

Научная статья  
УДК 39  
doi: 10.17223/2312461X/41/3

## **Этнокультурная память восточнославянского населения Сибири: от народных репрезентаций к институционализации**

Роман Юрьевич Федоров

*Тюменский научный центр СО РАН, Тюмень, Россия,  
r\_fedorov@mail.ru*

**Аннотация.** В последнее время в отечественной этнологии в научный оборот начало вводиться понятие «этнокультурная память». Если под исторической памятью чаще всего принято подразумевать своеобразную вертикальную проекцию массовых репрезентаций определенных «центральных» исторических событий, то к этнокультурной памяти следует отнести горизонтальную проекцию памяти народа, включающую репрезентации представлений об общности происхождения, локальной истории, коллективного жизненного опыта и традиций определенной этнической общности. В статье, опираясь на полевые материалы автора, представлена попытка изучения особенностей репрезентации этнокультурной памяти у проживающих в Сибири потомков восточнославянских крестьян-переселенцев второй половины XIX – начала XX в., как в проявлениях ее стихийного бытования, так и в ситуациях попыток ее институционализации.

**Ключевые слова:** этнокультурная память, восточные славяне, Сибирь, идентичность, меморизация, институционализация

**Благодарности:** Работа выполнена в рамках государственного задания ТюмНЦ СО РАН № 121041600045-8.

**Для цитирования:** Федоров Р.Ю. Этнокультурная память восточнославянского населения Сибири: от народных репрезентаций к институционализации // Сибирские исторические исследования. 2023. № 3. С. 40–56. doi: 10.17223/2312461X/41/3

Original article  
doi: 10.17223/2312461X/41/3

## **Ethnocultural Memory of the East Slavic Population of Siberia: from Folk Representations to Institutionalization**

Roman Yu. Fedorov

*Tyumen Scientific Centre SB RAS, Tyumen, Russian Federation, r\_fedorov@mail.ru*

**Abstract.** Recently, the concept of ethnocultural memory began to be introduced into Russian ethnology. If historical memory mostly can be considered as some vertical

projection of mass representations of certain “central” historical events, then ethnocultural memory includes a horizontal projection of the people’s memory, including representations of ideas about the common origin, local history, collective life experience and traditions of a certain ethnic community. The article, based on the field materials of the author, presents an attempt to study the features of the representation of ethnocultural memory among the descendants of East Slavic peasant-migrants which settled in Siberia in the second half of the 19th – early 20th centuries, both in the manifestations of its spontaneous existence in the folk life and in situations of its institutionalization.

**Keywords:** ethnocultural memory, East Slavs, Siberia, identity, memorization, institutionalization

**Acknowledgements:** This research has been supported by the State task of Tyumen Scientific Centre SB RAS, No. 121041600045-8.

**For citation:** Fedorov, R.Yu. (2023) Ethnocultural Memory of the East Slavic Population of Siberia: From Folk Representations to Institutionalization. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 40–56 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/41/3

## Введение

В современной гуманитарной науке сложился ряд контекстов изучения коллективной памяти, идея которой впервые была сформулирована М. Хальбваксом (Halbwachs 1980). Как правило, «сущность “парадигмы памяти”, сформировавшейся в русле исторической антропологии, состоит в том, что предметом исследования становится не историческое событие или явление как таковое, а память о нем, живущая в сознании общества» (Леонтьева 2011: 7). В отечественных этнологических и социально-антропологических исследованиях наиболее последовательное развитие получил концепт «исторической памяти». Не имея однозначной дефиниции, он чаще всего вмещает в себя репрезентации представлений о прошлом, параметры которого определяются особенностями настоящего (Шнирельман 2018: 12), через «формы объяснения прошлого и смысловые акценты, которые подчеркиваются в историческом описании, определяются нормами и потребностями как современной культуры, так и политической конъюнктурой» (Тишков, Шабаев 2019: 63). Историческая память также трактуется отдельными авторами в качестве символической репрезентации национального исторического сознания (Буганов 2008: 40; Кириченко 2017: 150). Однако применительно к изучению современных проблем этничности исследовательские курсы, заложенные в этих сложившихся подходах, имеют свою эвристическую ограниченность. В частности, они далеко не всегда дают возможность осмыслить связь коллективной памяти этнических общностей разных масштабов с особенностями их идентичности, а также с региональной и локальной вариативностью их традиционной культуры. При этом современные исследователи отмечают высокую актуальность изучения

«собственно народного, “низового” восприятия прошлого» (Кознова 2005: 18) в контексте взаимодействий «официальной, организованной и неофициальной, стихийной памяти» (Кознова 2005: 18).

В последнее время в отечественной этнологии в научный оборот начало вводиться понятие «этнокультурная память». По определению, данному Е.Ф. Фурсовой, под этнокультурной памятью понимается «совокупность многообразных представлений/знаний людей о прошлом своего народа/группы, традициях и обычаях родного края. Этнокультурная память, таким образом, включает представления и знания о своей традиционной культуре, индивидуальные или коллективные, по сути – символическую репрезентацию реального прошлого» (Фурсова 2022: 948). При этом, как отмечает автор, «историческая память и этнокультурная память – это не одно и то же: историческую память можно конструировать, а этнокультурная память – это то, что лежит в сознании народа, в пластах или в представлениях, верованиях, базовых ценностях; это то, что идет, как говорится, от предков»<sup>1</sup>. Развивая предложенную автором идею, можно условно обозначить следующие различия исторической и этнокультурной памяти. К исторической памяти следует отнести своеобразную вертикальную проекцию репрезентаций определенных «центральных» исторических событий, которые имеют общепризнанное значение. В свою очередь, к этнокультурной памяти можно отнести горизонтальную проекцию памяти народа, включающую репрезентации локальной истории, коллективного жизненного опыта и традиций, рассматриваемых сквозь призму этничности. Следовательно, этнокультурная память от места к месту имеет свои вариативные особенности и неповторимые доминанты, осмысление которых возможно лишь через изучение этнокультурных процессов, происходящих внутри определенных этнических, региональных или локальных сообществ. Таким образом, понятия исторической и этнокультурной памяти не исключают, а скорее дополняют друг друга, одновременно выступая двумя тесно связанными и в некоторых случаях – сливающимися друг с другом проекциями коллективной памяти. Подобный подход в целом не противоречит идее М. Хальбвакса о том, что «внутри каждого сообщества развиваются оригинальные коллективные памяти, хранящие в течение некоторого времени воспоминания о событиях, имеющих значение только для них, но тем более касающихся их членов, чем их меньше» (Хальбвакс 2005: 41).

В схематичном виде в этнокультурной памяти можно условно выделить несколько базовых компонентов. Первым из них является память об общности происхождения и маркерах этнических границ группы, определяющих ее этнокультурную идентичность. Ко второму компоненту следует отнести сохраняющуюся внутри этой группы память о присущих ей религиозных представлениях, народных верованиях, обычаях и обрядах, формирующих основу ее духовной культуры, а также

память о практических знаниях, посредством которых воспроизводятся базовые элементы ее материальной культуры. К третьему компоненту можно отнести историческое мировоззрение этой группы, основанное на аккумуляции коллективного жизненного опыта, в процессе которого осуществляется выработка ценностных и соционормативных ориентаций, стратегий социальной адаптации и межэтнических взаимодействий, а также формируется коллективная рефлексия этого опыта, находящая свою актуализацию в устной истории, фольклоре, а также сакрализации и меморизации жизненного пространства. Следует отметить, что все три названные категории неразрывно связаны друг с другом, представляя собой разные грани этнокультурной памяти.

В этой статье, опираясь на опыт полевых исследований автора, представлена попытка изучения особенностей репрезентации этнокультурной памяти у проживающих в Сибири потомков восточнославянских крестьян-переселенцев второй половины XIX – начала XX в. как в проявлениях ее стихийного бытования, так и в ситуациях попыток ее институционализации. У рассматриваемой нами группы переселенцев и последующих поколений их потомков складывались специфические особенности этнокультурной памяти, включавшие в себя память об этнических традициях, принесенных с их родины, обстоятельствах переселения и адаптации на новом месте, восприятию нового этнического окружения, самоидентификации, традиционных знаниях, народных интерпретациях исторических событий и др. Первоначально основными каналами трансляции этнокультурной памяти переселенцев выступали устные формы передачи знаний, имевшие место внутри определенной семьи или сельской общины. Массовое распространение грамотности среди крестьянства, начавшееся во время столыпинской реформы и продолжившееся в раннесоветский период, не оказало существенного влияния на принципы трансляции его этнокультурной памяти. Во второй половине XX в. механизмы трансляции этнокультурной памяти стали претерпевать трансформации благодаря постепенному развитию в сельской местности музейного дела и краеведения, набиравшей популярность деревенской прозе, появлению самодеятельных фольклорных ансамблей и т.д. Именно в этот период впервые начали предприниматься попытки институционализации этнокультурной памяти<sup>2</sup>. Однако ввиду существовавших в то время идеологических ограничений эта институционализация в большинстве случаев игнорировала являвшиеся неотъемлемой частью этнокультурной памяти религиозные представления народа, память о табуированных официальной идеологией исторических потрясениях, а также тех народных традициях и знаниях, которые с точки зрения «советского модерна» воспринимались в качестве пережитков. Данная ситуация принципиальным образом изменилась в 1990-е гг. после распада Советского Союза. Наступивший в это время этноренессанс, с одной

стороны, способствовал выходу из глубин народной жизни различных стихийных проявлений этнокультурной памяти, а с другой стороны, инициировал возникновение ее новых форм институционализации, связанных с созданием национальных культурных объединений, официальной поддержкой нематериального этнокультурного наследия, формированием новых типов мест памяти и форм музеефикации объектов материальной культуры. В этой ситуации особое значение приобрели исследования эволюционных трансформаций принципов трансляции этнокультурной памяти от ее народных репрезентаций к институционализации.

### **Идентичность и этнокультурная память**

Если этнокультурная идентичность чаще всего отождествляется исследователями с ментальными границами (Этнические группы... 2006) и механизмами самосознания, самоопределения или постижения «другого» (Малыгина 2005: 5), то этнокультурную память можно рассматривать в качестве коммуникативной основы, обеспечивающей трансляцию и воспроизводство этих критериев идентичности.

Одним из ключевых общепризнанных критериев этнокультурной идентичности определенной группы является память об общности происхождения ее представителей. У проживавших в Сибири восточнославянских крестьян-переселенцев, как правило, длительное время сохранялась память о местах выхода, которая чаще всего находила свою актуализацию в идентификации себя по губерниям, в которых они находились. В соответствии с этой гранью своей идентичности переселенцы могли называть себя «курскими», «вятскими», «могилевскими», «черниговскими» и др. Помимо этого в Сибири по отношению к выходцам из губерний, находившихся в европейской части Российской империи, получили широкое распространение такие специфические названия, как «самоходы», «лапотники», «хохлы» и др. Примечательно, что подобные названия не только не воспринимались переселенцами как обидные, но и нередко превращались в их самоназвания. При этом, давая объяснения этим названиям, потомки переселенцев, как правило, опираются на семейные воспоминания, в соответствии с которыми их предки-самоходы «пришли в Сибирь своим ходом», лапотники ходили в лаптях в отличие от старожилов, носивших кожаную обувь, хохлы употребляли фрикативное «г» и т.д. В то же время, как отмечает Е.Ф. Фурсова, в отличие от переселенцев, представители русского старожильского населения Сибири, как правило, не помнили своего «европейского прошлого», чаще всего приводя мифологизированные версии своего происхождения («казаки с Чала и Дона», «закоренелые сибиряки», «метисы русских и представителей местных народов» и т.д.) (Фурсова 2002: 34). Начиная со второй половины XX в., описанные выше формы идентичности постепенно

начали утрачивать свое прежнее этнодифференцирующее значение, однако они сохранились в памяти потомков переселенцев в качестве своеобразных этнокультурных стереотипов этих групп. Следует отметить, что выделение из части проживавших в Сибири восточнославянских крестьян-переселенцев украинцев и белорусов в ходе переписи населения 1926 г. первоначально являлось актуализацией конструирования государственной политики коренизации, однако до проведения этой переписи подобные национальные формы идентичности, как правило, не имели широкого отражения в этнокультурной памяти этих групп переселенцев.

На волне начавшегося в 1990-е гг. этноренессанса этнокультурное наследие, привнесенное из мест выхода переселенцев, в некоторых случаях стало выступать в качестве объекта институционализации. Чаще всего подобная институционализация находила свою актуализацию в деятельности музеев и фольклорных коллективов. К примеру, в Иркутской области в деревнях Тургеневка Баяндаевского района и Черчет Тайшетского района, при поддержке местных национальных культурных объединений были открыты музеи, посвященные традиционной культуре белорусских крестьян-переселенцев. В обоих случаях эти музеи стали своеобразными институциональными центрами, оказывающими влияние на поддержание белорусской идентичности у жителей этих деревень за счет создания своеобразных этнокультурных брендов.

К одной из форм институционализации этнокультурной памяти также можно отнести создаваемые в сельской местности фольклорные коллективы. Основа репертуара многих из них формировалась из образцов песенного фольклора, которые имели живое бытование в данной деревне. Нередко после ухода из жизни последних носителей аутентичной песенной традиции подобные коллективы превращаются в своеобразные институционализированные пристанища для их репертуара. При этом, по мнению американского антрополога Л. Олсон, своеобразным феноменом подобных самостоятельных коллективов является то, что они, как правило, выступают в качестве субъектов репрезентации национальной или локальной идентичности (Olson 2004). В соответствии с нашими полевыми наблюдениями фольклорные коллективы, исполняющие ранее передававшийся из поколения в поколение аутентичный репертуар, часто выступают в роли институтов, поддерживающих исходные формы этнокультурной идентичности переселенцев.

### **Этнические традиции и этнокультурная память**

Этнокультурную память можно рассматривать в качестве базового механизма воспроизводства этнических традиций. При этом «глубина» этнокультурной памяти, транслирующей разные элементы

традиционной культуры, сильно варьирует. Как подтверждают многочисленные исследования, наибольшую устойчивость сохраняет сфера духовной культуры определенной этнической общности, тогда как навыки и знания, связанные с воспроизводством определенных элементов материальной культуры, как правило, устаревают значительно быстрее (Мид 1988: 423).

Важно подчеркнуть, что этнокультурная память не тождественна самим традициям, а является лишь коллективной памятью о них, которая может носить не только активный, но и латентный характер, никак не проявляясь в повседневной жизни. Однако при определенных обстоятельствах (например, в кризисных ситуациях) этнокультурная память может выступать в качестве фактора возобновления актуализации определенных этнических традиций.

Я. Ассман выделяет в исторической памяти «коммуникативную память» трех-четырёх ныне живущих поколений и опосредованную «культурную память», которая соединяет современность с далеким прошлым (Ассман 2004: 50–59). Попробуем детально рассмотреть переход между этими двумя формами памяти на примере бытования обрядового комплекса переноса иконы «Свеча» («Воскресение Христово»), сохранившегося у потомков белорусских крестьян-переселенцев, проживающих в деревне Осиновка Викуловского района Тюменской области. В соответствии с традицией, имевшей широкое распространение на территории восточного Полесья, почитаемая в Осиновке икона на протяжении года хранится в доме одного из жителей деревни. На Рождество происходит перенос иконы в другой дом, который сопровождается рядом обрядовых действий. В местах выхода переселенцев подобные «Свечи», как правило, «заводились» по обетам во время различных социальных потрясений, эпидемий и стихийных бедствий. В Осиновке рассмотренный в ходе наших полевых исследований обряд начал проводиться после разрушения в 1937 г. в соседней деревне Ермаки церкви, в которой хранилась почитаемая местными жителями икона «Воскресение Христово». Учитывая тот факт, что основавшие деревню крестьяне из Могилевской губернии переселились в Сибирь в конце XIX в., можно констатировать, что этнокультурная память об этом обряде сохранялась у них к тому моменту на протяжении 40 лет. В соответствии с воспоминаниями местных жителей во время Великой Отечественной войны и в первые годы после ее окончания местные женщины брали икону в дом в качестве обета, чтобы их мужья вернулись с фронта. Во времена политики атеизма дома, в которых хранилась икона, заменяли местным жителям разрушенную церковь. При этом в памяти переселенцев, проживавших изолированно от мест выхода их предков, продолжали сохраняться основные инвариантные элементы обряда. Этот вывод подтверждает высокая степень сходства зафиксированного нами обрядового комплекса с его

прототипами, которые в наши дни сохранились на родине переселенцев в современной Гомельской области Республики Беларусь (Лобачевская, Федоров 2012). В настоящее время по прошествии более 120 лет с того момента, как предки переселенцев начали жить в Сибири, дальнейшая судьба этого обряда остается открытой. В связи с депопуляцией деревни (по результатам переписи населения 2010 г., в ней продолжали жить всего 65 человек), а также ввиду ухода из жизни последнего поколения, которое оставалось активным носителем этнических традиций белорусских переселенцев, коммуникативная форма этнокультурной памяти, связанной с этим обрядом, постепенно перерождается в форму «культурной памяти», поддерживаемой этнографами, краеведами и работниками учреждений культуры. В этой ситуации, благодаря росту интереса широкой общественности к обряду, его бытование начало приобретать формы институционализации путем поддержки его проведения местной администрацией и включением в 2022 г. в реестр объектов регионального нематериального наследия<sup>3</sup>. Пандемия COVID-19 продемонстрировала ситуацию, в соответствии с которой институциональное регулирование оказалось критически важным для возможности проведения обряда. Вопрос о переносе Свечи, на который в деревню приезжают сотни гостей из других населенных пунктов, был вынесен на заседание Ермаковского сельсовета, к которому относится д. Осиновка. После него в районной газете «Красная Звезда» было опубликовано следующее объявление: «В связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции (COVID-19) массовый обряд переноса Иконы в с. Осиновка Викуловского района не состоится. Просим жителей Викуловского района отнестись к отмене мероприятия с пониманием. Администрация Ермаковского сельского поселения»<sup>4</sup>. Реакция на это местных жителей, вовлеченных в бытование обряда, была неоднозначной: «*Я говорю, ничего себе! В традиции наших предков сельсоветчики вмешиваются!*» (ПМА 2021). В конечном итоге перенос иконы все же состоялся, но лишь с участием жителей Осиновки.

Говоря о роли этнокультурной памяти в воспроизводстве исходных особенностей материальной культуры крестьян-переселенцев, следует отметить, что ввиду различий в природно-климатических условиях переселенцы были вынуждены в той или иной мере адаптировать к ним исходные принципы культуры жизнеобеспечения, нередко совершая заимствования у нового этнического окружения. Общей чертой многих сообществ мигрантов являлось то, что в соответствии с концепцией М. Мид в жизни их второго поколения постфигуративные принципы трансляции знаний, основанные на том, что дети перенимают жизненный опыт у представителей старших поколений, начинают вытесняться коммуникативными моделями конфигуративной культуры, в которой дети и взрослые учатся у сверстников (Мид 1988). Эта ситуация

способствовала диффузии этнокультурной памяти у разных групп переселенцев. Одной из ее важных функций был спонтанный обмен практическими знаниями, в процессе которого часто вырабатывались оптимальные адаптационные стратегии. Иллюстрацией этой ситуации служат такие формы коллективного труда, как помочи, которые могли устраивать проживавшие в одной деревне переселенцы из разных регионов. К примеру, в конце XIX – начале XX в. на территорию современного Одесского района Омской области стали пребывать группы крестьян-переселенцев, основная масса которых были уроженцами Харьковской, Екатеринославской, Херсонской, Полтавской, Черниговской, Киевской и Одесской губерний. Ввиду того что для этого расположенного в степной зоне района было характерно отсутствие строительного леса, в ходе помочей за основу был взят опыт строительства саманных домов, которым хорошо владели выходцы из схожих по природно-климатическим условиям южных регионов Украины. Таким образом, в ходе помочей, переселенцы из разных регионов, строительные традиции в которых могли иметь различия, перенимали те навыки, которые были больше всего востребованы на новом месте.

Несмотря на то что, начиная со времен Столыпинской реформы, государство предпринимало меры по модернизации крестьянского труда, до 1960-х гг., ввиду низкой доступности промышленных товаров и технологий, традиционные знания, опирающиеся на этнокультурную память, продолжали играть важную роль в жизнеобеспечении большинства потомков переселенцев. Лишь в 1970–1980-е гг., благодаря таким факторам, как повышение доступности товаров массового потребления, увеличение пространственной мобильности сельского населения, а также рост значения институциональных каналов инкультурации, включая среднее и высшее образование, учреждения культуры, книги, журналы, радио и телевиденье, стало характерным уменьшение значения традиционных знаний среди сельских жителей. Эта ситуация усугубилась принявшим начиная с 1990-х гг. критические масштабы оттоком из сельской местности молодежи, который способствовал разрушению межпоколенных принципов трансляции этнокультурной памяти.

Отдельно следует подчеркнуть основополагающую роль этнокультурной памяти в сохранении ценностно-смысловых и символических значений различных объектов материальной культуры, включая смысл их декоративного оформления, бытовых контекстов их использования, а также их приуроченности к определенным элементам духовной культуры. Примерами этого могут служить ритуально-обрядовые функции пищи, символические значения орнаментов, стратифицирующие функции одежды, семиотические аспекты жилища и т.д. При этом процесс «забвения» аутентичных знаковых и символических аспектов традиционной материальной культуры превращает ее элементы в вырванные из

своего оригинального бытового контекста «предметы старины», многообразии и сложности культурных смыслов которых становятся непонятными людям, которые не являются носителями этнокультурной памяти того сообщества, которому они принадлежали.

### **Историческое мировоззрение и этнокультурная память**

В коллективных оценках определенных исторических событий и личностей нередко прослеживается вариативность и даже противоречия их интерпретаций с точки зрения исторической и этнокультурной памяти. В связи с данной тенденцией можно говорить о том, что историческая память создает определенные канонические репрезентации исторических событий, тогда как этнокультурная память в отношении них апокрифична. К примеру, давая оценку событиям Гражданской войны, некоторые потомки крестьян-переселенцев отмечали, что их предки в первую очередь стремились выжить и защитить то, что успели нажить в Сибири, будучи индифферентными к политическим идеалам красных и белых. Еще одним ярким примером этой ситуации могут служить различия интерпретаций в исторической и этнокультурной памяти личности Павлика Морозова. Благодаря усилиям идеологов, писателей и публицистов, в сознании широких масс он первоначально ассоциировался с нарицательным образом пионера-героя, а позднее – предателя (Kelly 2005). В связи с этим О.Б. Леонтьева относит Павлика Морозова к яркому примеру мифа, который исследователи исторической памяти изучают с позиций того, как он «“встраивался” в различные идеологические и историографические дискурсы, как изменялась при этом семантическая нагрузка, аксиологическая составляющая и художественная трактовка образа» (Леонтьева 2011: 12). Полевые исследования, проведенные нами в 2013 г. на родине Павлика Морозова в д. Герасимовка Тавдинского района Свердловской области, выявили ситуацию, в которой трактовки личности этого героя с точки зрения исторической и этнокультурной памяти вступают в противоречие. Личность Павлика Морозова местные жители в первую очередь рассматривают сквозь призму народно-бытовой культуры белорусских крестьян-переселенцев, к которым принадлежала семья Морозовых. В частности, жители Герасимовки считают, что Павлик Морозов и его сверстники, будучи обычными крестьянскими детьми, были лишены идеологического сознания, а кровная месть с детоубийством в рамках пусть и распавшейся большой крестьянской семьи воспринималась как грех исключительной тяжести. Поэтому участие в преступлении близкого к смертному одру восьмидесятилетнего дедушки детей в глазах местных жителей выглядело странным, так же как и то, что в убийстве мог участвовать крестный отец детей. При этом местные жители

испытывают сожаление по поводу трагической судьбы ребенка и возникновения вокруг нее популярных мифов (Федоров 2019).

В процессе нашего исследования возникла гипотеза о том, что историческая и этнокультурная память порождают свои специфические типы мест памяти, концепция которых впервые была предложена П. Нора (Nora 1984). Овещнение исторической памяти, как правило, порождает памятные места, приуроченные к контексту важных общегосударственных исторических событий. В советское время в их числе чаще всего выступали памятники и мемориальные комплексы, посвященные событиям Гражданской и Великой Отечественной войны. Начиная с 1990-х гг. в сельской местности формируются места памяти, связанные с локальными проявлениями определенных исторических травм, которые в то время проходили процесс переосмысления на уровне государственной политики (коллективизация, разрушение храмов в эпоху атеизма, вооруженные конфликты и др.). Параллельно с этой тенденцией для сельской местности стало характерным формирование новых типов мемориальных мест, связанных с актуализацией этнокультурной памяти. К их отличительным особенностям можно отнести то, что идеи и инициативы их создания исходят от местных жителей и связаны с локальными историческими событиями или этнокультурными ценностями. Для первых десятилетий XXI в. в расположенных в Сибири деревнях крестьян-переселенцев наибольшее распространение получило несколько видов подобных мест памяти. К одному из них можно отнести монументальные объекты, посвященные первопроходцам-основателям деревень. Как правило, они устанавливаются на кладбищах, на въезде в деревню или на одной из ее центральных улиц. Чаще всего подобные памятники имеют вид камня или креста. Широкое распространение получил феномен меморизации прекративших свое существование деревень. Его основным мотивом стала нарастающая депопуляция многих сельских районов Сибири и желание уроженцев исчезнувших населенных пунктов сохранить о них память. Инициатива этой меморизации, как правило, исходит не «сверху», а от отдельных энтузиастов. Чаще всего объединяющим началом для возникновения подобных мест памяти выступает кладбище исчезнувшей деревни, на котором ее уроженцы могут собираться на Троицу, Радоницу или другой поминальный день. В ряде случаев в качестве дня встречи односельчан выступает какой-нибудь произвольный день лета или начала осени, когда большинство людей, переехавших жить в города или большие поселки, находятся в отпусках. К примеру, по инициативе уроженца не существующей ныне деревни Красный Яр Тарского района Омской области – генерал-майора В.Л. Рябинова, начиная с 2010 г. бывшие жители деревни собираются в первую субботу сентября на том месте, где она находилась. На месте основания деревни установлен крест. На прикрепленной к нему табличке указаны даты ее

существования – «1897–1977» и написано «Красный Яр – есть, был и будет». Рядом с крестом сооружен стенд с именами уважаемых жителей деревни, ее уроженцев погибших в годы Великой Отечественной войны и репрессий (ПМА 2019). Примерно в это же время похожие формы меморализации можно наблюдать на месте д. Белый Свет Братского района Иркутской области, основанной в 1909 г. и прекратившей существование в 1978 г. На месте деревни был установлен крест, у подножья которого разложены камни, на которых написаны фамилии первопоселенцев<sup>5</sup>. На территории Одесского района Омской области по инициативе директора музея села Желанное А.И. Лонского на кладбище прекратившей существование деревни Гришковка был создан мемориал, состоящий из нескольких частей. В левой части установлен обелиск из черного гранита, который внешне выглядит как типичный современный надгробный памятник. На нем изображена надломленная березка и выгравирована напоминающая эпитафию надпись: «Деревня Гришковка. 1910–1980. Здесь начинается наша Родина». Выше памятника установлен информационный щит, на котором изложены краткие вехи истории деревни, проиллюстрированные фотографиями. Повествование начинается со следующих сведений: «Деревня Гришковка (Гришино, Гречковка) начала заселяться с 1894 г. Статус деревни получила в 1910 г. Участок, отведенный под заселение, назывался Бабак-Кстау. Первыми жителями были переселенцы с Украины, из Киевской и Черниговской областей. Верующие посещали Екатеринославский приход». Далее приведена информация об основных вехах истории деревни в советское время. Заканчивается повествование словами: «Деревни нет, но жить она осталась, она как мать в душе твоей жива». В центре мемориала расположен увенчанный красной звездой обелиск, на котором перечислены уроженцы деревни, погибшие в Великой Отечественной войне. Список героев находится в правой части мемориала. Этот обелиск был установлен на месте своего разрушавшегося предшественника, стоявшего еще в советское время. В стороне от мемориала установлен поклонный крест (ПМА 2022).

Таким образом, основные проявления меморизации прекративших свое существование деревень состоят в сохранении памяти о них как о родине группы людей, объединенной происхождением. При этом основной мотив подобной меморизации заключается в стремлении к тому, чтобы исчезнувшие деревни продолжали жить в памяти ее уроженцев и их потомков. В последние десятилетия в некоторых сибирских деревнях начали устанавливать памятные знаки, акцентирующие этническую принадлежность их основателей. Однако в подобных случаях инициаторами их установки чаще всего выступают не местные жители, а представители действующих на территории региона национально-культурных объединений. К примеру, на въезде в д. Тургеневка Баяндаевского района Иркутской области Иркутским товариществом белорусской культуры

им. Яна Черского был установлен дорожный указатель с надписью «Беларуская вёска Тургенеўка». Примечательно, что аналогичный указатель был изготовлен для деревни Черчет Тайшетского района Иркутской области, однако местные жители не стали устанавливать его на улице, и он хранится в местном музее.

В случаях стихийной меморизации мест памяти отдельными энтузиастами возникает вопрос о том, приобретут ли они в будущем какую-либо институциональную поддержку или сохраняют свое неформальное бытование. Результаты полевых исследований указывают на то, что частные инициативы по созданию новых мест памяти первоначально часто не находят поддержку у местных органов власти, но позднее, когда эти места приобретают важное значение для местных жителей, они нередко «ставятся на баланс» сельских администраций или учреждений культуры.

К проявлениям исторического мировоззрения, сконцентрированным в этнокультурной памяти, можно отнести присущие определенной этнической или локальной общности легенды, былины, былички, бывальщины и другие эпические жанры фольклора. В них этнокультурная память чаще всего претерпевает процесс своеобразной мифологизации, в которой на первый план выходят символические интерпретации исторических событий. Исследования О.В. Голубковой позволяют с уверенностью говорить о том, что транслируемые в этнокультурной памяти разных групп проживавших в Сибири крестьян-переселенцев народные верования и эпические сюжеты на протяжении более ста лет сохраняли высокую стойкость, нередко выступая в роли опосредованных маркеров идентичности определенных локальных сообществ (Сибирь и сибиряки 2022: 139–176).

Следует подчеркнуть важные соционормативные функции этнокультурной памяти, связанные с воспроизводством сложившихся в определенных этнических общностях норм поведения, а также представлений о добре и зле. М.М. Громыко в первую очередь относил к ним общинные принципы обычного права, этику труда и досуга, взаимоотношений поколений и семейные отношения (Громыко 1986). При этом из всех проявлений этнокультурной памяти народное историческое мировоззрение в наименьшей степени подвержено институционализации, хотя в имплицитном виде именно оно во многих случаях является фундаментом тех духовных ценностей общества, которые принято относить к традиционным.

### Заключение

Этнокультурную память можно в общих чертах определить как специфическую форму коллективной памяти, являющуюся совокупностью представлений об общности происхождения и маркерах этнических границ, репрезентаций основных компонентов духовной культуры и практических знаний, посредством которых воспроизводятся базовые

элементы материальной культуры, а также исторического мировоззрения определенной этнической общности, основанного на аккумуляции коллективного жизненного опыта ее представителей. При этом, по аналогии со сформулированными исследователями общими закономерностями функционирования коллективной памяти, в этнокультурной памяти можно выделить наличие коммуникативной памяти, которая охватывает три-четыре последних поколения определенного локального сообщества, и культурной памяти, которая соединяет современность с прошлым посредством устоявшихся в рамках определенной этнической общности базовых элементов и ценностей духовной культуры или определенных опосредованных носителей культурной информации. В XXI в., в этнокультурной памяти перерождение ее коммуникативной формы в культурную, как правило, оказывается связано с процессом ее институционализации.

В заключение хотелось бы отметить, что понятие «этнокультурная память» следует рассматривать не в качестве изолированного от других проявлений коллективной памяти объекта исследования, а как своеобразную познавательную рамку, которая дополняет их эвристические возможности в контексте этнологических исследований.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> См.: «Эх, масленица, да ты красавица!» // Научная Россия. URL: <https://scientificrussia.ru/articles/eh-maslenitsa-da-ty-krasavitsa> (дата обращения: 24.03.2023).

<sup>2</sup> В контексте нашего исследования под понятием «институционализация» мы понимаем переход определенных элементов этнокультурной памяти, имевших в народной жизни стихийное бытование, в их организованные репрезентации, которые целенаправленно формируются и регулируются различными социальными институтами, включая органы законодательной и исполнительной власти, учреждения культуры, творческие коллективы и т.д.

<sup>3</sup> См.: Объекты нематериального этнокультурного достояния Тюменской области. URL: [https://w1.admtumen.ru/ogv\\_ru/society/culture/object\\_nOIKN/more.htm?id=4@object\\_nOIKN](https://w1.admtumen.ru/ogv_ru/society/culture/object_nOIKN/more.htm?id=4@object_nOIKN) (дата обращения: 24.03.2023).

<sup>4</sup> См.: Красная звезда. 29 декабря 2020. № 104. С. 4. URL: [https://tyumedia.ru/i/f/137/253137/Krasnaia\\_zvezda\\_%E2%84%96\\_104\\_za\\_29\\_12\\_2020\\_g.pdf](https://tyumedia.ru/i/f/137/253137/Krasnaia_zvezda_%E2%84%96_104_za_29_12_2020_g.pdf) (дата обращения: 24.03.2023).

<sup>5</sup> См.: Администрация Тангуйского сельского поселения. URL: <http://xn---7sbbkh1auc7bn.xn--plai/moy-kray-berezovyy-moy-belyy-svet.html> (дата обращения: 24.03.2023).

#### **Список источников**

- Ассманн Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Буганов А.В.* Историческая память русских крестьян: реальность и мифы (XIX – начало XX в.) // Новый исторический вестник. 2008. № 2 (18). С. 40–49.
- Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986.

- Кириченко О.В. Историческая память русского народа: от традиции к модерну и постмодерну // Вояджер: мир и человек. 2017. № 8. С. 148–160.
- Кознова И.Е. Историческая память российского крестьянства в XX веке: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Самара, 2005.
- Леонтьева О.Б. Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв. Самара: ООО «Книга», 2011.
- Лобачевская О.А., Федоров Р.Ю. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16). С. 72–82.
- Малыгина И.В. Этнокультурная идентичность: Онтология, морфология, динамика: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2005.
- Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988.
- ПМА. 2019. д. Атирка Тарского района Омской области, интервью с местной жительницей, женщиной 1949 г. р.
- ПМА. 2021. г. Тюмень, интервью с женщиной 1956 г. р., уроженкой д. Ермаки Викуловского района Тюменской области.
- ПМА. 2022. Визуальный осмотр мемориальных объектов на кладбище прекратившей существование д. Гришковка Одесского района Омской области.
- Сибирь и сибиряки: этнокультурная идентичность русского и других восточнославянских народов в Сибири (XIX – начало XXI в.) / Е.Ф. Фурсова, Р.Ю. Федоров, Н.И. Шитова, О.В. Голубкова, М.В. Васеха; отв. ред. Е.Ф. Фурсова. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2022.
- Тишкова В.А., Шабаев Ю.П. Историческая память: формы сохранения, конструирования и презентации // Известия Коми научного центра УрО РАН. 2019. № 4 (40). С. 62–71.
- Федоров Р.Ю. Павлик Морозов: от мифов к покаянию // Тобольск и вся Сибирь. Кн. 30: Белорусы в Сибири: в 2 т. Т. 2 / сост. Ю.П. Перминов, Р.Ю. Федоров. Тобольск: ТРОБФ «Возрождение Тобольска», 2019. С. 14–30.
- Фурсова Е.Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (к. XIX – XX в.). Ч. 1: Обряды и обычаи зимне-весеннего периода. Новосибирск: Агро, 2002.
- Фурсова Е.Ф. Особенности этнокультурной памяти и свадебной обрядности русских «пензяков» в Барабинской лесостепи // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2022. Т. 28. С. 947–954.
- Шницерльман В.А. Социальная память: вопросы теории // Историческая память и российская идентичность / под. ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М.: РАН, 2018. С. 12–34.
- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 16–20.
- Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий / ред. Ф. Барг. М.: Новое издательство, 2006.
- Halbwachs M. The collective memory. New York: Harper & Row, 1980.
- Kelly C. Comrade Pavlik: The Rise and Fall of a Soviet Boy Hero. London: Granta, 2005.
- Olson L.J. Performing Russia. Folk Revival and Russian Identity. London; New York: Routledge, 2004.
- Nora P. Les Lieux de mémoire. La Nation. Paris: Gallimard, 1984.

### References

- Assman J. (2004) *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokih kul'turah drevnosti* [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow.

- Buganov A.V. (2008) *Istoricheskaya pamyat' russkikh krest'yan: real'nost' i mify* (XIX – nachalo XX v.) [Historical memory of Russian peasants: reality and myths (19th – early 20th centuries)], *Novyj istoricheskij vestnik*, no. 2 (18). pp. 40–49.
- Gromyko M.M. (1986) *Tradicionnye normy povedeniya i formy obshcheniya russkikh krest'yan XIX v.* [Traditional norms of behavior and forms of communication of Russian peasants of the 19th century]. Moscow.
- Kirichenko O.V. (2017) *Istoricheskaya pamyat' russkogo naroda: ot tradicii k modernu i postmodernu* [Historical memory of the Russian people: from tradition to modern and postmodern] *Voyadzher: mir i chelovek*, no. 8. pp. 148–160.
- Koznova I.E. (2005) *Istoricheskaya pamyat' rossijskogo krest'yanstva v XX veke* [Historical memory of the Russian peasantry in the 20th century]. PhD thesis. Samara.
- Leont'eva O.B. (2011) *Istoricheskaya pamyat' i obrazy proshlogo v rossijskoj kul'ture XIX – nachala XX vv.* [Historical memory and images of the past in Russian culture of the 19th – early 20th centuries]. Samara.
- Lobachevskaja O.A., Fedorov R.Yu. (2012) «Svecha» v Sibiri: etnograficheskij i kul'turno-antropologicheskij aspekty bytovaniya obryada u belorusskikh pereselencev ["Candle" in Siberia: ethnographic and cultural-anthropological aspects of the existence of the rite among Belarusian migrants]. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii*, no 1 (16). pp. 72–82.
- Malygina I.V. (2005) *Etnokul'turnaya identichnost': Ontologiya, morfologiya, dinamika* [Ethnocultural identity: Ontology, morphology, dynamics]. PhD thesis. Moscow.
- Mead M. (1988) *Kul'tura i mir detstva* [Culture and the world of childhood]. Moscow.
- PMA, 2019, village of Atirka, Tara district of the Omsk region, interview with a local resident, a woman born in 1949.
- PMA, 2021, Tyumen, interview with a woman born in 1956, a former resident of the village of Ermaki, Vikulovo district, Tyumen region.
- PMA, 2022, visual observation of memorial objects at the cemetery of the former village of Grishkovka, Odessa district, Omsk region.
- Fursova E.F. (ed.) (2022) *Sibir' i sibirjaki: etnokul'turnaya identichnost' russkogo i drugih vostochnoslavyanskikh narodov v Sibiri (XIX – nachalo XXI v.)* [Siberia and Siberians: ethnocultural identity of the Russian and other East Slavic peoples in Siberia (19th – beginning of 21st century)]. Novosibirsk.
- Tishkov V.A., Shaboev Yu.P. (2019) *Istoricheskaya pamyat': formy sohraneniya, konstruirovaniya i prezentacii* [Historical Memory: Save, Design, and Presentation Forms]. *Izvestiya Komi nauchnogo centra UrO RAN*, no. 4 (40). pp. 62–71.
- Fedorov R.Yu. (2019) Pavlik Morozov: ot mifov k pokayaniyu [Pavlik Morozov: from myths to repentance], *Tobol'sk i vsya Sibir'. Kn. 30. Belorusy v Sibiri, vol. 2. Tobolsk*, pp. 14–30.
- Fursova E.F. (2002) *Kalendarnye obychai i obryady vostochnoslavyanskikh narodov Novosibirskoj oblasti kak rezul'tat mezhetnicheskogo vzaimodejstviya (k. XIX – XX v.). Ch. 1. Obryady i obychai zimne-vesennego perioda* [Calendar customs and rites of the East Slavic peoples of the Novosibirsk region as a result of interethnic interaction (end of 19th – 20th centuries). Part 1. Rites and customs of the winter-spring period]. Novosibirsk.
- Fursova E.F. (2022) *Osobennosti etnokul'turnoj pamyati i svadebnoj obryadnosti russkikh "penzyakov" v Barabinskoj lesostepi* [Features of ethnocultural memory and wedding rites of the Russians from Penza region in the Barabinsk forest-steppe], *Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij*, Vol. 28, pp. 947–954.
- Shnirelman V.A. (2018) *Social'naya pamyat': voprosy teorii* [Social memory: questions of theory], *Istoricheskaya pamyat' i rossijskaya identichnost'*, Moscow, pp. 12–34.
- Halbwachs M. (2005) *Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat'* [Collective and historical memory]. *Pamyat' o vojne 60 let spustya: Rossiya, Germaniya, Evropa*. Moscow, pp. 16–20.
- Bart F. (ed.) (2006) *Etnicheskie gruppy i social'nye granicy: Social'naya organizaciya kul'turnyh razlichij* [Ethnic groups and social boundaries: Social organization of cultural differences]. Moscow.

Halbwachs M. (1980) *The collective memory*. New York.  
Kelly C. (2005) *Comrade Pavlik: The Rise And Fall Of A Soviet Boy Hero*. London.  
Olson L.J. (2004) *Performing Russia. Folk Revival and Russian Identity*. London – New York.  
Nora P. (1984) *Les Lieux de mémoire. La Nation*. Paris.

***Сведения об авторе:***

**ФЕДОРОВ Роман Юрьевич** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Тюменский научный центр СО РАН (Тюмень, Россия). E-mail: r\_fedorov@mail.ru

***Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.***

***Information about the author:***

**Roman Yu. Fedorov**, Tyumen Scientific Center SB RAS (Tyumen, Russian Federation).  
E-mail: r\_fedorov@mail.ru

***The author declares no conflict of interests.***

*Статья поступила в редакцию 1 августа 2023;  
принята к публикации 29 августа 2023.*

*The article was submitted 01.08.2023;  
accepted for publication 29.08.2023.*