такие приметы.

Важную роль в этом сыграла советская политика воспитания людей в духе материализма, где не было места религии, поверьям и суевериям. Однако возникает вопрос, почему дети воспитанных в таком материалистическом ключе колхозников, напротив, активнее пользуются суеверными приметами, а не метеорологическими? Полевое исследование показывает, что в постсоветские годы в обиходе людей на первый план вышли совершенно другие приметы, хотя старики их знают и помнят, то есть они никогда так и не уходили из культурной памяти севернорусского народа, несмотря на советскую пропаганду.

Выводы о том, что абсолютно все представители перестроечного поколения верят и активно используют суеверные приметы, всё же будут не верны. Те же люди отмечали, что не все суеверные приметы на рыбалке и охоте разумно соблюдать:

³⁹³ СЭЭ-2010, мужчина, 1962 г.р., женщина, 1939 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

Э: Когда идут на охоту не берут с собой тушёнку и мясные продукты?

И: С голоду помрёшь, если надолго... Берёшь, всё берёшь.

Э: А если ненадолго едете?

И: Стараемся не брать³⁹⁴.

Ещё один вопрос, который возникает при изучении примет в разные историко-культурные периоды, – это вопрос о том, является ли такое восприятие суеверных примет, их активное использование особенностью поколения, или же это особенность молодого возраста как такового? В 2008 и 2009 годах я была в этнографических экспедициях в Калужской и Тульской областях, где удалось поработать среди молодёжи и детей младшего школьного возраста. Эти молодые люди упоминали только суеверные приметы, о метеорологических и фенологических речь не заходила. Возможно, такая градация характерна для возраста информанта, а не для культурно-исторического периода. Но при этом не стоит забывать упоминавшиеся ранее советские работы о высмеивании суеверных примет и, напротив, изучении и научной доказуемости некоторых метеорологических или фенологических народных наблюдений, написанные в духе массовой советской пропаганды, которые были призваны повлиять на поколение нынешних пенсионеров – бывших колхозников. Более молодое поколение (люди от 45 до 54 лет) при этом в качестве примет первым делом называли суеверные приметы и лишь затем вспоминали приметы о смене погоды или особенностях природы. Молодое поколение с особым интересом относится именно к поверьям и суеверным приметам, практически не используя приметы о погоде или наблюдения, которые, казалось бы, могли помочь в рыбалке, охоте или при сельскохозяйственных работах.

³⁹⁴ СЭЭ-2010, мужчина, 1971 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

Приметы в советское время: насколько не сакральна культура советского колхозника?

Советская эпоха считается временем атеистическим. Государственная политика и пропаганда были призваны искоренить любые суеверные представления, под категорию суеверий попадали и приметы. Теория «транзита», в частности, считает революцию своеобразным водоразделом между двумя культурными моделями общества на территории нашего государства. После прихода к власти большевиков изменилась не только социально-политическая и экономическая модели, но и духовная культура русских.

Действительно, если обратиться к советской официальной печати, то там часто можно встретить своеобразные жалобы и прямые отсылки к «главным виновникам» бедствий народа: «Вот наши враги – болота, болезни, прибавьте к ним ещё попа»³⁹⁵. Атеистическая работа часто проводилась «в форме антирелигиозных диспутов, вечеров, докладов и лекций»³⁹⁶. Церковь в глазах советской официальной пропаганды являлась рассадником любых суеверий, в том числе и примет. Хотя ещё недавно сама церковь боролась со многими простонародными приметами, которые считались церковью ложными суевериями.

Важную роль в этом сыграла советская политика воспитания людей в духе материализма, где не было места религии, поверьям и суевериям. В это время приметы укладывались в прокрустово ложе простой схемы: все фенологические приметы необходимо объяснять с точки зрения метеорологии, а так называемые суеверные приметы или предрассудки необходимо было максимально убедительно развенчать как старые пережитки. Не случайно именно советские работы часто были посвящены развенчанию народных примет, которые, по мнению учёных, «часто возникали на основании логических ошибок: неверного заключения о

³⁹⁵ Я. К. Из Лодьмы / Красный Север. 1923. 26 января. № 17 (868). С. 4.

³⁹⁶ Зайцев В.А. Указ. соч. С. 8.

причинной связи между явлениями, в действительности не зависящими друг от друга, поспешного вывода, на основании обобщения случайно совпавших фактов»³⁹⁷. И хотя существовали приметы, которые действительно объясняются наукой, они «тонули среди океана ложных примет»³⁹⁸. Многие в неверности предсказаний примет авторы объясняли «забитостью» и «темнотой» крестьян, которые поддавались на пропаганду церкви³⁹⁹. В социалистическом же обществе, — отмечали авторы, — «колхозное крестьянство планирует сроки сельскохозяйственных работ не по ложным приметам, а по данным передовой агрономической науки»⁴⁰⁰. Конечно, советские авторы не отказывали приметам в праве быть источником для этнографов, историков и языковедов, поскольку они являются полноценными и заслуживающими внимания памятниками старины. Однако в современном обществе, считали исследователи того времени в духе советской идеологической политики, места подобным суевериям нет: «крушение предрассудков... является одним из самых ярких примеров прогресса человеческого сознания»⁴⁰¹.

И такая модель имела определённые успехи, как видно из отрывков наших интервью. Старшее поколение под самим термином «примета» понимает — или называет этнологам, — как правило, погодные или календарные наблюдения.

Так, в 2007 году в деревне Вожгора Архангельской области мы беседовали с местным знатоком примет, который поначалу стеснялся признаться в своём хобби, и только супруга смогла его разговорить:

И2: Володя, лошади ржут...

И1: А, ёлки, ржут, а чё им делать-то?

³⁹⁷ Шахнович М. И. Приметы верные и суеверные: Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия. Л., 1984. С. 146.

³⁹⁸ Там же. С.150.

³⁹⁹ См.: Шахнович М. И. Приметы в свете науки. М., 1956. С. 16.

⁴⁰⁰ Там же. С. 19.

⁴⁰¹ Андреева Е. Священная и проклятая соль // Наука и религия. 1959. № 2. С. 39.

И2: Нет-не-не. Лошади ржут (бывает, они очень сильно ржут) – это к чему? Это ты мне в тот раз говорил, а у меня как залетело, так и вылетело⁴⁰².

Сельский знаток примет перед приезжими этнологами – представителями городской культуры – стеснялся признаться в том, что он не только знает, но и активно пользуется приметами. При этом речь шла о метеорологических и фенологических приметах, а не о так называемых суевериях. С подобного рода отношением к приметам во время экспедиций приходилось сталкиваться довольно часто, что осложняло работу по сбору материалов. Для многих сельских жителей знание примет воспринималось как нечто постыдное, недостойное образованного человека, поэтому и перед горожанином своё знание предпочитали не обнаруживать.

В предыдущем разделе главы упоминались приметы для рыбалки: современные жители деревень активно рассказывали о суеверных приметах о хорошем клёве. Информанты более старшего поколения, бывшие колхозники, напротив, использовали метеорологические и фенологические знания. Например, один из наших собеседников рассказал про своего покойного отца:

И: Отец замечал по мху, будет ли рыба или нет...

Э: А сбывалось?

И: Да.

Э: Он тоже в колхозе работал?

Э: Да... рыбаком⁴⁰³.

Интересно отметить, что, рассказывая о сельскохозяйственных работах, многие информанты вспоминали, что агрономы или председатели колхозов тоже пользовались приметами:

Э: А как узнавали, что пора сено косить? Были какие-нибудь приметы на погоду?

⁴⁰² СЭЭ-2007, мужчина, 1952 г.р., и женщина, 1952 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

⁴⁰³ СЭЭ-2011, мужчина, 1952 г.р., д. Устье Вологодской обл.

И: Это уж председатель, там уж собиралось правление. Погода, ахм, там посмотрят, может, по каким-то приметам, чтоб... будет. Старались, чтобы этот луг скосить, под дождь не попало, было бы качественно⁴⁰⁴.

В данном случае речь идёт исключительно о приметах, которые представляют собой понимание природных явлений и метеорологии, а не о поверьях. Сами сельскохозяйственные работники такие наблюдения за погодой редко считали и тем более называли приметой. Для колхозников это были объективные знания, которые использовали в практических целях многие поколения людей.

Отчасти такое отношение к приметам можно объяснить советской пропагандой отрицания примет как пережитков дореволюционной России. В советские годы выходили работы, призванные развенчать суеверные представления советских граждан, в том числе и по отношению к приметам. В таком ключе, например, написаны работы М. И. Шахновича «Приметы в свете науки»⁴⁰⁵, «Приметы верные и суеверные: Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия»⁴⁰⁶; и статья Е. Андреевой «Священная и проклятая соль»⁴⁰⁷. По такому же пути пошёл исследователь-любитель А. И. Князев в работе «Заяц меняет шубку: о приметах народных»⁴⁰⁸, вышедшей уже в 1990-х годах.

С появлением колхозов роль «предсказателей» посевов и сбора урожаев стали играть агрономы, которые должны были олицетворять то самое искоренение предрассудков среди крестьян, о которых писали исследователи примет советского периода. Современные пожилые жители севернорусских деревень, которые продолжают пользоваться приметами, всё равно зачастую стараются избегать слова «примета», получившего негативную окраску

⁴⁰⁴ СЭЭ-2008, женщина, г. Никольск Вологодской обл.

⁴⁰⁵ Шахнович М. И. Приметы в свете науки. М., 1956.

⁴⁰⁶ Шахнович М. И. Приметы верные и суеверные: Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия. Л., 1984.

⁴⁰⁷ Андреева Е. Указ. соч.

⁴⁰⁸ Князев А. И. Заяц меняет шубку. О приметах народных. Ижевск, 1990.

суеверных представлений. Хотя люди, работа и повседневная жизнь которых вплотную связана с сельским хозяйством, активно пользуются метеорологическими и фенологическими приметами, даже вырабатывают свои собственные:

И1: Ну, заяц начинает таскать по снегу коготки – отпечатываются – значит, будет метель уже, погода изменится, морозы прекратятся. В ясную погоду, в морозы у него след чёткий, без коготков: он не тащит по снегу коготки. Ну, и лиса также, и все звери уже.

Э: А эту примету Вы от родителей узнали?

И1: Нет, сам наблюдал⁴⁰⁹.

После развала колхозной и совхозной систем, когда агрономы фактически остались не у дел, важным источником знаний о метеорологических и фенологических приметах для старшего, советского, поколения стали газеты и радио. Многие наши собеседники рассказывали массу примет с оговоркой, что «так написано в газете». Например, одна наша информантка – учительница школы – большое количество примет вычитала из газет. Так, она рассказала:

И: Ещё, ребята, знаете, что мне пришло в голову? 18-ого числа, это мы вычитали в местной газете... архангельское издательство года три назад, вот до сих пор этому объяснения нет, но это так. Если 18-ого июня до 12-ти успеть прополоть сорняки на грядке, да, то они впредь расти будут плохо, до 12-ти. 18-ого июня до 12-ти дня надо успеть прополоть грядки, и тогда на этой грядке будет мало сорняков, вот. Но чем объяснить это явление неизвестно пока, пока не знают, но заметили. И я уже убедилась. Вот провела нынче эксперимент: на одной грядке успела полностью – всё чистенько-чистенько, чуть не с микроскопом

⁴⁰⁹ СЭЭ-2007, мужчина, 1952 г.р., и женщина, 1952 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

ползала, да, нет сорняков, на соседних – полно. Чем объяснить? И в газете так написано было: пока это явление объяснить, оно спорно, так как доказательств нет – сами наблюдаем всё. И вот это я заметила на своей грядке: чистая грядка. Это тоже, вероятно, связано вот там с луной, со звёздами, прочими явлениями⁴¹⁰.

Учитель школы совершенно иначе, нежели бывшие рядовые колхозники, подходит к вопросу анализа примет, не случайно она проводит своеобразный эксперимент по верификации конкретной приметы, и в качестве объяснения всплывают незнакомые рядовому сельскому жителю понятия «лунные циклы», влияние звёзд и прочее.

В дальнейшей беседе с той же информанткой речь зашла о приметах, которые помогают определить степень зрелости ягод в лесу:

И: Самая вкусная брусника в конце сентября: то, что нужно... незрелая, то бишь рóхлая (по-нашему, по-северному): собирают её уже где-то бруснику в конце августа, после 20-ого. Там ни вкуса, ни пользы – ничего нет... И здесь время созревания ягоды разное, зависит от того, какая погода. Год на год не приходится, как, наверно, и везде.

Э: А как определить, когда раньше созреет, а когда позже?

И: Ну, в этом году всё поздно, потому что июнь был очень холодный, май был холодный, июнь холодный, поэтому всё позднее⁴¹¹.

Несмотря на то, что наша собеседница – образованная женщина, которая активно читает газеты и многие приметы для своего огородного хозяйства черпает именно из печатных изданий, – когда речь зашла о сугубо местном аспекте, поменяла характер своего повествования. В рассказе об

⁴¹⁰ СЭЭ-2007, женщина, 1952 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

⁴¹¹ Там же.

особенностях ягод не было специальных природных маркеров (цветение определённого растения, какое-либо природное явление и т.п., чем обычно изобилуют приметы в газетах) и тем более не было конкретных дат. Местный житель воспринимает окружающую его природу как нечто целое, и знание об этом является подчас бессознательным, тем, что очень сложно объяснить горожанину по схеме «если случилось “А”, то будет “Б”».

Для сравнения приведу еще один отрывок из интервью. В 2010 году в той же деревне мы брали интервью у другой пожилой женщины, которая всю жизнь проработала в колхозе, была трактористкой, то есть всю свою жизнь посвятила сельскохозяйственной работе, не имея специального среднего и высшего образования. На вопрос о сроке посадки картофеля она ответила:

И: В мае, где-то в конце мая надо садить, в середине мая будешь садить картошку. Ведь как погода будет холодать, так тепло будет. Всё самим решали. А копать тоже начнёшь в сентябре, картофель начнёшь копать.... Но рано тоже не надо садить картошку: земля холодна, она не нагреется, она дольше... Она лежит мёртвым капиталом, а в тёплую землю она-то быстрее взойдёт. Так вот не надо. Другие посадят рано, а кто после посадит, скорее окучит там, подсекать. Рано не надо садить картошку... Земля нагреется, вот и будешь садить⁴¹².

В противовес этому примеру стоит указать другой вариант примет. В тот же день мы брали интервью у бывшей учительницы, некогда яркой коммунистки. Она, как другая её бывшая коллега по школе, вычитывает приметы из газет. Во время беседы я решила вновь задать вопрос о сроках посадки картофеля:

Э: А раньше смотрели по приметам, когда, например, что сажать? Например, картофель?

⁴¹² СЭЭ-2010, женщина, 1931 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

И: Картофель, картофель сейчас уже знают, да вот и пишется по-научному, что, если черемуха зацветёт, тогда картофель сажать. А у нас, говорят: «А-а-а, всю жизнь без всяких этих примет садили, так и будут садить», – женщины. Как вот только солнце припекёт, давайте, дня уже три – всё, начинают копать, как сумасшедшие. Как все в один день хотят вспахать всё. А я-то не тороплюсь, я говорю: «А вот зацветёт черёмуха – и...»

Э: А у Вас где-то здесь рядом черёмуха, и Вы смотрите на неё?

И: У меня черёмуха есть в огороде.

Э: Во дворе прямо?

И: Да, тут, здесь. Две черёмухи⁴¹³.

Сложно сказать, стала бы наша собеседница пользоваться этой приметой, если бы под окном у неё не росла черёмуха. Но в данном случае обстоятельства сложились так, что вычитанное в газете наблюдение стало фенологическим маркером для посадки одной из важнейших сельскохозяйственных культур в современной деревне. Для нас важно восприятие этого наблюдения. Известно, что эта примета довольно распространена среди деревенских жителей, в разных деревнях собеседники рассказывали о ней неоднократно и отмечали, что слышали её от кого-то, то есть эта примета народная. Но для нашей информантки, педагога с высшим образованием, важно, что это «научно» доказанный факт, для неё это решающий аргумент в пользу верности приметы. Это интересный пример того, как народная примета получила одобрение в глазах образованного человека, становление личности которого происходило в советское время. Для нашей собеседницы верификация приметы играет очень большую роль, а упоминавшееся наблюдение о сроках посадки картофеля было опубликовано в средствах массовой информации с указанием на то, что верность приметы доказана научными методами.

⁴¹³ СЭЭ-2010, женщина, 1940 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

Обе информантки рассказали об одной и той же ситуации: на севере земля долго не прогревается, а сажать картофель надо в тёплую землю, тогда он взойдёт быстрее. И из этих отрывков видно, как повседневные и для многих сельских людей само собой разумеющиеся дела не нуждаются в особых знаках или приметах. Для городского жителя или вообще человека, не связанного с землей профессионально (как в случае с нашими информантами-учителями), понять, когда именно земля стала достаточно тёплой для посадки, трудно, именно поэтому среди этой категории населения севернорусских деревень довольно широко распространены приметы, призванные помочь в выстраивании сельскохозяйственного календаря на своём подсобном участке. Вторая же информантка – бывшая колхозница, которая всю свою жизнь занималась подобными работами, – не нуждается в особых знаках, она умеет понимать и чувствовать землю.

Работа в экспедициях в разное время года показала, что зимой сельские жители в целом активнее пользуются метеорологическими приметами. Иногда приметы становятся жизненно необходимы для сельского жителя, особенно пожилого, помогая ему ориентироваться в погодных условиях. Пожилые люди не только не пользуются Интернетом, чтобы узнать метеорологический прогноз, но иногда просто физически не могут часто выходить из дома. Например, упоминавшаяся учительница на пенсии рассказала, как определяет погоду зимой:

И: Я мороз определяю по своим окнам: у меня вот начинает вот это замерзать, низ стекла, – значит, уже на улице тридцать с лишним. А если совсем окно нижнее замёрзнет – это уже сорок с лишним.

Э: И Вы так смотрите?

И: Ага [смеётся – *М. А.*], и не надо градусник. Да градусник-то плохо показывает, да я и не вижу, надо очки надевать.

Э: То есть сейчас уже тридцать с лишним?

И: Не, тут не замёрзло даже. Двадцать где-то пять, около тридцати, наверно⁴¹⁴.

Перед нами наглядный пример использования примет: они необходимы в тот момент, когда человек не может воспользоваться другими средствами для точного определения погоды. Слабое зрение нашей собеседницы не позволяет ей смотреть на термометр, а благодаря инею на стёклах она понимает, какая температура на улице. Такая примета работает только зимой при замёрзших окнах, но летом сама необходимость определять погоду, не выходя из дома, отпадает, поскольку сельская жизнь летом проходит в основном на улице или с открытыми окнами и дверьми. Сами информанты отмечали, что такими приметами пользуются зимой, «а летом-то и некогда смотреть-то»⁴¹⁵. То есть жители севернорусских деревень к метеорологическим приметам относятся как к объективному знанию, которое подчас необходимо для ведения хозяйства в сельской местности.

Несколько подробнее стоит сказать о нашей собеседнице, учителе на пенсии, которая и рассказала нам последние две приметы. В советское время она получила высшее образование и вернулась в родную деревню работать учителем истории, была коммунисткой, вела активную общественную деятельность. После развала Советского Союза, деятельная по натуре, наша собеседница, будучи уже пенсионеркой, стала одной из активисток, ратававших за возрождение в Вожгоре церкви. Для моего исследования пример нашей информантки очень показателен. Человек, воспитанный в духе советской антирелигиозной политики, по-прежнему уделяет особое внимание тем приметам и наблюдениям, которые имеют «научное» объяснение. При этом её современные религиозные воззрения никоим образом не мешают ей упоминать и суеверные приметы. Например, она рассказала нам о приметах при наречении ребёнка именем:

⁴¹⁴ СЭЭ-2010, женщина, 1940 г.р. д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

⁴¹⁵ СЭЭ-2007, мужчина, 1952 г.р., и женщина, 1952 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

И: Зато Александр – дедушкино имя. А вот говорят, есть опять вот такая примета тоже. Если в честь называешь, в честь того, который ещё живой, тоже называешь таким именем, так недолговекий этот человек.

Э: А какой именно из двух?

И: Так вот, я не знаю – дедушка ушёл. Так если взять, Аня-то моя тоже названа в честь. Анне-то сорок лет – бабушка моя умерла⁴¹⁶.

Эту примету, по славам нашей собеседницы, она не прочитала где-либо, а просто «так говорят», эта суеверная, примета легко уживается в сознании нашей информантки с научными наблюдениями, с одной стороны, и религиозными воззрениями – с другой.

Иногда суеверные приметы подкреплялись личным опытом. Например, одна из наших собеседниц из той же деревни рассказала:

И: На Троицу нельзя работать... Муж утонул на Троицу: пошёл на рыбалку на лодке⁴¹⁷.

При этом, продолжая рассказ о приметах в особые церковные праздники, информантка отметила:

И: 27 сентября – Движенье [Воздвижение Креста Господня – М. А.]. Медведи выходят на ягоду, но люди всё равно ходят в лес после Движенья⁴¹⁸.

В предыдущем разделе несколько слов было сказано о приметах для удачной рыбалки: поколение допенсионного возраста вспоминало исключительно суеверные приметы. Современные же пенсионеры, бывшие совхозники или колхозники, напротив, упоминали другие приметы. Приведу лишь одну из них, её рассказал нам знаток примет из деревни Вожгора:

И: При восточном ветре вот рыба не клюёт, при северо-восточном – надо западный ветер, юго-западный ветер для

⁴¹⁶ СЭЭ-2010, женщина, 1940 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

⁴¹⁷ СЭЭ-2007, женщина, 1939 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

⁴¹⁸ Там же.

рыбалки... И в полнолуние тоже рыба плохо клюёт. Так это везде приметы одинаковые. Когда луна нарождается и убывает, рыба клюёт – при полнолунии: полнолуние, вот, восточный ветер – рыба не клюёт⁴¹⁹.

Ответственный и даже педантичный в вопросе сбора информации о природных явлениях, наш собеседник оказался таким же рыбаком. Приметы о рыбалке для него – это научно обоснованные наблюдения, которые помогают добиться хорошего улова. Все мои попытки вывести его на разговор о суеверных приметах не увенчались успехом.

Возможно, причина в таком различном отношении к приметам кроется в особенностях возраста: молодое поколение вообще больше интересуется суеверными приметами. Значит ли это, однако, что нынешние 30-40-летние информанты через 20 лет будут в качестве примет называть метеорологические и фенологические наблюдения, как это сейчас делает в подавляющем большинстве поколение их отцов? Или причина кроется в особенностях социально-культурных парадигм двух поколений? Сейчас об этом довольно сложно судить, современные полевые исследования могут только зафиксировать существующее расхождение в особенностях бытования примет среди людей двух поколений, которые не просто проживают в одних и тех же условиях, но и зачастую являются друг другу родственниками.

Итак, анализируя приметы, которые в обиходе у поколения, воспитанного при советской власти, можно заметить, что борьба с суеверными приметами, активно проводившаяся в те времена, принесла определённые плоды. Многие наши информанты на вопросы о приметах как таковых («Знаете ли Вы какие-нибудь приметы?»; «Пользуетесь ли Вы приметами?») изначально отвечали отрицательно. Для них приметы – это элемент простонародной культуры, поэтому их стыдно даже упоминать в разговоре с этнологами – представителями городской культуры. Однако при более детальном исследо-

⁴¹⁹ СЭЭ-2007, мужчина, 1952 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

вании оказалось, что советское поколение не только знает приметы, но и активно их использует. На первый план при этом выходят именно метеорологические и фенологические наблюдения, хотя они охотно поддерживают разговор и о суеверных приметах, но, как правило, не упоминают о них первыми. Некоторые пожилые люди при этом указывали, что суеверные приметы знают от своих родителей и дедов. Можно сделать вывод, что как таковое знание о приметах и их использование было не столько изменено советской пропагандой, сколько несколько скорректировано. Бывшие колхозники получили советское воспитание, не допускавшее суеверий и поверий. На практике же оказалось, что духовная культура способна пронести многие свои элементы через время вне зависимости от политического и социально-экономического строя общества.

Дореволюционные приметы: к критике форм фиксации примет

Продолжая рассуждения о непрерывности или, напротив, дискретности культуры под влиянием политических событий, логично было обратиться к особенностям бытования примет в дореволюционное время, до того самого момента, когда, по мнению сторонников теории «транзита», произошёл разрыв в культурной и социальной жизни нашего общества.

Трудность, с которой пришлось столкнуться при работе над данным разделом, — это скудность и дискретность источниковой базы. В дореволюционной России были изданы некоторые сборники народных примет. Впервые к изучению русских примет обратились в XVIII веке. В большом труде М. Д. Чулкова «Словарь русских суеверий» собраны приметы и поверья и дана их оценка. Некоторые приметы автор перевел в разряд суеверий, к которым он относится с явным недоверием и иронией. Несомненно, здесь стоит упомянуть и знаменитый «Месяцеслов. Суеверия. Приметы. Причуды. Стихии. Пословицы русского народа» Н. В. Даля, а так-

же «Сборник примет, поверий, пословиц, поговорок и загадок» Н. П. Булычёва.

Эти сборники являются довольно обширными по количеству собранного в них фактического материала, однако, у опубликованных примет нет достойной паспортизации. Сам способ записи примет и поверий представляет собой краткое изречение по схеме «если случилось “А”, то случится “Б”».

К примеру, обратимся к «Месяцеслову» В. И. Даля. Проанализировав части-предсказания, можно сделать вывод, что набор предсказаний оказался невелик, и часто они повторяются слово в слово. Часть-предсказание имеет определённый набор вариантов, часто предсказания дословно повторяются из приметы в примету. Первая часть-условие более вариативна. Это видно при элементарном подсчете частоты упоминаний тех или иных предсказаний. Так, в разделе «Суеверия-приметы» своеобразное лидерство у предсказаний о том, что в семье или на селе скоро будет покойник (37 упоминаний), о скором приезде гостей (10 упоминаний) и к неудаче, «к худу» (9 упоминаний). По одному разу упоминаются такие специфичные предсказания, как появление лягушек в голове⁴²⁰, глухота кошки хозяина⁴²¹ или змея, которая оживёт и ужалит своего обидчика⁴²², а также довольно объяснимые для современного читателя предсказания: «то хорошо будет жить с мужем»⁴²³, «к исполнению желаний»⁴²⁴, «к дождю»⁴²⁵.

Несомненно, разное количество упоминаний связано со многими причинами. Факт того, что набор предсказаний весьма невелик, говорит о том, что важнейшая часть – предсказание или предостережение – затрагивала самые распространённые и насущные проблемы в жизни крестьянина, поэтому именно она повторяется во многих приметах. Кроме того, критический анализ этого источника и особенность записи примет наводит на мысль о свое-

⁴²⁰ См.: *Даль В. И.* Указ. соч. С. 40.

⁴²¹ См.: Там же. С. 44.

⁴²² См.: Там же. С. 37.

⁴²³ Там же. С. 35.

⁴²⁴ Там же. С. 37.

⁴²⁵ Там же. С. 36.

образной редакции со стороны собирателя примет. Ёмкость и малая форма указанных в сборнике примет кажется искусственной. Воспринимали ли изначально сами жители дореволюционной сельской России приметы как такое строгое предсказание, было ли оно столь кратким (без оговорок и поправок на различные обстоятельства) сейчас сложно понять.

То же самое можно отметить и в отношении метеорологических примет, собранных В. И. Далем в разделе «Времена года – погода»: здесь вариативность предсказаний ещё ниже. Это можно объяснить и самими метеорологическими особенностями: набор прогнозов, которые и сегодня интересует людей, невелик. Однако, как видно из самих формулировок предсказаний, они носят очень общий характер: например, «к ненастью», «к ясной погоде». В очень редких случаях можно встретить довольно чёткие временные рамки – например, «[месяц] будет тёплый»⁴²⁶.

Проведённая работа по выявлению групп предсказаний показывает особенность восприятия автора-составителя этого сборника. Все приметы словно приведены к единому знаменателю: ситуация – предсказание. Это может говорить о том, что в понимании В.И. Даля (такая же позиция прослеживается и у других собирателей народных примет XVIII-XIX веков) примета – краткое изречение, главная часть которой – само предсказание – варьируется слабо.

Отчасти такая схематизация примет могла быть результатом своеобразного анализа исследователями народных примет, их стремлением упорядочить собранный материал. Учёные – представители «большой традиции размышляющего меньшинства»⁴²⁷ – не только попытались сгруппировать и проанализировать записанные приметы, но и во многом, на мой взгляд, запустили обратную реакцию, когда их исследования стали популярны даже у не специалистов. И это в свою очередь способствовало

⁴²⁶ Даль В. И. Указ. соч. С. 68.

⁴²⁷ Великий незнакомец... С. 200.

особому представлению среди «неразмышляющего большинства»⁴²⁸ о приметах как клишированном изречении. То есть, исследуя сборники примет XVIII-XIX веков, можно увидеть господствующее в то время представление о функции и значении самой приметы. И в представлении многих исследователей и обывателей продолжает господствовать такая же позиция относительно целостности приметы как клишированного изречения.

Справедливости ради стоит отметить, что, исходя из моего личного полевого опыта, изначально был велик соблазн точно так же, как и указанные ранее собиратели, фиксировать приметы по заданной схеме, вырывая их из контекста. Лишь более длительная работа, беседы с сельскими жителями показали важность фиксации всего разговора, отношения информантов к приметам. Во время экспедиционной работы удалось записать некоторые приметы, которые сами информанты, люди уже преклонного возраста, характеризовали как дореволюционные, то есть они слышали их от своих дедов, при этом эти приметы-поверья вовсе не похожи на короткие клишированные изречения.

Например, много примет было связано с таким важным событием в жизни крестьянина, как строительство дома. Пожилая пара из деревни Вожгора вспоминала про свой старый дом, в котором жили ещё дедушка с бабушкой нашего информанта:

И1: Золотые монеты в старинных домах вот всегда в угол ложились, или медные там.

И2: Это вот тоже для этого делалось, чтобы никакая молния не попала, никакой пожар не был. [обращается к мужу – М. А.] Вот у вас в доме-то старом нашли золотую монету: это как раз из угла, да⁴²⁹?

Рассуждая о том, почему люди верят в суеверные приметы, бывшая фельдшер, а ныне пенсионерка рассказала:

⁴²⁸ Великий незнакомец... С. 200.

⁴²⁹ СЭЭ-2007, мужчина, 1952 г.р., и женщина, 1952 г.р., д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

И: ...в детстве было воспитание наоборот, не христианское такое, а типа...водяной, чтоб в речке не купаться, бабушка говорила: «Смотрите, в речке водяной, а то утащит». В лес пошли, так лесного вспомнят, чтоб оно в памяти держалось. Если не спишь, то в стенку постучись, вот домовый ругается, что ты балуешься. Такое воспитание было.

Э: А вот говорите, бабушка пугала вас домовыми?

И: Не, не пугала, так. В ихнем духе было так. Мы маленькие так воспринимали, не понимали. Но напоминание было, в голове откладывалось⁴³⁰.

Наша собеседница – представитель сельской интеллигенции, получившая образование в городе, – пытается проанализировать особенности своего воспитания, полученного от своей деревенской бабушки, молодость которой пришлась на дореволюционные годы. Присказки про водяного и домовых призваны были не столько напугать детей, сколько предостеречь от опасных поступков. То есть подобные суеверные поверья и приметы регулировали поведение детей, которые могли натворить много опасных шалостей. Приметы исполняли мнемотехническую функцию в воспитании подрастающего поколения.

Вновь обратимся к исследованиям и сбору примет в прошлом. Календарные приметы – это один из наиболее часто встречающихся в сборниках типов примет: «Смотри весну по Аксинье: какова Аксинья, такова весна. На Сретенье зима с весной встретились: какова эта встреча, такова и весна. Народная примета на 24 января и 2 февраля [по старому стилю – *М. А.*]]⁴³¹. Или другой пример: 4 марта [по старому стилю – *М. А.*], день памяти преподобного Герасима Иорданского, «отмечается, как день весеннего появления грачей с зимовки»⁴³².

⁴³⁰ СЭЭ-2011, женщина, Вытегорский р-н Вологодской обл.

⁴³¹ *Агринский К. Ф.* Указ. соч. С. 110.

⁴³² Там же. С. 141.

Все эти даты более чем условны. За время наших экспедиций всего несколько раз информанты рассказывали о календарных приметах с точными датами, то есть в так называемом классическом понимании календарных примет, которыми изобилуют страницы сборников и статей. Если и назывались календарные сроки, то они носили очень приблизительный характер («конец июля», «конец августа», «примерно через две недели» и тому подобное). А в разговоре о сроках посадки или покоса информанты говорили не о приметах с точными датами («Коли на Еремея [14 мая – М. А.] погоже, то и уборка хлеба пригожа»⁴³³), а о необходимости наблюдения за погодой в целом: «Вот и выбирают, какой день, какой лучше, вот. А таких особых примет не было»⁴³⁴.

Хотя некоторые информанты и ссылались на приметы, которые помогают им регулировать хозяйственную деятельность, как уже отмечалось, эти приметы были вычитаны в газетах. Поэтому, на мой взгляд, можно предположить, что эти примерные календарные сроки с одной стороны действительно являются важными ориентирами в сельской жизни, с другой стороны, их выполнение в определённый срок невозможно из-за погодных изменений, которые могут сдвинуть все природные явления. То есть календарные приметы, собранные исследователями в дореволюционной России, отчасти вырваны из контекста сельскохозяйственных и погодных реалий. Точная дата – это лишь реперная точка, которая помогала крестьянам ориентироваться в сельскохозяйственном календаре, равномерно распределяя огромное количество работ, которые делать одновременно невозможно. Строгие даты из примет не были обязательны для исполнения. Сельский житель пользуется календарными приметами как маркёром временного пространства, но отнюдь не рассматривает их как обязательную к исполнению догму.

⁴³³ Ласточкин Н. С. Указ. соч. С. 71.

⁴³⁴ Этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова в Центральнопромышленный регион 2008 г., мужчина, 1924 г.р., г. Гороховец Владимирской обл.

В естественных науках учёные, опираясь на представления о целостности примет как жанра и о чётком следовании им крестьян, уже начиная с XVIII века создают своеобразный жанр – верификация примет. Однако все исследователи приходили к единому мнению: редко когда приметы «работают» по тому сценарию, который был задан в самой формулировке предсказания.

Так, исследователь К.Ф. Агринский в работе, посвящённой изучению примет с практической точки зрения, рассматривая приметы, связанные с переходным зимне-весенним периодом, отмечает, что «времена года вступают между собой в фактическую борьбу, отчего и приметы... имеют... опять-таки такой же условный характер»⁴³⁵.

В современной историографии также появляются работы, посвящённые дотошной верификации народных метеорологических и фенологических примет. Например, в 1995 году в журнале «Русская провинция» вышла в свет целая серия статей, посвящённых верификации народных примет. Автор одну за другой анализирует взятые из многочисленных сборников приметы на погоду и урожай и даже высчитывает верность приметы в процентах. Исследователь условно выделил несколько градаций. Так все приметы, которые не переступают порога «верности» хотя бы в 50%, являются ошибочными. Вторая группа – это те приметы, достоверность которых варьируется от 50% до 60%: «”Когда цветёт черёмуха, всегда живёт холод”». Отсюда так называемые “черёмуховые холода”. Нет, далеко не всегда, но чаще – именно так (57,1%)»⁴³⁶. Некоторые же приметы, например, такая как «Погода 29 декабря соответствует погоде апреля»⁴³⁷, в ходе исследований автора оказались верными: «данная примета... имеет редкостную верифицируемость – 90,9%»⁴³⁸, – отмечает исследователь. Но данный пример

⁴³⁵ Агринский К. Ф. Указ. соч. С. 111.

⁴³⁶ Ласточкин Н. С. Указ. соч. С. 71.

⁴³⁷ Там же. С. 70.

⁴³⁸ Там же.

является лишь исключением: большинство примет по подсчёту автора не перешли рубеж в 60% «верности».

Не случайно ещё один приверженец практического применения примет в сельском хозяйстве А. С. Ермолов делает вывод: «Тоже и слишком на всякие приметы полагаться нельзя, и старое не всегда точь-в-точь повторяется»⁴³⁹.

Однако, на мой взгляд, исследователи сталкивались с уже упоминающейся «проблемой фатализма» в своих рассуждениях относительно примет. Для них верификация, сам факт «работы» или «не работы» приметы стал во многом единственной целью. По-видимому, в сознании городского человека описание приметы должно работать по заданному расписанию: если в примете сказано «косить 12 июля», значит, крестьяне начинают косить именно 12 июля.

Из этого можно сделать вывод, что путь, который избрали себе исследователи-сторонники верификации примет, не оправдал себя. Многие приметы в той формулировке, которая встречается в книгах и сборниках, оказываются «работающими» на небольшой процент. Это ещё раз подтверждает тезис о том, что вырванные из контекста приметы являются лишь ёмким, образным изречением, которое хорошо подходит для газетной, радиорубрики о погоде или советов огородникам. В крестьянской же среде приметы играли совершенно другую – мнемотехническую – функцию. То есть примета – не клишированная форма, каждая примета в отдельности, – это фольклорная единица, которая может меняться в зависимости от множества факторов.

Наиболее современные и объективные подходы в фиксации примет показывают те авторы, которые не ставили перед собой задачу изучать и записывать приметы.

⁴³⁹ Ермолов А. С. Указ. соч. С. 4.

В одном из выпусков «Сборника сведений для изучения быта крестьянского населения России» можно встретить такую заметку: «Пчёл здесь [Вятская губерния – М. А.] избегают, или, как говорят – “опасаются” – делить, т.к. существует поверье, что пчёлы не любят разделов. Поэтому пчёлы всегда остаются в общем владении разделившихся семей, хотя доход с них, как и расход по их содержанию, разделяется соответственно праву каждой отделившейся семьи на общее отцовское наследство»⁴⁴⁰. В этой примете или, как её называет автор, поверью, можно условно выделить две части – условие и предсказание. В специальных сборниках примет это поверье в обработанном виде могло бы выглядеть примерно так: Если разделить пчёл из одного улья, они не будут медоносить. Суть осталась бы одной и той же, но без всего контекста сложно судить о том, верят ли в эту примету, а если верят, то как решают данные жизненные ситуации. Автор статьи не ставил перед собой задачи зафиксировать примету как таковую. Он описывал лишь особенность ведения хозяйства крестьян, именно поэтому случайно упомянутая примета оказалась органично вписанная в контекст реалий быта и нравов крестьян Вятской губернии конца XIX века.

О подобных «имущественных запретах»⁴⁴¹ писал и известный этнограф Д. К. Зеленин. Он объяснял их особой магической ролью дома как хранилища счастья семьи. «Вынос вещей из жилья, даже, например, вынос сора из избы разрывает замкнутый круг этого магического “счастья”»⁴⁴². Отдельно, по свидетельству Д. К. Зеленина, оговаривалось «табу отдавать вещи больным, чародеям, беременным женщинам»⁴⁴³. Здесь же этнограф приводит следующее поверье – «запрет передавать вещь из рук в руки: её кладут или ставят около заинтересованного лица, который берёт вещь самостоятельно»⁴⁴⁴. В наши дни мне доводилось встречать подобный запрет в отношении денег.

⁴⁴⁰ Цит. по: Власть земли. Т. 2. С. 39.

⁴⁴¹ Зеленин Д. К. Указ. соч. С. 181-182.

⁴⁴² Там же. С. 184.

⁴⁴³ Там же.

⁴⁴⁴ Там же.

Деньги нельзя передавать из рук в руки, их надо положить, в противном случае денег не будет. Или, например, молодые люди в Калужской области рассказывали, что кольцо (не обязательно обручальное) тоже нельзя передавать, его надо положить, а другой человек берёт его с поверхности. Относительно приметы про деньги народная логика самостоятельно изобрела часть-предсказание. Действительно, все приметы про деньги так или иначе связаны с их отсутствием или изобилием в жизни адресатов этих поверий. Что касается второй приметы, многие информанты не могли чётко сформулировать, что именно будет, если кольцо всё же передать из рук в руку. Встречались такие варианты: «замуж не выйдешь»⁴⁴⁵, «поссоришься с хозяином кольца»⁴⁴⁶ и тому подобные.

В данном случае меня интересовал подход к фиксации народных поверий. Зеленин ни разу не употребляет слово «примета». Однако, увидев предыдущие цитаты из его исследования, даже современный читатель может назвать навскидку несколько примет или самостоятельно их сформулировать. Сюда относится известное поверье «нельзя выносить сор из избы», хотя, вторая часть этой приметы, собственно, само предсказание было со временем редуцировано. Полагаю, мало кто сможет сказать, почему нельзя выносить сор из избы. Однако метод исследования Д. К. Зеленина при этом позволяет не столько набрать большое количество кратких ёмких выражений-примет, как это было сделано в сборниках В. И. Даля, сколько узнать особенности их бытования и восприятия среди русских. Хотя, конечно, всегда нужно делать поправку на особенности методов этнографа.

В том же ключе фиксировались народные приметы и поверья в отчётах корреспондентов Этнографического бюро В. Н. Тенишева. Наиболее информативны для современного исследователя именно те заметки, которые не были посвящены приметам. Так, в вопроснике Этнографического бюро отдель-

⁴⁴⁵ Тульская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2009 г. [далее – ТЭЭ-2009], ТЭЭ-2009, группа детей 10-13 лет, с. Ивлево, Богородицкий р-н Тульской обл.

⁴⁴⁶ Там же.

но был выделен раздел «Поверья». Логично было бы предположить, что именно в нём будут зафиксированы приметы или суеверные представления, как их часто называли. Однако в этом разделе корреспонденты, как правило, размещали информацию о домовых, водяных, русалках и прочих героях народной мифологии.

В качестве примера рассмотрим приметы и поверья о пищевых запретах. В «Месяцеслове» В. И. Даля можно найти такие присказки о народном поверье не есть плоды до Преображения, или Яблочного спаса: «До второго спаса не едят никаких плодов, кроме огурцов»⁴⁴⁷; «На второй Спас освящают плоды и мед»⁴⁴⁸; «Со второго спаса едят яблоки»⁴⁴⁹. Крестьяне дореволюционной России с особым трепетом относились к таким табу, которые в их представлении были связаны с событиями церковного календаря. Нарушить такой пищевой запрет означало совершить грех, а «за грех может поплатиться не только сам виновный, но и его односельчане»⁴⁵⁰. В качестве божьего наказания, по мнению крестьян, могли последовать град или засуха.

О похожем поверье, но уже в Нижегородской губернии упоминается в статье «Сельцо Васильевское» из «Этнографического сборника» Русского географического общества. Автор в разделе «Домоводство» буквально вскользь упоминает: «Морковь и репа истребляется еще летом; кажется, есть поверье, что морковь только летом и годится в пищу»⁴⁵¹. А в разделе «Народные поверья» автор отмечает, что «народные придания, кажется, все исключительно сосредоточены в повторении церковных преданий, иногда с некоторыми искажениями и присказками»⁴⁵².

Выбивающимся из общего контекста на первый взгляд представляется следующий эпизод, записанный корреспондентом Этнографического бюро

⁴⁴⁷ *Даль В.И.* Пословицы русского народа... С. 515.

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ Там же.

⁴⁵⁰ Русские крестьяне. Т. 5. Ч. 4. С. 12.

⁴⁵¹ Сельцо Васильевское. Нижегородская губерния Нижегородского уезда (Помещика В. Бабарыкина) / Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. Вып. 1. С. 13.

⁴⁵² Там же. С. 24.

П. А. Пешковым из Усть-Вельской волости Вологодской губернии. Он пишет: «Собираются и решают сходы ... не есть гороху и репы до освещения церковного... На провинившегося налагается следующее наказание: “укатить колёса”... Он должен [колёса – *М. А.*] выкупить, а деньги ... обществу ... на вино... а иногда и в часовню»⁴⁵³. Заметка не только рассказывает об особых сельских сходах, где коллективно принималось решение не собирать плоды до определённой даты, но и упоминает об очень условном, даже шуточном наказании за проступок. Тут же корреспондент отмечает один интересный случай в его волости: «Нарушение... было до сих пор однажды, именно Олькой Олешиним; у него укатали колёса, но потом возвратили ему без выкупа, т.к. он был против этого залога [обещания – *М. А.*]. Богу не молился...»⁴⁵⁴ Здесь вновь подтверждается тезис об условности исполнения народных обычаев и примет. Недовольный решением сельского схода крестьянин Олешкин не только отказался соблюдать пищевой запрет до церковного праздника, но и смог доказать своё право на это.

Среди заметок корреспондентов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева вскользь упоминается множество примет и поверий. Заметка о том, что «сделать важную работу в Благовещение, Ильин, Иванов и прочие дни – большой грех»⁴⁵⁵, который принесёт бедствия всей деревне, расположена в разделе «Преследование преступлений». Корреспондент из Вологодской губернии сравнивает негативное отношение крестьян к таким проступкам и их абсолютно спокойное и даже попустительское отношение ко многим преступлениям (например, порубке леса). «Через порог нельзя здороваться, потому что это предвещает ссору между здороваящимися таким образом», – отмечает И. Голубев из Вологодской губернии. Его запись при этом относится не к разделу «Поверья», а к разделу «Отношения между собой».

⁴⁵³ Русские крестьяне. Т. 5. Ч. 1. С. 35.

⁴⁵⁴ Там же.

⁴⁵⁵ Там же. С. 118.

Среди этнографических заметок XIX века часто можно встретить довольно объёмные пассажи авторов, которые удивляются, а иногда даже негодуют относительно поверий сельского населения. Например, в «Земледельческой газете» за 1846 г. автор возмущён суеверными представлениями крестьян. «Грубые понятия, суеверие, ложные убеждения – вот нравственная сторона этого быта... везде вы увидите следы глубокого невежества нашего простолюдина»⁴⁵⁶. В подтверждение своих слов автор приводит множество примет. Например, одна из них: «Утверждают, что жечь или бросить куда ни попало остриженные волосы – не должно, и что если чем чьи волосы попадутся птичке на глаза, у того непременно будет болеть голова или окажется “колтун”»⁴⁵⁷. Стоит отметить, что все эти приметы и поверья были записаны в свободной форме и оказались объёмнее и информативнее для современного читателя. В работе В. В. Тенишева, посвящённой правосудию у русских крестьян, описывая особенности функционирования волостных судов, автор отмечает, что «для смягчения судей полезны, по народному мнению, некоторые травы»⁴⁵⁸.

Складывается впечатление, что в XIX веке среди образованных слоёв населения, которые делали все вышеперечисленные заметки, существовало устойчивое представление о приметах, как о некоем нарративе, не требующем особого анализа. Если они фиксировались целенаправленно в сборниках, то зачастую вырывались из контекста и были лишены даже минимальной паспортизации. Современному исследователю, который обращается к сборникам примет, остаётся лишь работать с текстом, и изучать приходится не столько приметы, сколько способы их фиксации и отношение к ним исследователей того времени. Всё вышесказанное, к сожалению, не даёт возможности использовать приметы из дореволюционных сборников в качестве полноценного этнологического материала.

⁴⁵⁶ Нравы и обычаи поселян // Земледельческая газета. 22 мая. № 41. С. 4.

⁴⁵⁷ Там же. С. 4.

⁴⁵⁸ Тенишев В. В. Указ. соч. С. 26.

Оценивать частоту использования примет в дореволюционной деревне в полной мере не представляется возможным. Большинство примет зафиксированы в известных сборниках и представляют собой одно-два предложения самого предсказания. Более подробную, но тоже очень отрывочную информацию можно получить от корреспондентов Этнографического бюро В. Н. Тенишева. В них часто вскользь упоминается не только поверье, но и особенность его бытования. Поэтому делать выводы о повсеместном использовании примет среди сельских жителей нельзя, однако сам факт упоминания примет (в том числе со слов наших информантов) говорит о том, что они существовали, причём в очень разнообразных вариантах.

Революция повлекла за собой не только социально-экономические, но и культурные изменения в обществе. Началась активная пропаганда против религиозных и суеверных предрассудков, под категорию последних попадали и приметы. Активно выпускались книги, в том числе и научно-популярные, которые были призваны развенчать так называемые суеверные приметы. Что касается метеорологических и фенологических примет, то официальная идеология также не считала нужным их использовать, поскольку роль предсказателей погоды и урожая заняли агрономы и сельскохозяйственные работники, которые получали специальное образование и умели определить сроки земледельческих работ научными методами. То есть логично было бы предположить, что советское общество было меньше подвержено влиянию примет, как минимум, их меньше использовали. А люди среднего возраста, то есть дети тех самых воспитанных в новых советских формациях людей, как можно было бы предположить, должны были ещё меньше быть подвержены влиянию примет.

Полевые исследования показали некоторую двойственность этой ситуации. С одной стороны, действительно, представители старшего поколения (в нашем случае это люди от 64 до 85 лет) не упоминают в

интервью так называемые суеверные приметы. Более молодое поколение (люди от 45 до 54 лет) в качестве примет первым делом называло суеверные приметы и лишь затем вспоминало приметы о смене погоды или особенностях природы. При этом люди пенсионного возраста, когда речь заходила о суеверных приметах, также охотно вспоминали таковые, рассказывая, что знают их уже давно. То есть складывается интересная ситуация: старшее поколение, воспитанное и прожившее большую часть своей жизни в советское время, в своём сознании проводят границу между «настоящими» приметами, которые являются наблюдениями за погодой и природой, и «ненастоящими» суеверными. Но оказывается, что знание о суеверных приметах передаётся из поколения в поколение. Наши информанты пенсионеры охотно вспоминали о суеверных приметах и обычаях, услышанных от дедов.

Можно сделать вывод, что поколение, воспитанное и прожившее большую часть времени при советской власти, словно вычеркнуло из активного обихода суеверные приметы, однако следующее поколение их не потеряло, напротив, суеверные приметы вышли на первый план. С точки зрения теории транзита, объяснимо исчезновение из обихода современных пенсионеров суеверных представлений: советская политика и пропаганда были нацелены на изменения в сознании людей, формирование новой социалистической личности, на разрыв со старой дореволюционной культурой. По сути эти изменения удалось, если судить только по представителям старшего поколения. Однако гипотеза теории транзита перестаёт работать в случае с людьми более молодого поколения, которые также воспитывались в Советском Союзе, получили там образование, профессию, однако большую часть жизни прожили при новой политико-экономической системе и отсутствии пропаганды. Более молодое поколение вновь вернулось к активному использованию суеверных примет в особо опасных и неясных ситуациях, таких как охота и рыбалка. Приметы, таким

образом, продолжили своё существование, несмотря на изменения в социально-политическом строе страны, они лишь на время ушли в тень.

Исследование показало, что нет кардинального разрыва между поколениями сельских жителей, проживших большую часть жизни в разных социально-политических системах. Лишь на время одни приметы с одобрения государства использовались чаще других. С изменением же политической ситуации, казалось, забытые в советское время суеверные поверья вновь стали играть не последнюю роль. Некоторый разрыв между поколениями происходит лишь в том случае, если дети колхозников получали образование и становились представителями другого социального слоя. В работе приводились примеры из интервью учителей, родители которых были колхозниками. В их случае ощутимо изменение в представлениях о приметах, при этом представители интеллигенции активнее пользуются как «научно доказанными», «вычитанными из газет» приметами, так и суеверными. Метеорологические и фенологические приметы у обеих возрастных групп и среди представителей всех социальных слоёв чаще воспринимаются вовсе не как приметы, а как объективное знание, которое испокон веку помогало сельскому населению наладить сельскохозяйственные и иные работы.

Духовная культура, и народные приметы как один из её элементов, с очередной сменой формации подверглись кардинальным изменениям. По сути такая ситуация «отражает обычный способ развития традиции в переходные эпохи»⁴⁵⁹. Традиция становится «личным делом»⁴⁶⁰. Так и наши информанты, чьё личностное становление пришлось на перестройку, чьи родители воспитывались в совершенно иных идеологических координатах, находятся в поиске себя, своей культуры. Использование примет и вера в них отчасти способствует этому поиску, поскольку помогает осознать свое место в культурном и социальном пространстве в разные периоды.

⁴⁵⁹ Морозов И. А. Указ. соч. С. 12.

⁴⁶⁰ Там же. С. 12.

Заключение

В представленной диссертации рассмотрены соционормативные практики сельских жителей Русского Севера. Выделены три аспекта соционормативности – экономика, социальные отношения и культура. Такой выбор позволил исследовать соционормативные практики структурно как на единое целое. Экономический аспект был рассмотрен на примере формирования и функционирования трудовых коллективов. Второй аспект – социальный, рассмотрен на примере взаимоотношений между коренными жителями деревни и так называемыми чужаками, что отражает особенности социальной жизни деревни. Наконец, третий аспект соционормативности – духовная культура, рассмотренная на примере народных примет и исторических особенностей их бытования в деревне. Сравнение указанных выше соционормативных практик в разные исторические периоды позволило увидеть динамику и истоки многих социальных норм севернорусского населения.

Основная часть полевых материалов была собрана в одной местности – Лешуконском районе Архангельской области, многолетняя полевая работа в котором позволила проследить изменения или переосмысления соционормативных практик.

В ходе исследования был зафиксирован и введен в научный оборот новый этнографический материал по позднесоветской и современной деревне.

В работе было показано, что ошибочно воспринимать дореволюционную общину как автохтонный организм: государство и до революции 1917 года активно участвовало в организации деревенских работ. Современный материал позволил по-новому взглянуть на методы сбора и фиксации этнографического материала, свойственные этнографии конца XIX – начала XX века. В особенности это касается публикаций о народных приметах второй половины XIX века, работа с которыми показала невозможность их сравнения с материалами, полученными в ходе полевой работы.

В ходе исследования стало очевидным, что выделение исторических периодов строго по 1917 и 1991 годам для антропологии севернорусской деревни не подходит. В частности, изменения соционормативных практик происходили постепенно и зачастую позже указанных рамок. Для сельской местности стоит выделить ещё один своеобразный рубеж, скачок. Речь идёт о 1960-х годах, в это время наиболее резко стал ощутим отказ от «традиционных» практик в севернорусской деревни. Об этом же рубеже писали в своих работах А. В. Тудорский⁴⁶¹ о Вологодской области, А. Г. Новожилов⁴⁶² о Псковской области, и А. Юрчак⁴⁶³ о Ленинграде и Ленинградской области. То есть рубеж 1960-х годов является не региональной особенностью выбранной мною местности, а характерным рубежом для всего советского общества.

Во введении была выдвинута рабочая гипотеза о разных темпах и глубине изменений соционормативных практик, или более широко – советской деревенской культуры, под влиянием внешних факторов при сохранении многих стабильных элементов. В ходе исследования эта гипотеза подтвердилась лишь отчасти.

Трудовые коллективы, как предполагалось, должны были быть наиболее подверженными идеям рационализации производства в советские годы, то есть изменения в них должны были быть заметнее. Однако, как было показано в исследовании, в соционормативных практиках трудовых коллективов можно найти и обратную закономерность: структура, способы организации и взаимодействия с государством оказались достаточно стабильными. На протяжении всего рассматриваемого периода сохранялись артельный способ производства и особая система помочей. После перестройки современные артели оказались по своей структуре и системе функционирования гораздо ближе к дореволюционным артелям, нежели советским бригадам и звеньям. Многочисленные интервью и личные полевые наблюдения подтверждают,

⁴⁶¹ *Tutorsky A. Drinking in the north of European Russia: From traditional to totalizing liminality // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2016. Vol. 10. No. 2. Pp. 7–18.*

⁴⁶² *Новожилов А. Г. Указ. соч.*

⁴⁶³ *Юрчак А. Указ. соч.*

что такая стабильность не является своеобразной общественной инерцией или следствием ностальгии. Семейные трудовые коллективы в колхозные времена сменились бригадами и звеньями. Начиная с 1960-х годов в деревне появляются различные самостоятельные от колхозов/совхозов организации (например, связисты были отделены от совхоза). В настоящее время на смену общественным работам как помощи в благоустройстве деревни пришла самоорганизация жителей для получения государственной помощи при общественных работах. Названные устойчивые практики осознанно выбираются жителями деревень. Эти практики адаптируются к существующим социально-экономическим реалиям, но их сущность и социальная роль остаются неизменными.

Взаимоотношения внутри сельского общества в диссертации были рассмотрены на примере дихотомии «свои» – «чужие». До революции сельский социум был довольно закрытым: в деревне посторонние люди появлялись редко, чаще всего эти приезжие были представителями власти, то есть их появление не предвещало жителям ничего хорошего, с точки зрения жителей. После революции стираются преграды между городом и деревней, между представителями разных национальностей и культур. В советские годы по всей стране начинается активная миграция населения. У деревенских жителей появилась возможность получить образование и остаться работать в городе либо уехать на одну из многочисленных строек. Началось и встречное движение из города в деревни: в сельской местности появилось большое количество новых людей, как правило, специалистов (агрономов, зоотехников и т.п.) и учителей, которые приезжали работать в деревню, многие из них в деревнях оставались на всю жизнь. То есть группа «чужаки в деревне», как можно предположить, должна была если не исчезнуть, то оказаться в значительной степени размытой и утратить важность.

По результатам исследования, однако, я пришла к выводу, что понятие «чужой» претерпело изменения в представлении жителей севернорусских

деревень, однако такая категория сохранилась. Критерием деления на «своих» и «чужих» стала готовность приезжего соблюдать местные социальные нормы. Даже прожив большую часть жизни в деревне, переселенцы стать «своими» так и не смогли. Тех, кто готов влиться в местный социум и соблюдать все негласные социальные нормы, в деревне не считают чужаками в полном смысле слова. «Чужой» – это тот, кто отказывается соблюдать нормы, кто нарочито их нарушает. Можно сделать вывод, что севернорусский социум действительно стал более открытым, и несмотря на то, что дихотомия «свой» – «чужой» присуща ему и в современности, критериями такого деления ныне является соблюдение или, напротив, игнорирование социальных норм поведения.

Наконец, выдвинутое в начале работы предположение о стабильности элементов духовной культуры и даже возможном своеобразном «возрождении» (как его называли А.К. Байбурин, А.Л. Топорков и А.А. Никишенков) некоторых элементов народной культуры – в данном случае примет – нашло наибольшее подтверждение.

Нынешние пенсионеры, воспитанные в духе атеизма и отрицания всех возможных суеверий, к которым относились и приметы, либо вовсе неохотно рассказывали о приметах, словно стесняясь таких «несерьёзных» знаний, либо вспоминали приметы-наблюдения за природными явлениями. Более молодое поколение, их дети, напротив, не только знают и используют в повседневной жизни суеверные приметы, но и сами называют их в первую очередь.

Полевая работа позволила выделить в современных народных приметах два типа. Первый тип – это приметы, которые информант узнал от своих родителей, бабушек и прочих родственников, они передаются как устная традиция. Второй тип – приметы, которые были вычитаны из газет, журналов, книг. Среди представителей сельской интеллигенции встречаются те, кто собирает и записывает местные приметы, тем самым подтверждая тезис

об интересе современных жителей к своей культуре. В этих самодельных сборниках примет есть много вычитанного из газет, как выражались наши информанты, «научно доказанных фактов».

То есть нельзя говорить о полноценном возрождении «традиционных примет», они активно видоизменяются. Духовная культура, которая должна была, как предполагалось, быть довольно статичной, оказалась подверженной внешним изменениям. Те приметы, которые сейчас называют люди среднего возраста, отличаются от примет, упомянутых их родителями, и примет, которые можно найти в дореволюционных сборниках. Однако сам факт роста интереса к таким, казалось, несерьёзным элементам культуры среди самих жителей может говорить в пользу тезиса о стабильности этих элементов соционорматики.

Итак, исследование трёх аспектов соционормативных практик показало, что все они имеют стабильные элементы. Однако это проявляется в разной степени. Относительно стабильным остался трудовой коллектив, на который, казалось, было оказано наибольшее давление внешних факторов. Социальная структура и духовная культура также сохранили свои ключевые составляющие на протяжении почти полутора веков, пронеся их через периоды трансформации социально-политических основ государства.

Я подтвердила основные положения исследователей соционормативной культуры о том, что соционорматика пронизывает почти все сферы жизни социума, при этом социальные нормы поведения связаны с каждой конкретной группой людей, которые их используют. Внутри одного социума могут быть выделены небольшие группы, которым присущи определённые социальные нормы. В нашем случае приметы, которым следуют представители сельской интеллигенции и людей без высшего образования, разные; категория «чужаков» в представлении сельского жителя и горожанина также будет отличаться.

Соционормативные практики – это постоянно меняющийся аспект жизни общества. Они довольно быстро могут отвечать на требования времени, адаптируясь к существующим внешним обстоятельствам. Могут рождаться новые социальные нормы – со старыми названиями, но новыми смыслами. При этом социальные нормы имеют стабильные элементы, которые и позволяют им сохраняться и широко применяться в разные исторические периоды. Внутри этой системы у человека всегда остаются варианты выбора. Соционорматика не является жёстким набором правил поведения, она задаёт рамки, но они довольно широки. Само общество не навязывает социальные практики, это личный выбор каждого индивида, однако осознание своего «я» зачастую происходит именно через соотношение себя с конкретным социумом, через следование его нормам или их отрицание.

Список использованной литературы

Полевые материалы

Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2006 г.

Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2007 г.

Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2008 г.

Этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова в Центральнопромышленный регион 2008 г.

Тульская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2009 г.

Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2010 г.

Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2011 г.

Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2016 г.

Архивные материалы

Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 17. Опись 123-138.

Опубликованная литература

1. Агринский К. Ф. Народные приметы о погоде и их значения для практической метеорологии и сельского хозяйства. Саратов: Типография Т-ва И. И. Лысенко и Н. С. Петров, 1899. – 254 с.

2. Аксенов В. С. Лешуконье далекое – близкое. Северодвинск, 2009. – 167 с.
3. Александров В. А. Обычное право крепостной деревни России. XVIII - начало XIX в. М.: «Наука», 1984. - 257 с.
4. Андреева Е. Священная и проклятая соль// Наука и религия. 1959. № 2. С. 35-40.
5. Архангельская область в период восстановления народного хозяйства 1921-1925 гг.: Сборник документов. Сост. Владимирова Л. В., Волынская В. А., Климачёв В. И. и др. Отв. ред. Иванова К. С. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1980. – 188 с.
6. Архипова М. Н. В поисках новых подходов к изучению измененных состояний сознания // Сибирские исторические исследования. 2017. № 2. С. 218–222.
7. Архипова М. Н. Государственный фактор в организации коллективных работ у сельского населения Русского Севера // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2017. № 2. С. 119–133.
8. Архипова М. Н. Рецензия на: А. А. Никишенков, И. П. Перстнева, А. В. Тудорский. Проблемы этнографического изучения русского крестьянства (соционормативная культура). Учебно-методическое пособие. М.: Новый хронограф, 2010. 161 с. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2012. № 4. С. 227–229.
9. Архипова М. Н., Тудорский А. В. Общинные традиции в хозяйстве (как пример бытования традиций в малой группе) // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2013. Вып. 3. С. 104-115.
10. Байбурин А. К. Об этнографическом изучении этикета. С. 12-37.

11. Байбурин А. К. Статус реконструкции в фольклорно-этнографических исследованиях // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. Томск, 2004. С. 11-40.
12. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica. Tomus XXXII. Budapest, 1983. С. 3-31.
13. Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990. – 163 с.
14. Баукова К. С. «Не ловленной не останется»: убийство молодых на заговенье как обряд перехода // Коммуникативные конвенции и социальные сценарии. СПб., 2014. С. 211-220.
15. Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. – 228 с.
16. Белков П. Л., Верняев И. И., Новожилов А. Г. Малые группы в этнографии: постановка проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2009. № 3. С. 91-94.
17. Бернштам Т. Б. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – XX в.) / Этнические стереотипы поведения. Л.: Наука, 1985. С. 120-153.
18. Богатырёв П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. – 511 с.
19. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008. – 552 с.
20. Бурдые П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 40-58.
21. Буторин М. В. Местная периодическая печать и её влияние на социально-экономическую жизнь Архангельского Севера в 1921-25 гг.: Диссертация на соискание степени канд. ист. наук. Архангельск, 1998. – 263 с.

22. Валенцова М. М. Понятие "чистый" в славянской культуре // Живая старина. 2001. № 3. С. 3-8.
23. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Социо-Логос. М., 1991. С. 39-50.
24. Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире». Сост. Т. Шанин. М.: Издательская группа «Прогресс», 1992. – 432 с.
25. Верняев И. И. Крестьянский двор Псковской губернии во второй половине XIX – начале XX века: традиции и изменения // Европа – Азия: Проблемы этнокультурных контактов. К 300-летию Санкт-Петербурга / Под ред. А.С. Мыльникова, М.Б. Щукина. СПб., 2002. С. 87–96.
26. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем пресс, 2017. – 200 с.
27. Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала XX в. Сост., автор теоретического введения и редактор Ю. И. Семёнов. Т. 1. М.: Изд-во Современные тетради, 2002. – 511 с.
28. Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала XX в. Сост. тома, справки об авторах, глоссария, библиографического указателя и редактор Ю. И. Семёнов. Т. 2. М.: Изд-во Современные тетради, 2003. – 429 с.
29. Волна. Архангельск. 1923.
30. Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991. – 269 с.
31. Громыко М. М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // Советская этнография. 1984. № 5. С. 70-80.

32. Громыко М. М. Обычай помочей у русских крестьян в XIX веке (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций) // Советская этнография. 1981 № 4. С. 26-38.
33. Громыко М. М. Обычай помочей у русских крестьян в XIX веке (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций) // Советская этнография. 1981 № 5. С. 32-46.
34. Громыко М. М. Семья и община в традиционной духовной культуре русских крестьян XVIII – XIX вв./ Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 7-24.
35. Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986. – 274 с.
36. Губогло М. Н. Антропология повседневности. М. – 752 с.
37. Гушан Л. С., Магомедова А. И., Махмудова З. У. Имперские символы в декоративно-прикладном искусстве Кавказа // Исторические Исследования. Журнал Исторического факультета МГУ. 2016. № 4. С. 227–249.
38. Даль В. И. Месяцеслов. Суеверия. Приметы. Причуды. Стихии. Пословицы русского народа. – СПб., 1992. – 96 с.
39. Денисевич К. Н. Охотничья и рыбацкая магия Каргополья// Живая старина. 2001. № 3. С. 48-50.
40. Добровольская В. Е. Традиционные нормативы, связанные с народным календарём// Традиционная культура. Научный альманах. 2008. № 3 (31). С. 65-78.
41. Дружинин Н. П. Право и личность крестьянина. Ярославль, 1912. – 296 с.
42. Ермолов А. С. Народные приметы на урожай. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1908. – 152 с.

43. Зайцев В. А. Преодоление религиозных пережитков (по материалам Архангельской области): Диссертация на соискание степени канд. филос. наук. Л., 1974. – 236 с.
44. Закон Российской Федерации «О занятости населения в Российской Федерации». М., 2010. – 24 с.
45. Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуры. 1917-1934. М., 1999. – 352 С.
46. Земледельческая газета. СПб. 1846-1856.
47. Карлов В. В. Нормативная практика и культура общения народов России и СНГ в трудах А. А. Никишенкова // А.А. Никишенков «Изобретая традицию» и создавая «воображаемое сообщество». М.: Новый хронограф, 2016. С. 25-36.
48. Келли К. «Школьный вальс»: повседневная жизнь советской школы в послесталинское время //Антропологический форум. 2004. №. 1. С. 104-155.
49. Князев А. И. Заяц меняет шубку. О приметах народных. – Ижевск: Удмуртия, 1990. – 128 с.
50. Кочерженко (Архипова) М. Н., Тугорский А. В. Бытование календарных и метеорологических примет // Живая старина. 2011. №1. С. 44-47.
51. Кочерженко (Архипова) М. Н. Народные приметы как этнографический источник // Кафедре этнологии – 70 лет. Сборник научных статей. Отв. редактор А. А. Никишенков. М., 2009. С. 112–120.
52. Красный Север. Вологда. 1921-1922.
53. Крестьянская жизнь. Вологда. 1926.
54. Крестьянское право по решениям Правительствующего Сената. Алфавитный указатель вопросов, разрешённых по Первому, Второму, Гражданскому и Уголовному Кассационным Департаментам и по

Общему Собранию Правительствующего Сената за 1863-1912 гг. по крестьянским делам. Сост. Абрамович К. С.-П., 1912. – 101 с.

55. Курзина Н. А. «Незнакомую старушку надо матушкой называть»: к вопросу об отношениях свекрови и молодки // Коммуникативные конвенции и социальные сценарии. Филологический практикум. 2014. С. 262-268.

56. Ларин О. В ритме Пинеги. М.: Мысль, 1985. – 173 с.

57. Ларина Е. И., Наумова О. Б. "Кража - это вечный наш обычай: умыкание невест у российских казахов // Этнографическое обозрение. 2010. № 5. С. 3–20.

58. Ларина Е. И., Наумова О. Б. Современное религиозное сознание российских казахов и ислам имамов // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 83–97.

59. Ларина Е. И., Наумова О. Б. Традиция в современных формах самоорганизации российских казахов // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 137–154.

60. Ласточкин Н. Народная метеорология, или практический месяцеслов погоды Припоросья. Опыт местного народного календаря // Русская провинция. Тверь, 1995. № 4 С. 66-75.

61. Любимов В. А. Основные занятия пинежских крестьян во второй половине XIX – начале XX в./ История и культура Архангельского Севера (Досоветский период). Межвузовский сборник научных трудов. Вологда, 1986. С. 78-86.

62. Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004. – 552 с.

63. Марков А. В. Отчёт о поездке в губернии Пермскую и Архангельскую летом 1909 г. СПб, 1911. – 147 с.

64. Матвиевская Л. Ф. «Во пиру ли я была да во компаньюше»: внесемейная организация социума // Филологический практикум. Речевая и обрядовая культура Русского Севера. СПб., 2012. С. 112-124.
65. Махмудова З. У. Серебро и золото в женских ювелирных украшениях на Кавказе во второй половине XX века: проблема социокультурного замещения // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 100–115.
66. Мейер Д. И. Русское гражданское право: Чтения Д.И. Мейера, изд. по зап. слушателей. Под ред. А. Вицина. С.-П., 1910. – 789 с.
67. Морозов И. А. Локальные традиции и меняющиеся идентичности// Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 5-14.
68. Назарова И. Ю. О некоторых стратегиях рыбной ловли: «удача» на рыбалке // www.ruthenia.ru/folklore/nazarova4.htm. Дата обращения 1.12.2017.
69. Никишенков А. А. Обычное право и проблемы его библиографии / Обычное право народов России. Библиографический указатель. 1890-1998. М.: Старый сад, 1998. С. 3-18.
70. Никишенков А. А. Традиционный этикет народов России. XIX – начало XX века. М.: Старый сад, 1999. – 137 с.
71. Никулина Т. В. Развитие отходничества на Европейском Севере России в конце XIX –начале XX вв./ История и культура Архангельского Севера (Досоветский период). Межвузовский сборник научных трудов. Вологда, 1986. С. 98-107.
72. Новожилов А. Г. Динамика исчезновения объектов традиционной материальной культуры в XX в. по материалам Пыталовского района Псковской области // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. СПб., 2006. Вып. 4. С. 289-302.

73. Новожилов А. Г. Этнографическое изучение колхозного крестьянства в 1930-1950-х годах // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. 2012. Вып. 2. С. 90-101.

74. Новые этнические группы в России. Пути гражданской интеграции. Под ред. В. В. Степанова, В. А. Тишкова. М.: ФГНУ "Росинформагротех", 2009. – 432 с.

75. Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // Советская этнография. 1984. № 6. С. 51-64.

76. Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // Советская этнография. 1985. № 1. С. 70-79.

77. Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // Советская этнография. 1985. № 2. С. 64-71.

78. Опарин Д. А., Илизарова В. В., Архипова М. Н. Религиозная жизнь Русского Севера: воззрения М.В. Ломоносова и современные полевые материалы // Прошлое и настоящее этнологических исследований. Сборник научных статей, посвященных 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова / Под ред. Н. Л. Мехедов. М., 2011. С. 16–25.

79. Очерки русской народной культуры / Отв. ред. и сост. И. В. Власова. М.: Наука, 2009. – 900 с.

80. Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 210-240.

81. Петров Д. Д. Обетные кресты Лешуконья // Вестник Антропологии. 2015. №1 (29). С. 50-68.

82. Пименов В. В. О некоторых закономерностях в развитии народной культуры // Советская этнографии. 1967. № 2. С. 3-14.
83. Пинежская жизнь. Пинега. 1920.
84. Проблемы этнографического изучения русского крестьянства (соционормативная культура). Учебно-методическое пособие / Под ред. А. А. Никишенкова. Москва: «Новый хронограф», 2010. – 161 с.
85. Просвирина Г. И. Сельское народонаселение и крестьянства семья на Севере в начале XX в. / История и культура Архангельского Севера (Досоветский период). Межвузовский сборник научных трудов. Вологда, 1986. С. 115-121.
86. Пруст М. По направлению к Свану. М., 1973. – 310 с.
87. Рабочее звено. Архангельск. 1922.
88. Российская антропология и «онтологический поворот» / Отв. ред. С.В. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2017. – 404 с.
89. Русские крестьяне... Т. 1. Костромская и Тверская губернии; Т.5. Вологодская губерния. Ч. 1. Вельский и Вологодский уезды; Т.5. Вологодская губерния. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды; Т.5. Вологодская губерния. Ч. 3. Никольский и Сольвычегодский уезды; Т.5. Вологодская губерния. Ч. 4. Тотемский, Устьсыольский, Устюгский и Яренский уезды. СПб., 2002-2007.
90. Рэдклифф-Браун А Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М., 2001. – 304 с.
91. Светлое Пинежье: путешествие по краю: справочник-путеводитель. М., Архангельск, Карпогоры: Эслан, 2000. – 151 с.
92. Селькова М. Л. К изучению семейных юридических обычаев на территории Архангельской губернии XIX в. / История и культура Архангельского Севера (Досоветский период). Межвузовский сборник научных трудов. Вологда, 1986. С. 122-124.

93. Слепцова И. С. Индивидуально-личностные факторы формирования и трансформации локальных культур и традиций // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С.26-36.
94. Смоленский А. Программа для собирания народных, преимущественно инородных, примет о погоде и влиянии ее на сельское хозяйство// Известиях Московского Сельскохозяйственного института. 1903. С. 386-401.
95. Социально-экономические отношения и соционормативная культура / Отв. ред //А. И. Першиц и Д. Трайде. М.-Л., 1986. – 240 с.
96. Тенишев В. В. Правосудие в русском крестьянском быту. Брянск, 1907. – 192 с.
97. Тихомирова Т. А. Традиционное отношение к чистоте в крестьянской среде// Живая старина. 2001. № 3. С. 8-11.
98. Тихоницкая Н. Н. Сельскохозяйственная толока у русских // Советская этнография. 1934. № 4. С. 73-90.
99. Тихонов В. П. О семейных дележах по смерти отца в Козловской волости, Сарапульского уезда, Вятской губернии / Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (Обычное право, обряды, верования и прочее). Вып. III. М., 1891. С. 26-50.
100. Тишков В. А. Реквием по этносу. М.: Наука, 2003. – 544 с.
101. ТUTORский А. В. Хозяйственная деятельность русских крестьян: нормативная практика. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2003. – 198 с.
102. ТUTORский А. В., Опарин Д. А., Архипова М. Н., Гулавская В. В. Земляки М. В. Ломоносова вчера и сегодня // Прошлое и настоящее этнологических исследований. Сборник научных статей, посвященных 300-летию со дня рождения М.В. Ломоносова / Под ред. Н. Л. Мехедов. М., 2011. С. 4-15.

103. Ухтомский Л. Сюзьма. Этнографический очерк. СПб, 1876. – 22 с.
104. Функ Д. А. Очерк современного состояния эпической традиции у шорцев (частные материалы и общетеоретические проблемы) // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 91-108.
105. Функ Д. А. Современные «традиционные» культуры народов Севера // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 3-5.
106. Хабек Й. О. Дзержинка: социалистическая наружность и эстетические устремления в городском районе Новосибирска// ЭО. 2014. № 3. С. 24-34.
107. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. Независимый научный журнал. М. 2000. № 1. С. 47-62.
108. Хок С. Л. Крепостное право и социальный контроль в России: Петровское, село Тамбовской губернии. М.: Прогресс-Академия, 1993. – 184 с.
109. Христофорова О. Б. К вопросу о структуре приметы // www.ruthenia.ru. Дата обращения 10.09.2017.
110. Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни / Этнические стереотипы поведения С. 154-178.
111. Чаянов А. Организация современного крестьянского хозяйства. Ярославль, 1918. – 121 с.
112. Черных А. В. Русские «острова» в русском окружении: модели локальных традиций Пермского Прикамья // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С.48-59.
113. Чулков М. Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782. – 350 с.
114. Шанина Ю. Акустический код кладбища д. Родома Лешуконского района // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре. 2015. С. 162-181.

115. Шахнович М. И. Приметы в свете науки. М.: Государственное издательство культурно-просветительной литературы, 1956. – 44 с.
116. Шахнович М. И. Приметы верные и суеверные: Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия. Л.: Лениздат, 1984. – 190 с., ил.
117. Щепанская Т. Б. Власть пришельца. Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX в.) / Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. Сб. статей. Отв. ред. В. А. Попов. СПб, 1996. С. 72-101.
118. Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странники / Русский Север: Арёалы и культурные традиции. Сб. статей. Сост. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. СПб, 1992. С. 102-126.
119. Щепанская Т. Б. Станные лидеры. О некоторых традициях социального управления у русских / Этнические аспекты власти. Сб. статей. Отв. ред. В. В. Бочаров. СПб: Наука, 1995. С. 211-240.
120. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сборник статей / Под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. М., 2006. – 200 с.
121. Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. Вып. I-VI. Спб., 1853-1864.
122. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 664 с.
123. Buyandelgeriyn M. Post-Post-Transition Theories: Walking on Multiple Paths / Annual Review of Anthropology. 2008. Pp. 235-250.
124. Emeliantseva E. The Privilege of Seclusion: Consumption Strategies in the Closed City of Severodvinsk // Ab Imperio. – 2011. Т. 2011. №. 2. Pp. 238-259.

125. Exploring the Edge of Empire. Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia. Berlin, Zurich, 2011. – 337 pp.
126. Frank S. P. Popular Justice, Community and Culture among the Russian Peasantry, 1870-1900 // The Russian Review. Vol. 46. 1987. Pp. 239-265.
127. Greco M. On the Vitality of Vitalism// Theory, Culture & Society. Vol. 22(1). 2005. Pp. 15-27.
128. Land Commune and Peasant Community in Russia. Communal Forms in Imperial and Early Soviet Society. Edit. by R. Bartlett. London: Macmillan, 1990. – 435 pp.
129. Latour B. We have never been modern. Harvard University Press, 1991. – 168 pp.
130. Oushakine S. A. Crimes of Substitution: Detection in Late Soviet Society //Public Culture. 2003. T. 15. №. 3. Pp. 427-451.
131. Paxson M. Solovyovo: The Story of Memory in a Russian Village. Indiana: Woodrow Wilson Center Press with IndianaUniversity Press, 2005. – 389 pp.
132. Poggie, jr., J. J., Gersuny C. Risk and Ritual: An Interpretation of Fishermen's Folklore in a New England Community // Journal of American Folklore. Illinois. 1972. January-March. № 335. Pp. 66-73.
133. Poushinsky J. M., Poushinsky N. W. Superstition and Technological Change: An Illustration // Journal of American Folklore. Illinois. 1973. July-September. № 341. Pp. 289-293.
134. Rogers D. Moonshine, Monet, and Politics of Liquidity in Rural Russia // American Ethnologist. 2005. Vol. 32. No. 1. Pp. 63-81.
135. Rogers D. The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. Cornell: Cornell University Press, 2009. – 338 pp.

136. Sahlins M. What kinship is. And is not. University of Chicago Press, 2014. P. 24; Strathern M. The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia. University of California Press, 1988. Pp. 10-22.

137. Stasch R. Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place. San Diego, 2009. – 336 pp.

138. Strathern M. The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia. University of California Press, 1988. – 422 pp.

139. Taylor P. J. The state as container: territoriality in the modern world-system // Progress in Human Geography. 1994. № 18,2. Pp. 151-162.

140. Tutorsky A. Drinking in the north of European Russia: From traditional to totalizing liminality // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2016. Vol. 10. No. 2. Pp. 7–18.

141. Velikonja M. Lost in Transition Nostalgia for Socialism in Post-Socialist Countries // East European: Politics and Societies. Vol. 23. No. 4. 2009. Pp. 535-551.

142. Verdery K. Theorizing socialism: a Prologue to the “Transition” // American Ethnologist. Vol. 18. No. 3. 1991. Pp. 419-439.