

Геллнер 1991 — *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991.

Глобальный мир 2001 — Материалы проблемного междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир». М., 2001. Вып. 8.

Диалог культур 2001 — Диалог культур в глобальном мире: Обзор дискуссий во Франкфурте-на-Майне и в Москве, организованных Горбачев-Фондом // Труды Фонда Горбачева. Т. 7. М., 2001.

Дугин 2002 — *Дугин А.Г.* Философия глобализма — философия контрглобализма // Основы евразийства. М., 2002. С. 548–556.

Лебедева 1997 — *Лебедева Н.М.* Социально-психологические проблемы аккультурации этнических групп // Этническая психология и общество. М., 1997. С. 104–115.

Межуев 2001 — *Межуев В.М.* Как возможна философия культуры? // От философии жизни к философии культуры: Сб. статей. СПб., 2001. С. 22–40.

Назаров 1999 — *Назаров М.М.* Массовая коммуникация в современном мире. М., 1999.

Нэсбитт, Эбурдин 1992 — *Нэсбитт Д., Эбурдин П.* Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы. М., 1992.

Сорос 2001 — *Сорос Дж.* Тезисы о глобализации // Вестник Европы. 2001. Т. 2.

Стефаненко 1999 — *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. М., 1999.

Фрейнкман-Хрусталева, Новиков 1995 — *Фрейнкман-Хрусталева Н.С., Новиков А.И.* Эмиграция и эмигранты: История и психология. СПб., 1995.

Фукуяма 1990 — *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134–148.

Юнг 1991 — *Юнг К.* Архетип и символ. М., 1991.

Ясперс 1991 — *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

Benedict 1934 — *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston; N.Y., 1934.

Blumler 1991 — *Blumler G.* The new television marketplace: imperatives, applications, issues // Mass Media and Society. L., 1991. P. 194–215.

Friedman 2000 — *Friedman Th.* Understanding Globalization. The Lexus and the Olive Tree. N.Y., 2000.

Giddens 1998 — *Giddens A.* The third way. The renewal of social democracy. Cambridge, 1998.

Perlmutter 1991 — *Perlmutter H.V.* On the Rocky Road to the First Global Civilisation // King A. (Hg.). Culture, Globalization and the World System. L., 1991.

The Economist 1999 — The Economist. December 18<sup>th</sup> 1999.

Therborn 1998 — *Therborn G.* Globalizations, Stockholm: October 22–24 1998, FRN Committee on Global Processes, in Cooperation with the Swedish Ministry for Foreign Affairs, and with the Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences (SCASSS). Background paper.

Waters 1995 — *Waters M.* Globalization. L.; N.Y., 1995.

А.С. КАРГИН,  
А.Н. СОЛОВЬЕВА  
(Москва, Архангельск)

## РУССКИЙ СЕВЕР И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ<sup>1</sup>

Русский Север традиционно считается заповедником самобытной культуры и хранилищем этнических символов. Эта идея проводится рядом государственных программ культурного и социального развития краев и областей, находящихся на территории северо-запада России. Восприятие Русского Севера как памятника отечественной культуры обеспечивает существование туристической сети и соответствующей ей инфраструктуры. Однако реальная ситуация как с воспроизводством ценностного единства Русского Севера, так и с сохранением памятников истории показывает несоответствие идеологических конструкций современному состоянию культуры региона<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта № КИ 362-2-02. Поддержка данного проекта была осуществлена АНО ИНО-Центр в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования РФ и Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данной статье, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций.

<sup>2</sup> Например, в 2004 г. на расширенной коллегии Комитета по культуре Администрации Архангельской обл. было отмечено, что отрасль культуры уже не может опираться на идею своей безоговорочной ценности для общества. Она должна доказывать свою общественную значимость и привлекать новых сторонников, которые поддержали бы ее претензии на долю в государственном финансировании. Возможности культуры региона связаны с растущим в мире интересом к целостному восприятию культурного наследия (к культурным ландшафтам). Однако «сырьевая» стратегия сохранения и предъявления культурного наследия, а также общественное равнодушие к его состоянию препятствуют эффективному развитию культурного потенциала Русского Севера, на что обратила внимание Г.Я. Лаптева в своем выступлении на совещании-форуме «Перспективы развития культурного сектора Архангельской области в контексте реформы бюджетной сферы в Российской Федерации» (Архангельск, 16 – 18 февраля 2005 г.).



Этнографами, искусствоведами, фольклористами на территории Русского Севера собран огромный эмпирический материал по традиционной культуре, проведена его классификация по региональному, локальному, жанровому и стилевому принципам. Появилось огромное количество детских и взрослых фольклорных коллективов, школ и клубов традиционной культуры; занятия по фольклору и народным ремеслам включены в школьные программы. Однако вся эта, безусловно, важная и разнообразная работа отличается хаотичностью, большим разбросом мнений насчет того, что именно является *культурным наследием*, которое следует сохранять и возрождать, существуют ли его четкие пространственно-временные характеристики (это культура дореволюционной России или XX в., городская или сельская). Споры о «первичности» и «вторичности» культурных форм существования современной севернорусской субкультуры занимают не только ученых, но и практиков: руководителей творческих коллективов, народных мастеров.

Процедуры классификации эмпирических данных о специфике современного состояния ценностно-символических и нормативно-регулятивных основ традиционной этнокультуры по принципам исторической или этнографической типологий часто оказываются не пригодны для выявления их внутренней организации, динамики их становления в процессах взаимодействия с изменчивым глобальным контекстом. Использование понятия этнической субкультуры для выделения специфических характеристик различных групп, входящих в национальные объединения, обозначает фиксацию различий во влиянии коллективных идентичностей на процессы нормирования и структурирования жизненной среды, осуществления политической мобилизации на основании чувства принадлежности.

Применение к описанию современных социокультурных процессов понятия «этнической субкультуры» позволяет исследователю акцентировать важность диалогических начал национальной культуры, а также проанализировать динамику ее осуществления либо в иерархически структурированном пространстве «господства — подчинения», либо в виде свободной конфигурации полицентрической, поликультурной фрагментированной среды. Проблема трансформации традиционной российской культуры может быть рассмотрена с точки

зрения двух уровней ее обобщения: *общероссийского* (поликультурного) и *русского* (монокультурного).

*Российское поликультурное пространство* состоит из ряда этнических культур и является результатом сложного и протяженного во времени процесса цивилизационного синтеза, который осуществляется на основе общего ценностного комплекса большого разнообразия социальных стратифицированных групп, проживающих на огромной территории. Российская национальная культура имеет ряд особенных черт, выражающихся, прежде всего, в свойственных ей моделях пространства и времени. Исследования российской культуры, предполагающие определение и описание ее цивилизационных черт, базируются на положениях о ее периферийности [Яковенко 1999, 226, 298]. Существенным компонентом также являются свойственные ей формы освоения времени: ритмичность исторических проявлений в чередовании периодов главенства ценностной интеграции (централизации) и дифференциации (децентрализации). Подобная бинарность временных моделей объясняется, по мнению И.Г. Яковенко, «принципиальной незавершенностью этапа перерождения архаически-периферийного цивилизационного синтеза России в синтез ядерной целостности, свойственной динамическому обществу, построенному на этнокультурных началах» [Яковенко 1999, 27].

Традиционная российская пространственная модель является символическим (культурным) способом интеграции всего разнообразия полиэтнических культур тех регионов, которые входили в состав российского государства в разные исторические периоды. Российские субкультуры, таким образом, составляют структуру российской культуры, а их статусное распределение внутри целого ее ценностной системы зависит от степени включенности их этнического содержания в процессы формирования национальной символики и мифологии, от специфики интерпретации государственной истории и мифологии средствами их этнокультуры.

Процессы стандартизации и унификации многообразия русских локальных этнокультурных типов, сопровождавшие формирование национальной российской культуры, основаны на различии в подходах к оценке степени значимости составляющих их элементов: символов, языков, исторических памятников.

Первый подход оценивает русскую этничность как производную от духовности, предметно выраженной в формах культуры. Наибольшее значение придается языку, литературе, родине предков («почве») и религии как маркерам русского пространства, а «этничность» политических режимов и государства определяется по отношению к степени их толерантности к «неполитическим институтам» русской культуры.

Второй подход основывается на истолковании формирования русской этнокультуры как изначально политического процесса, как истории государства – наиболее значительного традиционного института. Мнение, согласно которому уникальность русской культуры выражается через создание политической формы правления, противопоставленной западным либеральным и демократическим политическим системам, утверждает первенство идеологического, укрепляющего институт власти компонента этнокультурной традиции [Szporluk 1980, 41].

Под *русской этнической субкультурой* нами понимается этнокультурная общность, основанная на ряде символических черт, отражающих смыслы и значения ее территориального, социального, политического статуса в структуре русской этнокультуры, а также генерирующая и распространяющая представления и мифы об общей исторической судьбе ее членов, необходимые для процессов групповой идентификации. Интеграция русской этнической субкультуры строится на разделяемом всеми ее членами представлении о русском этническом идеале и тех соответствующих ему ценностных комплексах, которые обосновывают характер жизнедеятельности людей, идентифицирующих себя с ней. Особенности черты русской субкультуры проявляются в диалектах русского языка, или русских речевых субкультурах, эстетических представлениях, стиле, религиозном и ритуальном комплексах.

Общие черты русских субкультур являются следствием их функции выражения «темы протеста», регулярно появляющейся в русской этничности. По мнению исследователей, русская колонизация всегда была средством решения социокультурных противоречий. Освоение новых территорий осуществлялось в виде бегства от государства тех групп, ценностные комплексы которых входили в противоречие с интеграционным культурным идеалом этничности

[Лурье 1996, 49]. Субъектами русской колонизации являлись представители сельской субкультуры (крестьяне), самостоятельность и автономность которой объясняется ее ценностной системой, сохраняющей устойчивость только в условиях внутренне отрегулированных, «знакомых» ситуаций. Внутренняя структура русской субкультуры определяется наложением участков колонизационных территорий, находившихся под юрисдикцией различных миров (сельских субкультур), а внешние границы выявляются в результате ее включения в пространственную модель русской этничности и определения места ее территориальной символики в системе взаимодействия «центр – периферия».

Применение понятия *этнической субкультуры* к анализу русской традиционной культуры носит ретроспективный характер в силу исторической длительности и сложности протекания процессов ее интеграции и синтеза. Понимание контекстуальности и ситуационности русских этнокультурных общностей дает возможность объяснить неточность, зыбкость, неопределенность географических границ и хронологических рамок пространственно-временных контекстов их осуществления. Термины, обозначающие русские этнические общности, – например *северовеликорусская*, *южновеликорусская* [Зеленин 1991; Гусев 1993] – никогда не определяли административные области Русского и Российского государства.

Введение в научный оборот понятия «Русский Север» было обусловлено необходимостью интеграции различий в составе групп населения и временем (этапом) колонизации. Первый уровень концептуализации проявился в описании процессов складывания в XIV – XV вв. на территории Русского Севера культурных ареалов, включения их знаково-символической специфики в идейно-смысловые и стилистические системы. Второй уровень концептуализации – применение понятия «Русский Север» к анализу фактов и закономерностей осуществления русской этничности на пространстве севера Русского государства – является способом соотнесения друг с другом процессов формирования точных названий (научных терминов), определяющих совокупности признаков этнических символов, маркеров, опредмеченных в многочисленных этнических артефактах; выделения и описания единых стилистических признаков



разнообразных этнохудожественных явлений. При всей условности именно такое максимально обобщающее определение разновременных и разнонаправленных проявлений русской этничности быстро вошло не только в научную, но и в художественную литературу — путевые заметки, отчеты о путешествиях и т.д.

«Русский Север» — это термин, обладающий достаточной степенью универсальности и теоретичности для обозначения особого символического русского пространства, в котором бинарность и диалогичность этнических идеалов выносятся за пределы структур «господства — подчинения», формирующих имперские, государственные рамки. Концептуализация идейно-смысловой целостности субкультуры Русского Севера в диалоге эстетических представлений — одна из попыток найти его сущность через «выход» за пределы «себя» в небытие, через «отказ от своей активности с единственного, внеположного всякому эстетическому бытию места» [Бахтин 1994, 144].

Понятие «стиля», примененное к севернорусской субкультуре, в большей степени отражает не формирование единых художественных приемов и сюжетов, а принцип эстетизации жизненного уклада, его гармонизации в контексте специфики фольклорного мирозерцания (преимущественно эмоционально-образного и осязательно-предметного, чем изобразительного и литературного, предполагающего наличие сквозного движения повествования, строгой иерархичности форм и сюжетов). Основа целостности культурного стиля Русского Севера — поздняя архаика, переосмыслившая древнерусское наследие и развившая его в новых жанровых формах.

Изучение социокультурной ситуации на Русском Севере в XX — XXI вв. может быть плодотворным для обогащения опыта применения глобализационных подходов к анализу процессов трансформации этнокультурной традиции, а также теорий, отражающих наиболее закономерные их проявления.

\* \* \*

Модернизационные процессы конца XIX — начала XX в. на Русском Севере отражают особенности идейного диалога российской культуры той эпохи. Преобразовательные идеи Петра I, М.В. Ломоносова и целого ряда других подвижников, к числу

которых следует, безусловно, отнести и представителей интеллигенции конца XIX — начала XX в., основывались на стремлении к физическому, материальному процветанию и приумножению Севера как части России. В народной традиции они воплощались в «севернорусскую идею» — поиск некой Святой Земли, образа и подобия Небесного Града, достичь которого нельзя ни разумом, ни деятельностью, но только духовным прозрением.

Большевистский проект российской модернизации был построен на действии механизмов «прагматизма» и «опрошения». На практике прагматический характер модернизационных процессов оборачивался «детерриторизацией» культурного пространства, заменой его статусных характеристик. «Сакральная» составляющая утрачивала свою актуальность, доминирующим становилось представление об экономическом статусе внутри новой индустриальной Российской державы.

Началом детерриторизации культурного ландшафта Русского Севера можно считать его районирование 1920 — 1930-х гг., в основу которого была положена идея единого хозяйственного плана в форме директивного планирования, принадлежавшая В.И. Ленину [Шубин 2000]. Функциональное отношение к жителям Севера как к «населению» или «рабочей силе» отразилось в процессах маргинализации большого количества крестьян, находившихся в 1920 — 1930-х гг. «между» городом и деревней. В отличие от крестьян-отходников, наемный труд которых был вписан традицией в годичный календарный ритм, отрегулированный системой «переходных» обрядов (лесные промыслы и земледелие составляли единый хозяйственный комплекс), «модернизированные» крестьяне всё больше погружались в индустриализированный производственный ритм. Однако насаждаемые сверху формы коллективного хозяйствования уподоблялись традиционным, делалась попытка воплотить в них «старый» идеал мира как большой патриархальной семьи. Северные коммуны, к примеру, были небольшими, состояли из восьми — десяти хозяйств, и представляли собой общину из родственников и соседей, скрыто или явно ориентируясь на народную утопию праведно-справедливой жизни. Однако источником такой жизни служила уже не матушка-земля, ценность которой освящала человеческий труд, но государство, зачастую фи-

нансировавшее подобные эксперименты довольно щедро<sup>3</sup>.

Трансформация традиционных ценностных основ Русского Севера осуществлялась также и в ходе антирелигиозной кампании, особо акцентировавшей сокращение количества и культурного содержания праздников. Журналы 1920 – 1930-х гг. предлагали инсценировки «комсомольских свадеб», «красных крестин» (или «октябрин», «звездин»), «красных похорон».

Тоталитарная система ориентировалась в процессах своего культурного строительства не на провозглашаемое ею «расколдовывание мира» и деавтоматизацию сознания, но на его автоматизацию, систематическое формирование в нужном направлении посредством управления его средой, его базисом, его бессознательным. Разрешение этой задачи требовало изучения традиционных художественных приемов и дальнейшего их применения.

С начала 1930-х гг. в газетах и журналах, а затем и в сборниках фольклора сплошным потоком публикуются сказки, песни и даже былины, воспевающие «счастливую жизнь», «вдохновителя всех побед» – коммунистическую партию и, в первую очередь, ее вождей, В.И. Ленина и И.В. Сталина. Эти более или менее удовлетворительные стилизации, подделки под произведения фольклора, как правило, создавались знатоками сказок и песен, которые пытались использовать элементы фольклорной поэтики. Им помогали профессиональные поэты, писатели и фольклористы.

Фольклорная традиция Русского Севера как одна из сохранивших к тому времени большую вариативность жанров, сюжетов, а также «живых» ее носителей не могла не подвергнуться подобной «массовизации». «Политическое» руководство распростра-

лось не только на сказителей и певцов, но и на ремесленные мастерские, артели, отдельных мастеров: вышивальщиц, ткачей, берестянщиков, резчиков и т.д., чье творчество осуществляло важную с точки зрения интеграции севернорусской субкультуры цель интерпретации «городского» быта художественными средствами фольклора. Перед ними была поставлена задача создания символических субкультурных «товаров» – предметов «низового» быта, орнаментальный и образный строй которых воплощал идеал «богатой», «обильной» жизни. Их творчество оказалось ранжированным по степени профессионализма, часто зависящей от спроса на изделия «русской старины» на международном рынке<sup>4</sup>. Как отмечает одна из исследовательниц декоративного искусства, «из разнородной хаотической массы низовых художественных проявлений был концептуально сконструирован некий целостный самобытный феномен, наделенный высоким статусом (народного искусства) в иерархии культуры» [Зиновьева 1997, 47–48].

Таким образом, в процессе модернизации севернорусская субкультура пережила не только процессы упрощения и фрагментации, но и «вторичной» эстетизации, осуществленной через механизмы включения ее символов и форм в контекст советского варианта массовой культуры. Та часть ее содержания, которая оказалась нетронутой, не интегрированной в систему ценностей тоталитарной культуры, маргинализировалась (либо сохраняясь в отдаленных уголках – селах Печоры, Мезени, Пинеги и других труднодоступных районов, либо воплощаясь в формах «карнавального», «перевернутого», «низового», «скоморошьего» творчества). Подобные формы принимала деятельность (а порой и судьба) тех писателей и художников, в чьем творчестве воплотились идеалы «северного возрождения» – образ Севера как заколдованного места, скрытого от посторонних глаз, подобно «волшебному кладу». На фоне социальной

<sup>3</sup> В дневниках Федора Абрамова можно найти такие попытки объяснить причину увлечения северных общинников идеями коммуны в начале XX в.: «Одно из объяснений: время. Время великого кочевья, переустройства, и в орбиту, власть его попадали многие, в том числе и крестьяне. Да, сегодня невозможно понять людей того времени. Идиоты, кретины – не больше. Русские дон-кихоты, романтики. Так вот, наверное, отправлялись искать Беловодье и другие обетованные...». И далее: «Философствовал, философствовал, мудрствовал, а, оказывается, всё до глупости просто: коммуна жила на всём готовом за счет государства. Горы ржаного хлеба. Тазы масла. Ну кого это не соблазнит, а тем более русского, вечно голодного крестьянина?» [Крутикова-Абрамова 1988, 113].

<sup>4</sup> Из докладной записки Управления Севкрайкустпромсоюза о состоянии кустарно-художественных промыслов на Севере становится ясна перспектива их развития в 1930-е гг.: «...Ставим своей целью возрождение высокохудожественных кустарных промыслов: холмогорского резного по кости, великоустюжского черного по серебру, дальнейшее развитие северодвинского берестяного, переключение для работы преимущественно на экспорт вологодского кружевного и устьянского рогового» [ГААО, ф. 603, оп. 1, д. 161, л. 122–128].



утопии советской модернизации воображаемый мир старины становился одной из немногих возможностей осмысления Севера как особого места, малой родины, сакрального центра.

Еще на рубеже XIX – XX вв. освоение Русского Севера напоминало поиски самобытной «экзотики», альтернативы модным итальянским и швейцарским курортам. Полученные впечатления, вошедшие в записки и воспоминания, отражали поиски национальной идентичности, «переживания» в культурных формах зависимости от иностранных вкусов и пристрастий. На страницах путевых заметок часто появляется одна и та же мысль: «Мы, русские, хулящие свое и едzące любоваться природой за границу, не знаем, что у нас сравнительно недалеко находятся такие чудные местности» [Пименов, Эпштейн 1969, 236].

Эта идея была наиболее близка русской интеллигенции Серебряного века, стремившейся к поиску универсального закона всеединства, способного интегрировать в себе фрагментарность российской реальности того времени. Творческие поиски привели к эстетическому «открытию» севера России, которое осуществило преемственность с деятельностью собирателей и хранителей ее старины середины XIX в. [Фельдт 1999]. Образ Русского Севера, созданный писателями и художниками Серебряного века, отражал диалогичность его смыслового ядра – сочетание в нем не только поэзии места, гармонии малой родины, но и предчувствий грядущего и неизбежного хаоса, небытия. Тихий и деликатный Север в живописи и поэзии той поры предстает как нечто невидимое, двоящееся, скрытое от глаз, погруженное в ритмы дикой природы и потому исчезающее при появлении любого незнакомца.

К концу XX в. понимание необходимости создания эстетики места, формирования идентичности с малой родиной стало началом процесса «сохранения, возрождения и развития» культуры Русского Севера. Функция первичной этнической идентификации как средства трансляции содержания севернорусской субкультуры, утраченная в процессах распада многопоколенных патриархальных семей, массовых миграций сельских жителей в новые индустриальные города, заменялась процессами категоризации. Последняя осуществлялась на основе понимания ее структуры и функции учеными, учителями, писателями, художниками. Так, книги северных писателей конца XX в. – это попытка осмысления некоего

рубежа, перекрестка между сложным и противоречивым настоящим, забытым прошлым и неясным будущим Русского Севера. Их творчество рождает особую «ностальгию» по Русскому Северу – характерную черту кризиса этнокультурной идентичности.

В результате распада СССР, развенчания советской мифологии (например, о дружбе наций и народностей при социализме) значительное число россиян сузили свою «географическую идентичность» до размеров своего региона, области или даже населенного пункта. Русская этнокультура обрела в представлениях людей черты воображаемого или реального культурного пространства. С теоретических позиций этот процесс следовало бы охарактеризовать как регрессию к прошлым культурным формам<sup>5</sup>. Но по сравнению с традиционными взглядами крестьян XIX в. современный российский этнолокализм представляет собой достаточно сложное явление, так как часто способствует политической мобилизации национальных и патриотических чувств через средства массовой коммуникации.

\* \* \*

Попытки теоретически обосновать множественность путей трансформации культуры под воздействием универсальных ценностей современности приводят исследователей к осознанию необходимости переосмысления ряда понятий, таких как *традиция* и *инновация*, *универсализм* и *партикуляризм*, *глобальность* и *локальность*, *релятивизм* и *фундаментализм*. Возникший в конце XX в. кризис социальных и гуманитарных наук, связанный с появлением теоретического направления постмодернизма, привел к отказу от попыток описания культур как целостных образований. Однако в XXI в. снова становится актуальной постановка вопроса о необходимости рассмотрения культур через проявления не только их фрагментированности и различий, но и в их взаимосвязи и взаимозависимости [Hall 1996, 70].

Анализ концептуальных оснований изучения процессов, происходящих в культуре сегодня, возможен только в контексте широкой дискуссии о вопросах глобализирующегося мира. Представление о едином глобальном мире предполагает наличие

<sup>5</sup> Ср. с мнением Б. Андерсона, отмечавшего, что психологическая привязанность к средневековым поселениям и городам предшествовала появлению национальных чувств и патриотизма [Anderson 1991].

соотнесенности, универсальной системы координат, позволяющей описывать в общих рамках даже конфликтующие идеологии и группы [Robertson 1991, 25–31]. При этом единая глобализованная культура и общество могут быть раздираемы противоречиями, а единая экономика может быть полем беспощадной конкуренции монополизирующих групп.

М. Уотерс определяет глобализацию как «процесс, в котором географические ограничения, налагаемые на социальные и культурные установления, отступают, а люди всё более это осознают» [Waters 1995, 3]. Для того чтобы понять глобализацию, следует изучать ее на уровне жизни реальных людей, которые строят планы на будущее, путешествуют, формируют социальные сети, обретают идентичность и воспитывают детей. Исследование путей взаимодействия глобальных потоков с локальными сообществами, семьями и отдельными людьми и анализ того, как индивиды и группы (адаптивно или оборонительно) реагируют на глобальные угрозы, позволяют выявить возможности использования, а внутри локального контекста даже трансформации глобальных потоков. Пассивной реакции на глобализацию не существует. Люди протестуют, адаптируются, изобретают, осваивают и создают альянсы... Специфический «ответ» на вызовы современности может быть создан — но не определен! — глобальной системой только в соответствии со спецификой местной истории, культуры, физического и социального окружения, лидерства и процессов принятия индивидуальных решений [Lewellen 2002, 26].

Современные формы протекания глобальных, региональных и локальных процессов связаны с деятельностью представителей элитарной и массовой, крестьянской и городской, национальной и транснациональной культур. Например, культурные традиции тех, кто представляет собой этническое «большинство» государства, существуют в стандартизированных и унифицированных формах, имеющих официальный (так называемый «натурализационный») статус. В процессах становления наций регионально-локальная этнокультурная идентичность «титовых» групп формируется как в противоположность «другим», представленным меньшинствами, так и вопреки собственному образу как «других», созданному в рамках господствующей идеологии.

Распад великих империй, ознаменовавший в XX в. начало постколониальной и постсоветской эпохи в развитии культуры, привел к изменению образа прошлого и переоценке характера тех связей, что некогда соединяли различные народы Европы, Азии и Америки<sup>6</sup>. Постколониальные исследования, ставшие частью глобализационного проекта изучения культуры, основаны на подходе к интерпретации содержания этнокультурных традиций как производных от отношений власти, не столько расширяющей сферу своего воздействия от центра к периферии, сколько определяющей перекрестное движение культурных потоков по всей поверхности планеты [Hall 1996, 70]<sup>7</sup>.

Глобализация приводит к пониманию необходимости пересмотра оснований традиционной антропологии. В частности, использование в эмпирических этнологических изысканиях метода включенного наблюдения требует от исследователя акцентирования специфических характеристик локальных сообществ, обладающих автономностью и замкнутых в своих границах.

<sup>6</sup> Исторические события периода после Второй мировой войны были оценены в работах философов, культурных антропологов, социологов в соответствии с давно укорененным в европейском сознании представлением о разрыве между традиционными и современными обществами, последовательно и систематически определяющем формирование политики по отношению к прошлому. Как пишет А. Аппадурай, «одним из наиболее проблематичных проявлений западноевропейской социальной науки (О. Конт, К. Маркс, М. Вебер и Э. Дюркгейм) является последовательное усиление роли настоящего (единичного) момента, наступление которого создает драматический и беспрецедентный разрыв между прошлым и настоящим» [Appadurai 2003, 16].

<sup>7</sup> Например, постколониальный период в истории Великобритании рассматривается сегодня как момент, наступивший «после империи», когда британская идентичность формировалась заново, а представление о «мы» перестало быть связанным с идеей центра. Потенциальная перспектива этого момента выражается в том, что образ «мы» приходит в противоречие с мифом об однородности (гомогенности). Этнокультурное большинство начинает осознавать неравенство различных способов обретения принадлежности к британской нации / государству, связанное с расовыми и гендерными различиями. Задачей становится создание проекта будущего национальной культуры, построенного на основе интеграции, а не нивелирования этнокультурных различий [Hall 1996, 70].



Однако в глобализационном контексте самоупотребление понятия локальности становится противоречивым. Для исполнительного директора филиала транснациональной корпорации «локальными» могут быть офисы и гостиничные номера в разных городах мира, а никуда не выезжающая за пределы дома семья может оказаться погруженной в образы и идеи, транслируемые телевидением и радио, расширяя в воображении локальное до неопределенных рамеров [Lewellen 2002, 36].

Осознание культурной ограниченности и идеологической окрашенности тех ценностных позиций, с которых антропологи подходят к описанию проблем трансформирующихся локальных культур, приводит к кризису наук о культуре. Особенно существенной оказывается критика этнографического метода исследования этнокультур. Односторонность взгляда классической антропологии на изменяющиеся традиционные культуры связана с набором используемых ее приверженцами исследовательских приемов и методов. Во-первых, важность поисков «аутентичности» приводит к описанию «другого» либо как помещенного вне изменяющегося контекста, либо в исторический момент до его появления. Во-вторых, тенденция рассматривать традиционные общества как статические, а не динамические явления оборачивается их эссенциализацией, т.е. перечислением традиционных черт как предзаданных, изначальных, возникших без внешнего влияния и стремительно разрушающихся в результате его появления. В-третьих, попытка анализировать аутентичную культуру отдельно от всего остального мира и выводы о том, что ее представители изменяются, пассивно воспринимая воздействие западной модернизации, приводит к акцентированию ее изоляционизма и инертности. В-четвертых, идея вневременности, внеисторичности традиции заставляет исследователя принимать за проявления неизменности традиционной жизни фиксируемые им / ею влияния широкого внешнего контекста. В-пятых, значительное упрощение проявлений традиционности происходит в результате действия механизма «зеркала», т.е. проекции на изучаемый объект идеализированного образа культуры, созданного в сознании ее исследователя [Carnier 1992].

«Глобальная этнография» — не противоречивый термин. Это всего лишь один из способов понимания изменчивости и вариативности культурной традиции в XX —

XXI вв. Значение глобализационного направления в исследованиях не связано с его претензиями на поглощение всех остальных сфер антропологии. Антропология глобализации важна, поскольку она предлагает альтернативный путь понимания и открывает для изучения те объекты, которые ранее игнорировались. Глобализационное влияние универсально, если рассматривать его результат как один из уровней контекстуализации, необходимый для обеспечения глубины анализа даже самого конкретного и локального этнографического материала [Lewellen 2002].

\* \* \*

Сегодня вопрос об отношении к культурной традиции решается в диалоге массовой и элитарной культур, по-разному интерпретирующих севернорусскую субкультуру. Идеологема народности профессионального искусства, ценностно обосновывавшая утилитарный подход к культурному наследию в советскую эпоху, до сих пор оправдывает создание массовых образцов «традиционных» изделий народных ремесел, сценических исполнений, кино-, фото- и аудиофиксаций устного и музыкального фольклора. В глобализационном контексте современности оказывается сложно отличить реальное бытование традиции от его искусственного образа. Результаты творчества сельских и городских мастеров, певцов, музыкантов создаются как для массовой, так и для элитарной культуры, отражая специфические для них формы и жанры.

Одним из способов сохранения традиции может быть превращение ее в товар. Поиск утраченных корней иногда заканчивается и хуже: созданием их образа, симулякра — имитации, сконструированной ради пробуждения чувства прошлого у современных городских жителей, вырванных из деревенского контекста. Историческая традиция в лучшем случае реорганизуется в музей — чаще всего местной истории, местного быта.

Характерное для постиндустриальной эпохи возрождение основных базовых ценностей (семьи, этнической группы) и поиск исторических корней является следствием осознания насущной необходимости в опоре на нечто стабильное и неизменное в фрагментарном и неустойчивом мире. На рубеже XX — XXI вв. это приводит к тяге построить свой дом как частный музей, хранящий реликвии семьи и рода. В противо-



вес стандартизации массового общества, создающего «одноразовую» культуру, возникает представление о ценности вещи, слова, песни и даже образа, несущего печать рукотворности, авторства или в точности повторяющего архаические образцы. *Аутентичность* — главный критерий оценки «высокого» традиционного севернорусского стиля, имеющего более значимый статус в системе художественного бизнеса — продажи сувениров, исполнительских коллективов, авторских произведений искусства<sup>8</sup>.

Постиндустриальная действительность, в которой непосредственное общение всё больше заменяется средствами массовой коммуникации, снимает противоречивость культурной традиции Русского Севера, делая ее продуктом совместных усилий как фольклористов и фольклорных коллективов, так и широкой аудитории потребителей (читателей, зрителей, слушателей). Пример использования средств аудиовизуальной антропологии для целей культурного просветительства ярко демонстрирует плюралистичность, творческую свободу современного северного культурного пространства. Зритель фольклорного кино — это не слушатель лекции по народному искусству и даже не пассивный созерцатель сценического действия (каким являлся фольклор в интерпретации советской массовой культуры). Используя современные технические средства, он вполне может включить «картинку из прошлого» в американский фантастический триллер или бразильскую мелодраму, создавая, таким образом, собственную культурную реальность, также не лишённую этнических черт. Следовательно, сегодняшний профессиональный творец или интерпретатор севернорусских культурных форм в основном создает «готовые фрагменты» будущей картины как результат личного творчества ее «потребителя».

Культурная жизнь северянина, этническая идентичность которого осуществляется в процессах категоризации на основе опи-

саний наследия Русского Севера, представляет собой серию пересекающихся текстов, комбинации которых создают новые тексты. Подобная текстуальная «ткань» имеет собственное, отличное от реального существование. Русский Север в постсовременном пространстве — это причудливый коллаж из реминисценций языческой древности, быта крестьян XIX в. из разных регионов (Поморья, Каргополя, Вологодчины, Заонежья и т.д.).

Ценностный комплекс культуры Севера, воплощенный в целом ряде текстов — воспоминаний, путевых заметок, жизненных зарисовок, обосновывает веру в возможность поиска культурной универсалии, закона, объясняющего не только сходство или различие Севера и Юга, Запада и Востока России, но и свойственную русскому человеку во все времена тягу к перемене мест, паломничеству в святые земли.

В качестве примера можно рассмотреть серию международных фестивалей фольклора «Жемчужина Севера», проходивших в Архангельской обл. в 1989, 1991, 1993, 1994, 1995 гг. (см., например: [Асадчик 1998, 52]). Описание фестивального «путешествия за красотой» создает впечатление карнавальной происходящего, «перевертывания» в сознании конца модернизационной эпохи ее фундаментальных символов: покорения северных просторов, культурного просвещения «отсталой» деревни, ритуального «перехода» самодеятельного «низового» творчества в «высокое» народное искусство социалистической эпохи (воплощенное в фильме «Волга-Волга»). Смешение «эпохальных» масштабов фестиваля, размеров «покоряемых» им территорий с малочисленностью и заброшенностью северных деревень, «аутентичных» старушек в старинных костюмах с протяжными песнями, хороводами и современных молодежных народных коллективов в ярких эклектичных нарядах с зажигательными плясками рождает мозаичную картину, составленную из фрагментов архаики, массовой и элитарной культур. Толпы зрителей на берегах реки и на площадях городов, включенные в это действие на правах его участников и развлекающиеся каждый на свой манер — со своими гармошками, частушками, магнитофонами и дискотеккой; пестрое переплетение народных костюмов, молодежной моды, деревенских нарядов еще советского производства — это уже нельзя назвать «массовостью», «близостью народу» в духе просветительских лозунгов прошлого. Так

<sup>8</sup> Некоторые из черт подобной «конкуренции» на рынке аутентичной продукции отмечает фольклорист И.Е. Иевлева: «Глубоко безнравственными я считаю такие действия фольклористов, когда записанные у пожилых людей образцы старинной музыкальной культуры рассматриваются как собственное богатство, таятся и прячутся от исполнителей. Бывают случаи, когда руководители фольклорных коллективов чуть ли не авторским правом ограничивают свой фольклорный материал» [Иевлева 1998, 56].



проявляется многообразие интерпретаций культурного наследия Русского Севера, попытка «перевода» его смыслов с языка универсальной теории на язык индивидуальной идентичности. Подобное динамическое состояние субкультуры является результатом деятельности не создателей и исследователей ее основных смыслов — писателей, художников, ученых, но посредников между ними и широкой массой потребителей — учителей, администраторов, библиотекарей, журналистов местных газет, работников музеев и культпросвета.

Единственной устойчивой характеристикой севернорусской субкультуры остается ее маргинальность, интерпретация которой с позиций постмодерна представляется конструктивной. Нахождение на границе структур, на окраине макрогруппы придает Русскому Северу то промежуточное состояние, которое соответствует выходу из диалогичности структур к «горизонту невидимости». О культурной продуктивности подобной «пограничности» свидетельствует формирование особого научного направления — сакральной географии Севера [Теребихин 1993; 1999], интегрирующего в себе идеи и смыслы культур Северной Европы (Швеции, Финляндии, Норвегии и северных территорий России).

В целом можно сказать, что глобализация превращает севернорусскую субкультуру в свой художественный проект, которому свойственны плюралистичность, мозаичность, фрагментарность. Человек, включенный в этот проект на правах основного его творца и потребителя, ощущает себя в пространстве перехода между архаичным прошлым (реминисценции которого не так уж редки, если учесть бездорожье и заброшенность многих хозяйств), неопределенным настоящим со свойственным ему кризисом идентичности и индустриальным будущим, модернизационная идея которого обладает культурной продуктивностью.

Сегодня нельзя со всей уверенностью утверждать, какие формы обретет традиционная севернорусская субкультура через десять лет. Превратится ли она в пространство взаимодействия воображаемых миров, рожденных фантазией туристов, иммигрантов, беженцев или сезонных рабочих? Трансформируются ли исторически сложившиеся русские этнокультурные символы и языки в образы, определяющие или оправдывающие необходимость в постоянных

миграциях групп населения глобализованного мира? Или же развитие новых информационных технологий превратит этническую субкультуру в «медиа-ландшафт» (mediascape) [Appadurai 2003, 35], ценность которого будет определяться богатством и вариативностью сохраненных в электронном виде образов, символов и текстов, доступных любому жителю планеты, проявляющему интерес к экзотике и архаике (и пользующемуся Интернетом)?

В феврале 2005 г. в Мурманском государственном техническом университете широкому кругу российских читателей была представлена книга под названием «Российский Баренцев Регион к 2015 году», ставшая завершением проекта сценарного анализа развития российской части Баренцева Евро-Арктического региона (Архангельская и Мурманская обл., Республики Коми и Карелия, Ненецкий автономный округ). Авторы текста — норвежские эксперты — предлагают три возможных сценария развития Архангельской и Мурманской обл., Карелии, Коми и НАО на ближайшее десятилетие: «Большая нефтяная площадка», «Заповедник Русского Медведя» и «Европейская периферия» [Брюнстад и др. 2004]. Если поверить в справедливость прогноза, то к 2015 г. традиционная культура Русского Севера окажется включенной в глобальный контекст одним из трех следующих способов. Во-первых, быстро растущий в регионе энергетический рынок глобального значения с главной ориентацией на экспорт энергоносителей в США вполне может превратить северорусский этнокультурный ландшафт в «техно-ландшафт» (technoscape) [Appadurai 2003, 35]. Фрагментированность социокультурной среды региона, развитие которого зависит от результативности транснациональных финансовых инвестиций, конкурентоспособности технологий освоения ресурсов, а также эффективности многочисленных групп рабочих — мигрантов из разных регионов и стран мира, сделает политику мультикультурализма единственным способом сохранения этнических традиций. Во-вторых, возможность рецентрализации российской политической власти на федеральном уровне и замедления финансовых и экономических реформ позволяет представить себе будущую культурную политику по отношению к Русскому Северу как направленную на трансформацию его в «идео-ландшафт» (ideoscape) [Appadurai

2003, 36]. В случае реализации подобного прогноза русские этнические ценности, воплощенные в комплексе памятников культуры региона, подвергнутся идеологической интерпретации и станут эффективным средством политической мобилизации этнических групп. В-третьих, процессы движения в сторону вестернизации России, закрытие производств, продиктованное экологическими мотивами, и усиление миграции с севера способны создать условия для дальнейшего осуществления культуры региона в пространстве фантазии и воображения, формирующих «этно-ландшафты» (ethnoscape) и «медиа-ландшафты» (mediascape) [Appadurai 2003, 33, 37]. Экзотизация и архаизация региона станут результатом воплощения этого сценария, а ностальгия — тем чувством, которое будет «оживлять» в сознании туристов и мигрантов традиционный облик Русского Севера.

Однако имеем ли мы моральное право рационально обосновывать образ будущего культуры? Не пытаемся ли мы создать еще один проект модернизации этнических традиций, подвергающий их упрощению, стандартизации и унификации? Безусловно, вероятность построения метатеорий культурного развития, основанных на единстве теоретических положений, выводов и возможности прогнозирования будущего, отвергается современными социальными науками. И всё же взгляд на реальное состояние региональных этнических субкультур начала XXI в. позволяет исследователю наметить некую перспективу их изучения, проявляющуюся в самой постановке вопроса о взаимозависимости их глобального и локального измерений.

### Литература

- Асадчик 1998 — *Асадчик И.Д.* Фестиваль «Жемчужина Севера» // Народная культура Русского Севера. Живая традиция. Архангельск, 1998. С. 50–54.
- Бахтин 1994 — *Бахтин М.М.* Работы 1920-х годов. Киев, 1994.
- Брюнстад и др. 2004 — *Брюнстад Б., Магнус Э., Свенсон Ф., Хоннеланд Г., Оверланд И.* Большая нефтяная площадка, Заповедник Русского Медведя или Европейская Периферия? Российский Баренцев Регион к 2015 г. Изд-во Эбюрон Дефт, 2004.
- Гусев 1993 — *Гусев В.Е.* Русская народная художественная культура. СПб., 1993.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зиновьева 1997 — *Зиновьева Т.А.* О применении категории «вкус» к народному искусству // Научные чтения памяти В.М. Василенко / Под ред. Е.В. Долгих. М., 1997. С. 40–49.
- Зыбайлов, Шапинский 1993 — *Зыбайлов Л.К., Шапинский В.А.* Постмодернизм. М., 1993.
- Иевлева 1998 — *Иевлева И.Е.* Сценические особенности исполнения музыкального фольклора // Народная культура Русского Севера. Живая традиция. Архангельск, 1998. С. 56–70.
- Крутикова-Абрамова 1988 — *Крутикова-Абрамова Л.* Дом в Верколе. Л., 1988.
- Лурье 1996 — *Лурье С.В.* Этнокультурные особенности восприятия народом осваиваемой территории // Вестник российского гуманитарного научного фонда. 1996. № 1. С. 45–57.
- Пименов, Эпштейн 1969 — *Пименов В., Эпштейн Е.* Карелия глазами путешественников и исследователей. Петрозаводск, 1969.
- Теребихин 1993 — *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.
- Теребихин 1999 — *Теребихин Н.М.* Лукоморье. Архангельск, 1999.
- Фельдт 1999 — *Фельдт И.Н.* Образ Русского Севера в сознании художественной интеллигенции на рубеже XIX – XX вв. // Свеча-99. Экология духа. Архангельск, 1999. Вып. 1. С. 302–309.
- Шубин 2000 — *Шубин С.И.* Северный край в истории России. Архангельск, 2000.
- Яковенко 1999 — *Яковенко И.Г.* Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999.
- Anderson 1991 — *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised edition. L.; N.Y., 1991.
- Appadurai 2003 — *Appadurai A.* Modernity at Large Public Worlds. University of Minnesota Press; Minneapolis; London, 2003. Vol. 1.
- Carrier 1992 — *Carrier J.G.* Preface // History and Tradition in Melanesian Anthropology. Berkeley, 1992. P. VII–IX.
- Gladney 1998 — *Gladney Dru C.* Introduction // Making Majorities. Constituting the nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States. Stanford; CA, 1998. P. 1–7.
- Hall 1996 — *Hall C.* Histories, Empires and the Post-Colonial Moment // The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons. L.; N.Y., 1996. P. 65–78.
- Lewellen 2002 — *Lewellen Ted C.* The Anthropology of Globalization. Bengin and Garvey; Westport; Connecticut — London, 2002.
- Robertson 1991 — *Robertson R.* Globalization. Social Theory and Global Culture. L.; Sage, 1991.
- Szporluk 1980 — *Szporluk R.* History and Russian ethnocentrism // Ethnic Russia in the USSR. The Dilemma of Dominance. Pergamon Policy studies, 1980. P. 41–54.
- Waters 1995 — *Waters M.* Globalization. L., 1995.

### Сокращения

ГААО — Государственный архив Архангельской области.