

УДК 39 (571)

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-177-180

А. А. Крих, И. В. Чернова

Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Российская Федерация

Ретрадиционализация в культуре русского сельского населения Западной Сибири (XX — первые десятилетия XXI в.)¹

Аннотация. Для XX века и первых десятилетий XXI века характерен процесс ретрадиционализации, хорошо фиксируемый полевыми этнографическими материалами в рамках культуры жизнеобеспечения. На примере витальной культуры русского сельского населения Западной Сибири продемонстрированы некоторые формы ретрадиционализации — заместительные технологии в хозяйственной жизни, социальная поддержка и взаимопомощь, актуализация иррациональных знаний. Рассмотренные формы ретрадиционализации выполняют как функции адаптации к сложным социально-экономическим условиям, так и символической идентификации социальных и этнических групп. **Ключевые слова:** русское население, ретрадиционализация, Западная Сибирь.

В условиях интенсивных социокультурных трансформаций вопрос путей развития культуры и смены традиций оказался включенным в проблемное поле многих наук — от философии и экономики до политологии и антропологии. Начиная с 1980-х гг. происходит смена теоретических подходов в изучении традиции, а вслед за этим изменяются и дефиниции. Так, в 1981 г. на страницах «Советской этнографии» прошла дискуссия по теоретическим вопросам теории культурной традиции, в рамках которой исследователи размышляли о путях ее развития и содержания [1, с. 78–96; 2, с. 97–99; 3, с. 105–107]. Большинство авторов связывали традицию с коллективной памятью и групповым опытом, рассматривая процесс развития культуры как превращение традиций в новации и наоборот. Чуть позже, в 1990-е гг., традиция начинает в большей мере рассматриваться в качестве важного маркера идентичности локального сообщества [4, с. 96].

К началу 2000-х гг. в исследованиях все чаще упоминается феномен неотрадиционализма, в рамках которого социокультурные изменения описываются через призму адаптации и рефлексии [4, с. 93–97]. Проводя границу между традиционализмом и неотрадиционализмом, исследователи отмечают, что оба направления означают следование традиции. Однако в первом случае традиция понимается как образец, универсум, основанный на предшествующем групповом и индивидуальном опыте, тогда как в неотрадиционализме за основу берется опыт как предков, так и современников. В неотрадиционализме, таким образом, снимается противопоставление «традиция — модернизация». Также, по мнению неотрадиционалистов, «вместе с изменением социального контекста меняются каналы трансляции традиции», а сама она «инкорпорирует в себя со-

циокультурные новации и способна отвечать реалиям настоящего времени» [5, с. 113].

Постепенно в ходе рассуждений о путях общественного развития в отечественных социальных и гуманитарных науках актуализируются положения концепции «изобретенных традиций» Э. Хобсбаума и Т. Рейнджера. Это, с одной стороны, способствует всплеску исследований исторической памяти, а с другой — дискредитирует традицию как способ трансляции коллективного опыта. Результатом стало обращение к новым терминам — медиации, ретрадиционализации и архаизации.

Применительно к традиционной культуре исследователи выделяют несколько путей развития. Так, А. П. Романова обозначает в их числе «трансформацию традиционных элементов культуры, появление неких синтетических традиций, соединяющих старые и новые элементы», а также ретрадионализацию, или «возврат к традиционным нормам и их ужесточение» [6, с. 226]. В качестве синонима автор предлагает архаизацию, которая вслед за А. С. Ахиезером трактуется в научной литературе как форма регресса, при которой личность и социум «возвращаются к старым, оставшимся, казалось бы, в глубочайшей древности формам социокультурного бытия» [7, с. 104].

В. В. Попов указывает, что «причинами архаизации историки и философы считают модернизационные реформы, не согласующиеся с культурными традициями общества. <...> Обращение к архаическим культурным кодам чаще всего является временным средством, возвратом к надежному и проверенным способам социокультурной жизни» [7, с. 104].

Однако большую симпатию вызывает точка зрения представителей социальной философии, разграничивающих традиционализацию и архаизацию. Основное отличие, по их мнению, заключается в объекте изучения. Архаизация базируется на архаике, которая включает в себя не только традицию, но и «архаические программы культуры, старые идеи, культурные константы, мифологические идеи» [8, с. 90], ее основное отличие от традиции — ориентация на древность как точку отсчета.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-09-00487 «Деревня традиционная и модернистская: этнографическое изучение стратегий освоения пространства сельских территорий юга Западной Сибири».

Ближе всего к ретрадиционализации при подобном подходе оказывается неотрадиционализм. Оба феномена предполагают обращение социума к прошлому в кризисные периоды, с тем чтобы применить накопленный опыт и культурные образцы в новых условиях, тем самым модернизируя их. При этом для распространения традиции используются новые каналы. Дискуссионным остается механизм выбора традиционных установок и практик. Он может быть как сознательным, так и вынужденным.

Ретрадиционализация при характеристике путей развития традиционной культуры на современном этапе неразрывно связана с процессом детрадиционализации, выраженной в унификации ранее самобытных элементов культуры, ответом на которую является необходимость «оживления» традиции. Но это уже не простое копирование прежних проверенных образцов, но также их трансформация, иногда — реконструкция и интерпретация [9, с. 60–65].

На протяжении XX в. в русской сибирской деревне возврат к традициям, преимущественно в культуре жизнеобеспечения, носил вынужденный характер и был связан с изменениями экономических условий и материальных оснований ранее укоренившихся инноваций и бытовых привычек. Проявлением ретрадиционализации являлись замещающие технологии [10, с. 197] в военные годы. Так, во время Первой мировой войны с исчезновением в магазинах мыла, спичек, керосина и других товаров первой необходимости заводского производства сельское население перешло на их изготовление в домашних условиях. В Среднем Прииртышье «население стало приспособляться к самообслуживанию. Вместо заводского мыла варили скотские кишки, прибавляли в это варево извести и золы, и получалось так называемое „подмылье“, вонючее месиво, им и стирали белье. Вместо спичек в печках сохраняли горячие угли, которые сутками поддерживали, чтобы они не гасли. В летнее время в поле везли горячие угли в глиняных горшках, а по прибытии на место работы разжигали костер и поддерживали его в течение всего дня. Вываривали с золой березовую губку — нарост „гриб“ на гнилом березовом пне, потом из небольшого камешка железкой выбивали искру и воспламеняли этот „трут“ — кусочек березового гриба, раздували воспламенившийся кусочек, прикладывали к бумажке и добывали огонь» [11, с. 102–103].

Аналогичные практики в сибирской деревне бытовали в годы Второй мировой войны [12, с. 263–269; 13, с. 218–222]. Они оказались исключительно живучи и для последующих десятилетий периода восстановления народного хозяйства и фиксировались вплоть до начала 1970-х гг., но уже не в качестве необходимости, а в сприверженности «старине» и устойчивого представления об исключительной «экологичности» таких способов ведения хозяйства. «До [начала] 1970-х годов мать ходила полоскать бельё на речку Полигонку [старицу Иртыша], в том числе зимой. Со всего села два-три человека ходили полоскать белье [на речку], остальные не ходи-

ли. Стирали щелоком — золу заливали водой, в этой воде стирали: руки не держали, а по-быстрому все делали, поэтому на реке полоскали, чтобы щелок вымыть» [14, л. 22 об.]. «До начала 70-х годов полоскали белье на реке [Изесе]. Жизнь была на речке: у каждого проулка — свои мостки. А после 1980-х годов все берега позарастали, так как раньше люди на речку ходили — воду брать, белье полоскать, скот поить, купались дети» [15, л. 11 об.]. «У отца любовь к лошадям была в крови. Огород под картофель всегда лошадыми пахал, даже когда остальные [жители с. Евгацино] пахали тракторами. Считал, что после трактора земля пахла соляжкой. В день вспахивал 15–20 соток. Пахал дней десять себе, родственникам и знакомым. Запрягал в плуг две лошади — свою и чужую (с кем договаривался). Сено косил на лошадах, даже когда остальные всё делали с помощью техники» [16, л. 3].

Сохранение бытовых привычек военных лет не мешало обзаводиться техническими новшествами для хозяйственных нужд и развлечений: «Отец был заядлый рыбак. У него у одного из первых в Евгацино появился лодочный мотор (с 1966 г.) — „Москва-10“, «в 1972 г. в семье появился телевизор, как только пришел сигнал в Евгацино. Вся улица приходила со своими табуретками и стульями смотреть фильмы» [16, л. 3 об. — 4]. Долго сохранялась у вернувшихся на родину фронтовиков привычка к полувойскальной одежде — галифе и хромовым сапогам. Даже когда подобный покрой брюк вышел из моды, приходилось специально заказывать их у портного [16, л. 3].

Актуализированные в военное время традиции коллективного (мирского) труда и взаимопомощи, продолжали существовать в сибирской деревне в послевоенные десятилетия: «Строили баню совместно 5–7 семей на берегу [реки Изес]. Договаривались: кто каменку строит, кто бревна возит. И топили по очереди. Потом стали отселяться в 60-х годах. Мы в ограде поставили. [А до этого] ходили в Родионову баню» [15, л. 11 об. — 12]. Возврат к совместному использованию частных бань произошел в 1990-е гг. с целью экономии топлива и воды, когда пожилые и старшие родственники собирались на помывку в баню к молодым хозяевам.

Аналогичным образом в 1990-х гг. произошла ретрадиционализация практик народного врачевания, востребованных в военные годы. Популярным способом лечения становится фитотерапия, которая используется в случаях, когда диагноз понятен и рационально объясним. Например, так же, как и в середине XX в., желудочно-кишечные заболевания — гастриты, дуодениты, изжогу и т. п. — лечили заваренными шишками репья или соком подорожника [17, л. 33; 18, л. 6]. Новые тенденции заключались в использовании фитотерапевтических средств уже не в качестве альтернативы официальному лечению в медицинском учреждении, а в дополнении к нему.

В конце XX в. растительные средства в народной медицине начали применяться для лечения онкологических заболеваний, появилась категория «зна-

ющих людей», которые специализировались на подобных практиках. Их деятельность считалась более престижной, а некоторые из них пользовались большой популярностью. Например, довольно обширную практику в Горно-Алтайске вел Ю. В. Никифоров — геолог, автор научных изданий о растениях-эндемиках Алтая, фитотерапевт [19]. Это время совпало с периодом активного изучения официальной медициной влияния растительных препаратов на уменьшение вероятности развития опухолей.

Расширился состав источников медицинских знаний и представлений: все больший интерес в обществе стали вызывать публикации в прессе и специализированные телепередачи. Чаще всего информанты при ответе на вопрос о способе получения знаний по народной медицине ссылаются на газету «ЗОЖ». Это издание появилось как раз в период перестройки и по сути представляло собой сборник ответов на вопросы читателей, отражавших накопленный коллективный опыт, распространяемый с использованием современных информационных каналов. На волне роста экологического сознания появляется «мода» на фитотерапию как более «экологичный» (не вредный) способ лечения.

Развитие народной медицины в конце XX в. сопровождалось активизацией иррациональной сферы народных верований, которые оказались широко распространены в сельском обществе. От современных информантов можно услышать про «озеп», «сглаз», «порчу» и способы их лечения, чуть реже встречаются истории про «рожу», «волос», «скрипун» и «родимчик» [20, л. 1–1 об., 3–10]. Несмотря на то, что носителями знаний по-прежнему являются люди старшего поколения, обращается к ним и молодежь. Рефлексируя по поводу лечения, некоторые из респондентов проводят аналогии между «бабушками» и «психотерапевтами», а в рассуждениях о причинах успеха или неуспеха лечения включают новые термины — «аура», «энергия» и т. п. «Молитва, наговор, она [информант называет фамилию женщины, которая лечит от полового бессилия и от тоски в случае развода или смерти одного из супругов] действует как психотерапевт, я наблюдала за ней, она говорит с человеком, говорит, говорит... вы же, наверное, знаете, что у каждого человека своя аура? Для очищения дома надо взять в церкви свечу, зажечь и обойти медленно все комнаты, особенно над постелью, свечу на вытянутой руке держишь. Вот один способен воспринимать, другой — не способен. Это все болезни, всё притягивает... И вот когда освятил [дом со свечкой обошел], чувствуешь, что много энергии. С собой в кармане должно быть несколько нарезанных ниток, завязываешь их в узелок — и под порог, чтобы те, кто ходил, потоптались по ним, а потом нитки в отхожее место выбрасыва-

ешь» [20, л. 3 об., 28–28 об.]. Широкое использование подобной терминологии и представлений также обусловлено влиянием новых каналов информации. Необходимость же обращаться к народным врачевателям, с одной стороны, можно объяснить данью традициям, а с другой — социально-экономическими факторами: возросшей нестабильностью, которая негативно отражалась на семейных отношениях и здоровье, трансформацией системы оказания медицинской помощи. Например, ближайшая поликлиника в с. Сибирцево 2-е расположена в райцентре, в 46 км от села.

Оборотной стороной востребованности этого пласта традиционных знаний стало размывание слоя народных врачевателей и предьявляемых к ним требований. Большинство информантов, обращающихся к практикам народной медицины, не помнят о запрете лечить в пожилом возрасте, «когда выпали зубы»; многие воспроизводят действия механически, ориентируясь на опубликованные инструкции; тексты молитв и заговоров передаются в письменном виде, т. е. устная традиция передачи традиционных медицинских знаний превращается в архаичный элемент.

Процессы ретрадиционализации, как видно из представленных материалов, затронули в большей степени культуру жизнеобеспечения. Результатом стал микс из традиционных представлений в сочетании с новой терминологией, более широкой сферой применения сохраняемых практик, развивающийся под влиянием массовой культуры и свойственных ей каналов распространения знаний. В связи с этим ретрадиционализация становится основой для неотрадиционализма. Следует также отметить, что сохранение или возобновление некоторых традиционных элементов связано с негативным восприятием технических достижений и, как следствие, с ориентацией на экологичность.

A. A. Krikh, I. V. Chernova

The retraditionalization in the culture of the Russian rural population of the Western Siberia (XX - first decades of the XXI century)

Annotation. The XX century and the first decades of the XXI century are characterized by the process of retraditionalization, which is well fixed by expeditionary ethnographic materials within the framework of the culture of life support. On the example of the Russian rural population of the Western Siberia, vital culture has demonstrated some forms of retraditionalization — substitution technologies in economic life, social mutual assistance and support and actualization of irrational knowledge. The considered forms of retraditionalization perform the functions of adaptation to complex socio-economic conditions and symbolic identification of social and ethnic groups. **Keywords:** Russian, retraditionalization, Western Siberia.

Источники и литература

1. Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 78–96.
2. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция // Советская этнография. 1981. № 2. С. 97–99.
3. Чистов К. В. Традиция, «традиционные общества» и

- проблемы варьирования // Советская этнография. 1981. № 2. С. 105–107.
4. Иванова С. А. Феномен социокультурного неорационализма: к постановке проблемы // Вестник НГУ. Сер. «Философия». 2006. Т. 4. Вып. 2. С. 93–97.
 5. Мадюкова С. А. Социокультурный неорационализм как современная форма снятия противоречий этнокультурных традиций и социокультурных новаций // Вестник НГУ. Сер. «Философия». 2009. Т. 7. Вып. 1. С. 113–117.
 6. Романова А. П. Этнические обычаи и традиции в условиях глобализации: архаизация или инновации? // Научные труды КубГТУ. Электронный сетевой политематический журнал. 2018. № 10. С. 226–234.
 7. Попов В. В. Архаизация современной культуры // Вестник современных исследований. 2018. № 11.3 (26). С. 104–105.
 8. Ламааа Ч. К. Архаизация, традиционализм и неорационализм // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 2. С. 88–93.
 9. Гизатова Г. К., Иванова О. Г. Преемственность, традиционализация, ретрадиционализация // Призраки Маркса: между будущим и грядущим (к 200-летию со дня рождения Карла Маркса). VI Садыковские чтения. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2019. С. 60–65.
 10. Щеглова Т. К. Культура жизнеобеспечения русского сельского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и инновации по материалам полевых исследований 2015–2017 годов // Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье и Верхнем Приобье: археология, этнография, устная история. 2017 г. Вып. 13: материалы XIII междунар. науч.-практ. конф. Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2018. С. 194–201.
 11. Омский государственный историко-культурный музей-заповедник «Старина Сибирская». Личный фонд В. С. Аношина. Кн. 147. Л. 102–103.
 12. Щеглова Т. К. Моющие средства в системе жизнеобеспечения сельского населения сибирской тыловой деревни в условиях войны 1941–1945 гг. // Экстремальное в повседневной жизни населения России: региональный аспект (к 100-летию Русской революции 1917 г.): сб. материалов междунар. науч. конф. Санкт-Петербург: Культурно-просветительское товарищество, 2017. С. 263–269.
 13. Щеглова Т. К. Традиции розжига огня и способы освещения жилища в повседневных практиках населения сибирской деревни в военное время // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае в 2016 году: археология, этнография, устная история. Вып. 12: материалы XII междунар. науч.-практ. конф. Омск: Издатель-Полиграфист, 2017. С. 218–222.
 14. ПМА 2012 г.: Омская обл., Большереченский р-н, с. Евгацино. П. о. № 2.
 15. ПМА 2019 г.: Новосибирская обл., Венгеровский р-н, с. Сибирцево 2-е. П. о. № 1.
 16. ПМА 2012 г.: Омская обл., Большереченский р-н, с. Евгацино. П. о. № 3.
 17. ПМА 2002 г. Омская область, Знаменский район, с. Слобода. П. о. № 1.
 18. ПМА 2003 г. Ханты-Мансийский автономный округ, д. Горнофилинск. П. о. № 2.
 19. Никифоров Ю. В. Алтайские травы-целители. Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. кн. изд-во «Юч-Сюмер – Белуха», 1992. 205 с.
 20. ПМА 2019 г. Новосибирская обл., Венгеровский р-н, с. Сибирцево 2-е. П. о. № 3.

УДК 271.2

DOI 10.37386/2687-0592-2020-10-180-183

И. В. Куприянова

Алтайский государственный институт культуры, г. Барнаул, Российская Федерация

Этничность старообрядчества в интеграционных процессах прошлого и настоящего

Аннотация. В статье рассматриваются особенности этнической культуры, присущие старообрядцам Алтая и связанные с историей русского православия дораскольного периода, в которых проявилась его исключительная способность интегрировать нерусские нехристианские народы путем трансляции христианского мировоззрения, не затрагивая при этом основ их этнической самобытности и не подавляя их этнической идентичности. Природа этой способности коренится в специфике русского православия, органически связанного со славянской дохристианской культурой. **Ключевые слова:** старообрядчество Алтая, великорусский этнос, религиозно-православная культура, традиционная культура, трансляция христианской культуры в иноэтническую среду, интеграционный ресурс древнерусского благочестия.

Для понимания интеграционных процессов прошлого и настоящего представляется весьма важной и требующей особых доказательств мысль о существовании органической связи между этничностью и конфессиональностью: религия как базисный компонент этнической культуры генерируется на основе неких сущностных признаков, составляющих неповторимое своеобразие того или иного этноса, его

отличие от всех других. Невозможно навязать народу религию, которая не соответствует его ценностям, иначе говоря, его цивилизационному коду, без слома его идентичности или ее искусственной подмены.

В отношении мировых религий, универсальных и авторитарных по своей сути, есть основания утверждать, что этническая специфика того или иного исповедующего их народа формирует их особый наци-