

УДК 911.3

DOI: 10.17072/2079-7877-2019-4-82-95

КОМПЛЕКСЫ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ФОКУСЕ ЛОКАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Сергей Анатольевич ГерасимовичORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5528-6294>, Istin Researcher ID: 78592504

e-mail: 777sir@gmail.com

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва

Статья посвящена феномену идентичности и одному из основных её маркеров на локальном уровне – комплексам традиционной культуры. Сделана попытка анализа развития концепта идентичности, а также наиболее близкой к географии её разновидности – локальной территориальной идентичности. Раскрыт механизм встраивания в локальную идентичность комплексов традиционной культуры как важнейших маркеров. Комплексы традиционной культуры – это пространства, ценность которых определяется отношением к ним коллективной фольклорной памяти. Данные объекты включаются в социокультурное пространство в процессе их интерпретации человеком. Определённая информация (легенда) об абстрактном объекте позволяет стать ему значимым для человека или сообщества людей. Обладание этой информацией об объекте становится маркером принадлежности человека к сообществу. На примере Беларуси и сопредельных районов России проанализирована роль комплексов традиционной культуры в конструировании локальной идентичности.

Ключевые слова: идентичность, локальная идентичность, комплексы традиционной культуры, интерпретация объектов, маркер идентичности.

COMPLEXES OF TRADITIONAL CULTURE IN THE FOCUS OF LOCAL IDENTITY

Siarhei A. HerasimovichORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5528-6294>, Istin Researcher ID: 78592504

e-mail: 777sir@gmail.com

Lomonosov Moscow State University, Moscow

The article is devoted to the phenomenon of identity and one of its main markers at the local level – complexes of traditional culture. An attempt has been made to analyze the development of the identity concept, as well as of its variety being closest to geography – the local territorial identity. The paper reveals the mechanism of embedding traditional culture complexes in the local identity as its most important markers. Complexes of traditional culture are spaces whose value is determined by the attitude of collective folklore memory to them. Objects are included in the sociocultural space in course of their interpreting by people. Special information (legend) about an abstract object makes it meaningful for a person or a community of people. The possession of this information becomes a marker of the person's belonging to the community. The role of traditional cultural complexes in the construction of local identity is analyzed through the example of Belarus and adjacent regions of Russia.

Keywords: identity, local identity, complexes of traditional culture, interpretation of objects, identity marker.

Введение

В настоящее время одним из актуальных вопросов, стоящих перед мировым сообществом, является охрана нематериальной культуры. Под эгидой ЮНЕСКО введена новая номинация охраняемых объектов – памятники нематериального культурного наследия. Отмечается, что нематериальное культурное наследие является важнейшей составляющей идентичности, её фундаментом. Это, прежде всего, разнообразные проявления народной традиционной культуры –

фольклор, народные художественные промыслы, бытовые традиции и т.п. [19]

Особое место среди объектов нематериального наследия занимают урочища и прочие пространства, ценность которых обусловлена не их природной составляющей как таковой, а отношением к ним коллективной фольклорной памяти. Иногда такие объекты называют объектами сакральной топографии, однако более удачно назвать их комплексами народной традиционной культуры, поскольку некоторые из них не несут определённого сакрального смысла (шведские, французские, татарские горы и т.п.). Комплексный или даже дуалистический характер данных объектов объясняется наличием двух составляющих: природной или антропогенной основы – урочища, материального объекта, а также ассоциируемой с ним легенды – фольклорной привязки, объясняющей его важность для местного сообщества, а иногда – и обрядовой системы, связанной с посещением данного объекта представителями местного сообщества. При этом комплексами народной традиционной культуры могут быть локусы как природного, так и антропогенного происхождения (поклонные, придорожные и каменные кресты, часовни, кладбища, башни). Чаще всего такие объекты представляют собой комплексы из нескольких объектов: так, культовые родники кроме гидрологического объекта могут включать кресты, срубы и часовни. Комплексы традиционной культуры называют также деревенскими или сельскими святынями, что объясняется их концентрацией в сельской местности. На территории Беларуси и сопредельных регионов России к ним относятся: отдельные холмы (святые и лысые горы, красные горки и др.), озёра (святые, бездонные и с храмами, которые провалились), реки, родники (лечебные и места явления икон), болота, камни (следовики, портные, с ямками), каменные кресты, валуны, отдельные деревья (дубы, сосны, липы и др.), курганы (татарские, шведские, французские могилы), городища и селища, старые кладбища, пещеры, валы, дороги и мосты, прощи.

Если часть из этих объектов уже охраняются как уникальные памятники природы, то многие из них в этом плане никакой уникальности не представляют. Кроме того, в последние десятилетия происходит разрушение традиционной культуры: деревни и сёла пустеют, нарушается преемственность поколений в сфере нематериального наследия, а с уходом носителей этих знаний утрачивается и значение самого комплекса традиционной культуры, который превращается в рядовой элемент культурного ландшафта. Поэтому актуальность проблемы фиксации и сохранения комплексов традиционной культуры доказывать не нужно, она очевидна. Данные объекты имеют не только социокультурное значение, но и значительный туристический потенциал, могут способствовать созданию рабочих мест в сельской местности.

Комплексы традиционной культуры являются узловыми объектами социокультурного пространства на различных уровнях и важным компонентом при конструировании идентичности.

Данный феномен не нашёл должного отображения в географическом проблемном поле. Комплексы традиционной культуры рассматриваются как элемент культурного ландшафта. Также происходит постепенная деградация локальных идентичностей, поэтому необходимо поддерживать традиционную культуру как один из перспективных элементов сохранения уникального социокультурного пространства локальных сельских сообществ.

Включение новых объектов в социокультурное пространство происходит по мере его освоения в процессе интерпретации этих объектов общностью людей. Абстрактный лес, парк, другой объект не являются частью социокультурного пространства до тех пор, пока не возникает устойчивой информационной привязки к ним, которая определяет данный объект значимым для общности людей. Обладание данной информацией об объекте становится маркером принадлежности человека к общности.

На локальном уровне для формирования местной идентичности особенно важны комплексы традиционной культуры, так как обладание информацией о них (легендой объекта) позволяет отнести индивида к данной локальной общности, являясь при этом особым маркером, индикатором в системе «свои–чужие».

Идентичность как социокультурный феномен

Слово «идентичность» (первоначально «тождественность») как специальный философский термин известен со времен античности. Само слово идентичность имеет латинский корень *idem* (то же самое), в культурно-антропологическом контексте обозначает единичное бытие личности, её действия, опыт, желания, мечты и воспоминания или «самость» с обязательной отсылкой ко времени,

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

а часто – и к месту. Также понятие включает отношение индивида к самому себе, но в контексте его отношения к другим индивидам, социокультурной жизни и обществу (так называемая социальная идентичность как переживание и осознание собственной принадлежности и той или иной социальной группе или сообществу).

Общепринято считать, что концепт идентичности первым ввёл в обиход З. Фрейд, поскольку психоанализ как раз пытался выявить скрытую идентичность [26]. Важную роль сыграли работы Дж. Г. Мида по исследованию «самости», как он называл идентичность, не используя самого этого термина. Он считал, что отдельный индивид в соответствии с собственным пониманием формирует себя таким, каким видят его остальные [21].

Пионером в исследовании идентичности как особого социокультурного феномена является американский психолог Эрик Эриксон, который определил статус концепта идентичности как категории междисциплинарных знаний [29].

Постепенно в подходах к исследованиям идентичности наметилось несколько направлений, таких как психоанализ (З. Фрейд [26], Э. Фромм [27], Э. Эриксон [29], Дж. Ле Рой [42], А. Проджерс [47] и др.), социальный конструкционизм (Бергер, Лукман [2] и др.), ролевая теория идентичности (МакКолл, Симмонс [44], Стетс, Бурке [53] и пр.) и когнитивная психология, в первую очередь – теория социальной идентичности Г. Тешфела и теория социальной категоризации Дж. Тернера (Тешфел, Тернер [54] и др.). Каждое из этих направлений сосредотачивает внимание на отдельных сторонах феномена идентичности и их сочетание дает наиболее полное представление о данном феномене.

Формирование социальной идентичности происходит через процессы социальной категоризации – идентификации и дифференциации и сопровождается пересмотром поведенческих норм в соответствии с принятыми в группе. Одно из центральных мест в формировании социальной идентичности занимает обряд инициации, в котором границы групповой реальности задаются символикой и атрибутикой (Головин, Лурье, Кулешов [6] и др.). Это особенно важно при рассмотрении влияния комплексов традиционной культуры на идентичность, где обрядом инициации, отнесения к «своим», превращения индивида в субъект данной локальной идентичности является передача ему легенды местного комплекса традиционной культуры и допущение к участию в обрядах, связанных с его функционированием, раскрытие его местонахождения. Данное действие может иметь место через несколько лет, порой даже десятков лет, после переезда индивида в определённый населённый пункт (заключение сделано по результатам опросов местных жителей в Могилёвской, Витебской и Минской областях).

Анализируя коллективную идентичность, мы обращаемся к серии символических культурных практик, воплощающих структуры, воображаемые различными субъектами, практик, которые могут символически исключать одних субъектов и отличать и включать в группу других.

Внимание к коллективам и формированию их идентичностей оживило исследовательский интерес к самому процессу идентификации. По словам Зигмунта Баумана: «Идентичность становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни» [1].

Идентичности являются продуктами социокультурной политики и конструируются институтами и дискурсами общества. Этот процесс происходит в тесной взаимосвязи с другими идентичностями, которые были сконструированы в прошлом. Конструирование новой идентичности – это конструирование чего-то принципиально иного, которое происходит, однако, в результате переосмысления коллективной исторической памяти, что вызывается изменением социокультурных обстоятельств в общественной среде или социокультурными катаклизмами. Это важно понимать сейчас, когда функции многих маркеров идентичности меняются со сменой механизмов идентификации, идентичности постепенно начинают выстраиваться на несколько других принципах, чем ранее.

В самом широком плане, вопрос об идентичности – это вопрос о соответствии определенного субъекта (личности, группы) источнику норм и поведенческих реакций, где источник имеет более универсальную природу, чем сами эти нормы. В основе установления подобного соответствия лежат эмоционально-психологические моменты, поскольку, в любом случае, идентичность есть осознание лицом своей принадлежности к некоторому целому, дискурс собственной легитимации в пространстве определенного социокультурного поля.

*Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.*

Механизмы социальной самоидентификации обычно основаны на выделении «своей группы», «своей культуры» – некоего существенно значимого маркера в социокультурном пространстве. При этом человек руководствуется следующими характеристиками социальных ситуаций: максимальной эмоциональной-психологической значимостью группы (тех, кого можно назвать «мы»); распознаванием общих с группой черт и качеств; возможностью обеспечения групповой поддержки, защиты и условий для самореализации. Получение идентичности может рассматриваться как осознание собственного положения в системе социальных отношений. Это, безусловно, конструктивистская акция. Но за ней стоят и некоторые архетипические структуры сознания, поэтому вполне приемлемо рассматривать «начало» идентичности на уровне коллективного бессознательного в том смысле, в котором интерпретирует данный феномен К. Юнг. По Юнгу, архетипы представляют собой формы психической организации мира, совокупность некоторых общеобязательных образов, с помощью которых мы воспринимаем мир, делаем его известным. Именно в ситуациях трансформации, когда рушатся привычные рационализации, архетипы активизируются и начинают играть ведущую роль [30].

При этом важно также учесть интерпретацию личной идентичности Ж. Лакана. По Лакану, личность – это расщепленный субъект со своими историями, которые в каждый последующий момент могут меняться, каждый раз при этом перераспределяя структуру субъективности. Человек, таким образом, не «индивид», целостный и неделимый субъект, а, быстрее, – фрагментированный, разорванный, лишенный целостности «индивид».

Концепция Лакана может быть применена и к коллективной идентичности. Некоторое социальное целое включает множество субъектов с различными историями, которые и находятся в процессе коммуникации, взаимодействия друг с другом. Идентичности оказываются конструкциями, значения которых никогда не бывают стабильными, а раз за разом устанавливаются в зависимости от баланса социальных сил, социального и политического веса субъектов идентичности [16].

Таким образом, обращаясь к анализу коллективной идентичности, мы обращаемся к серии символических культурных практик, воплощающих структуры, воображаемые различными субъектами, практик, которые могут символически исключать одних субъектов и включать других.

На локальном уровне к таким практикам часто относятся обряды, связанные с комплексами традиционной культуры, участие в которых и выступает маркером принадлежности к данной локальной общности.

Важно учитывать, что дискурс идентичности исторически появляется довольно поздно, он есть отличительная характеристика эпохи модернизма, что убедительно было прослежено М. Фуко в его исследованиях дисциплинарных практик модерна, сформировавших качественно иной, чем в традиционных обществах, тип идентификации. В эпоху модерна дискурс идентичности располагается в поле или потоке конкурирующих культурных дискурсов. Во многом именно исторические исследования Фуко наиболее четко показали, что идентичности конструируются институтами и дискурсами, являясь объектами культурной политики. Это не означает, что идентичность всегда конструируется только здесь и сейчас, не имея каких-либо предпосылок. Нет, сами эти предпосылки являются итогом определенного конструирования в прошлом и, соответственно, не есть что-то абсолютно неизменное и незаменимое [23]. Однако, в данном контексте, локальная идентичность (и традиционные комплексы как её элементы) относится к наиболее консервативным, домодерным разновидностям идентичности, глубоко укоренённым в местных сообществах ещё в период традиционного общества. И чем более яркие черты традиционного общества имеет локальное сообщество, тем устойчивее местная идентичность.

Обращаясь к проблеме идентичности, мы фактически обращаемся к проблеме социального конструирования реальности. Хотя в процессе идентификации субъект, прежде всего, конструирует самого себя, но тем самым он на основе некоторых знаний конструирует и восприятие общества, свою социальную реальность, некоторое социальное пространство.

По меркам социально-феноменологического подхода, социальная реальность конструируется субъектом на основе смыслов и значений, заданных сообществом или средой, в котором сформировался и действует индивид. Разрушение этой среды означает распад социальной реальности и, соответственно, идентичности.

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

Идентичность, таким образом, представляет собой конкретно оговоренную интерпретацию и реализацию социального запаса знаний. Отношение к социальному запасу знаний обуславливает «расположение» индивидов в социальном пространстве.

Арджун Ападураи в своей работе отмечает: «Воображение всегда имело место в любом обществе. Но сегодня оно получает совершенно новое влияние» [32]. Действительно, перспектива личных представлений значительно расширилась вместе с увеличением потоков информации о мире благодаря масс-медиа. Ападураи утверждает, что «воображение превратилось в коллективный социальный фактор», а традиционно формируемые им этнопейзажи (на локальном уровне точнее было бы их назвать социокультурными пейзажами, пейзажами групповой идентичности) больше не являются монолитными и компактными [32].

По словам Б. Андерсона, любая идентичность привязана к конкретному месту [31], но в эпоху глобализации такая привязка часто исчезает. Происходит диффузия принципиально отличных территориальных идентичностей.

Согласно Г.М. Бреквел [34], структура социальной идентичности представляет собой систему, состоящую из 4 процессов: непрерывности, самооценки, самоэффективности и различий. Непрерывность идентичности – важнейший из этих процессов, который предполагает ее временную протяженность, когда образ группы конструируется не только в настоящем, но и в прошлом, и в будущем. Тут важно подчеркнуть особую связку локальной идентичности с комплексами традиционной культуры: их легенды и являются залогом непрерывности локальной идентичности. Причём детали могут несколько меняться, поэтому большинство комплексов традиционной культуры являются смысловыми палимпсестами, многослойными образованиями. Временную очерёдность слоёв можно проследить, анализируя комплексы-аналоги в географическом и историческом контекстах. Эта модель успешно применялась различными исследователями для описания территориальной идентичности (Твиггер-Росс, Уззел [56] и др.), что обосновывает возможность аналогичным образом выделить в структуре территориальной идентичности когнитивный, аффективный и ценностный компоненты, а также процессы непрерывности, самооценки, самоэффективности и различий.

Синонимичными с территориальной идентичностью понятиями являются идентичность с местом (place-identity), идентичность со средой (environmental identity), городская идентичность (city identity, urban-related identity, social urban identity), идентичность с местом проживания (settlement identity) ([36; 41; 46; 48] и др.).

Территориальная идентичность связана с такими понятиями, как жизненное, персональное, приватное пространство, место поведения (behavioral setting), привязанность к месту (place attachment) и чувство места (sense of place), чувство принадлежности (sense of belonging) и когнитивная карта ([28; 33; 35] и др.).

Понятия «пространство» и «место» имеют ярко выраженную эмоциональную окраску и глубокие мифологические корни, что делает их субъективными, а понятия «территория» и «район» не зависят от субъекта, что позволяет их рассматривать как объективные единицы пространства.

Основное содержание когнитивного компонента территориальной идентичности составляет образ местности, представленный в сознании в виде «локусов» (вернакулярных сельских районов, т.е. районов, границы которых определяются самим местным населением), территорий (более крупных районов) и «маршрутов» (путей). Формирование когнитивного компонента идентичности происходит путем активного освоения пространства через действие. В ходе освоения пространства формируется «когнитивная карта» местности. Через знание местного фольклора пространство становится привычным, обжитым и понятным, так как это знание раскрывает значение топонимов, функции отдельных объектов пространства и т.п. В когнитивный компонент территориальной идентичности включается представление о людях, живущих в том же районе. Исследования эмоционального компонента идентичности чаще всего представляют собой изучение особых переживаний и эмоциональных состояний, связанных с местом. Привязанность к месту рассматривается как составная часть территориальной идентичности. Территориальная идентичность представляет собой более сложное понятие, чем идентификация с местом. Она включает в себя отнесение себя к определенному месту, ментальному фольклорному образу этого места и людям, его населяющим (когнитивный компонент), эмоциональное отношение, чувство места (эмоциональный компонент),

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

привязанность к месту, удовлетворенность им, его символическую значимость (ценностный компонент).

Территориальное поведение является необходимым условием освоения пространства и формирования каждого из трех обозначенных компонентов идентичности, и, одновременно, именно в территориальном поведении территориальная идентичность раскрывается в полной мере.

Локальную идентичность традиционно относят к одному из уровней территориальной идентичности.

Локальная идентичность может реализовываться через идентификацию с отдельными элементами: 1) с малой родиной – местом рождения, 2) с местом жительства, 3) с особенностями ландшафта и климата, 4) со значимыми историко-культурными событиями, 5) со знаменитыми людьми – известными историческими и современными личностями (гениями места), 6) с близкими людьми, друзьями, 7) с особыми реальными или приписываемыми чертами коллективного поведения, однако особым образом среди данных маркеров выделяются 8) комплексы традиционной культуры, как наиболее укоренённые, значение которых для локальной идентичности прослеживается сквозь века.

Важнейшим фактором конструирования локальной идентичности является символическая политика местных властей. Вот в ней значение комплексов традиционной культуры как фундамента локальной идентичности трудно переоценить. Иногда инициативу в поддержании и сохранении значения подобных комплексов проявляют религиозные структуры или неформальные сельские сообщества.

Таким образом, локальная идентичность подразумевает не просто идентификацию человека с местом жительства, констатацию очевидного факта, что «я такой-то потому, что живу здесь», но и наличие соответствующих эмоционально-психологических переживаний, чувства общности с другими людьми, проживающими на данной территории, сопричастность к местному сообществу. Вот такое чувство сопричастности поддерживается обрядами и практиками, связанными с комплексами традиционной культуры. Разрушение привычных форм соседских связей не могут не отражаться на воспроизводстве и поддержании локальной идентичности.

Территориальная идентичность была предметом изучения и среди сотрудников географического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Так, Н.Ю. Замятина отмечает, что территориальная идентичность – сложное явление, имеющее отношение к личной и коллективной идентичности, определению места человека и сообщества в окружающем мире. Особую проблему она видит в соотношении «вертикальной» и «горизонтальной» составляющих территориальной идентичности, связанных с тождеством объекта «самому себе» и с ролевыми отношениями с окружением. Она также отмечает, что данное соотношение является своеобразным «ключом» к таким практическим аспектам изучения территориальной идентичности, как образ и бренд территории, а также к устойчивому развитию территории в целом. Также утверждается, что различные типы территориальной идентичности связаны с различными представлениями об окружающем пространстве [12].

Д.Н. Замятин исследует территориальную идентичность как междисциплинарный феномен и предмет изучения гуманитарной географии – широкой междисциплинарной научной области, находящейся на стыке гуманитарных (прежде всего, социокультурная антропология, философия, социология, психология, филология, политология, искусствоведение, история) и естественных наук (география, физиология, биология, экология). Он замечает, что исследованиями проблемы «идентичность и территория» в той или иной степени занимаются практически все из выделенных выше гуманитарных дисциплин, но ни одна из них до настоящего времени пока не ставит эту проблему как основополагающую или центральную. Базовые понятия гуманитарной географии – это культурный ландшафт (также этнокультурный ландшафт), географический образ, региональная (пространственная) идентичность, пространственный или локальный миф (региональная мифология). Понятие «гуманитарная география» тесно связано и пересекается с понятиями «культурная география», «география человека», «социокультурная (социальная) география», «общественная география», «гуманистическая география». Автор утверждает, что первоначально гуманитарная география развивалась в рамках антропогеографии, позднее – в рамках экономической и социально-экономической географии (с 20-х гг. XX в.). Значительные научные достижения в понимании цели и задач гуманитарной географии связаны с развитием культурного ландшафтоведения, географии

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

населения, географии городов, географии туризма и отдыха, культурной географии, поведенческой (перцепционной) географии, географии искусства. Сейчас понятие «гуманитарная география» часто воспринимается как синоним понятия «культурная география». Но в отличие от культурной географии гуманитарная география: 1) может включать различные аспекты изучения политической, социальной и экономической географии, связанные с интерпретациями земных пространств; 2) позиционируется как междисциплинарная научная область, не входящая целиком или основной своей частью в комплекс географических наук; 3) смещает центр исследовательской активности в сторону процессов формирования и развития ментальных конструктов, описывающих, характеризующих и структурирующих первичные комплексы пространственных восприятий и представлений.

Проблема взаимоотношений идентичности и территории или территориальной идентичности – одна из главных для гуманитарной географии. Наряду с концептами географического образа, культурного ландшафта и локального мифа концепт территориальной или региональной идентичности рассматривается как базовый, определяющий при постановке различных методологических, теоретических и прикладных проблем в гуманитарной географии. В гуманитарной географии учитывается всё обилие определений термина «территориальная идентичность», используемого во многих гуманитарных и социальных науках [11].

Л.В. Смирнягин отмечал [22], что в зарубежной географии проблема региональной идентичности пользуется большим вниманием, сложилась традиция писать книги на эту тему под названиями, где обыгрывается созвучие терминов *space* (пространство) и *place* (место). Начало этому положил Джон Бринкерхофф Джексон [39], затем И-Фу Туан издал в 1977 г. книгу «Пространство и место», которая стала настоящей классикой и в географии, и в культурологии [55]. В 1988 г. вышли книги Дэвида Харви и Эдварда Соджи [38; 52], связанные с географической трактовкой идентичности – и местной, локальной, и региональной. Также упоминаются труды Анри Лефевра, Э. Релфа, Д. Грегори и Р. Сэка, к которым обращаются почти все, кто исследует феномен региональной идентичности [37; 43; 49; 50; 51].

Число географов, которые затрагивают тему территориальной идентичности, сейчас внушительно. Кроме перечисленных следует ещё упомянуть И. Митина, О. Лаврену, В. Чихичина, Б. Родомана, В. Каганского, Р. Туровского, С. Павлюка, А. Гриценко, Н. Петрова, М. Крылова, В. Калуцкова и многих др.

Комплексы традиционной культуры в фокусе локальной территориальной идентичности

Феномен комплексов традиционной культуры практически не затронут в современных социально-географических исследованиях, однако указанные объекты изучаются как особый вид культурного ландшафта представителями культурной географии. Так, Ю.А. Веденин относит их к четвёртому типу ассоциативных ландшафтов [4, с. 110–111]. Кроме комплексов традиционной культуры в эту группу включены также монастыри, прочие сакральные городские и загородные комплексы, включая прилегающие земли и виды окрестностей. При данном подходе феномен комплексов традиционной культуры рассматривается более широко, включает обширные факультативные буферные территории, тяготеющие к данным комплексам.

В.Н. Воловик считает, что в сакральном ландшафте обязательно присутствует сакральное и профанное пространство: «место воздействия этноса и сакрального является первоосновой для формирования этнокультурного ландшафта. Понятие сакральное есть базовый признак традиционной культуры, который определяет подчиненность и композиционную структуру сельского этнокультурного ландшафта» [5]. Б.Ц. Гомбоев [7] предлагает типологию культовых мест (сакрального пространства) по следующим признакам: этническому, физико-географическому (горные, степные, водные источники и пр.), сезонному. М.Е. Кулешова [15] рассматривает сакральный ландшафт как часть культурного ландшафта, более крупного социокультурного образования, жизненной среды достаточно большой группы людей.

Ландшафтный подход в понимании комплексов традиционной культуры разделяет также Р.Ф. Туровский [25], который заключает, что русская природа оказалась вечным и идеологически нейтральным началом, что позволило ей стать активно используемой основой региональной идентичности. В зависимости от глубины региональной традиции природные начала были синтезированы с нею или уступили ей место. По его мнению, сегодня наблюдается явно незавершенный процесс «вторичного освоения» русского культурного ландшафта и его

*Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.*

инкорпорации в структуры и формы тоже незавершенной и тоже сырой региональной и локальной идентичности.

Наиболее плодотворно ведётся работа по исследованию сакральных ландшафтов Русского Севера [14; 20; 24] и Северо-Запада (А.Г. Манаков [18]).

Представляется, что ландшафтное понимание феномена комплексов традиционной культуры немного сужает его объектную область, так как большинство комплексов традиционной культуры сохраняют своё значение и при значительной трансформации природной основы. Тут большую роль играет сохранность специфической информации – «легенды» объекта. Поэтому комплексы традиционной культуры целесообразнее рассматривать не в ландшафтном, а в социокультурном пространстве.

Социокультурное пространство можно определить кратко, как способ культурного бытия людей в рамках определённых территориальных границ. Культурное освоение определённого пространства порождает особенную ценностно-символическую и нормативную систему, его материальные и духовные объекты и особую коммуникативную среду.

Социокультурные пространства могут быть ранжированы на несколько иерархических уровней – личностно-индивидуальные, локальные (местные), региональные, национальные.

Комплексы традиционной культуры являются узловыми объектами социокультурного пространства на локальном уровне и важным компонентом при конструировании локальной идентичности.

В Восточной Европе особо велика концентрация комплексов традиционной культуры в Восточной Беларуси и сопредельных областях России (Псковской, Смоленской, Брянской, части Московской и Тверской), на территории некогда населённой племенами кривичей и радимичей, а также на севере России. Однако степень сохранности данных объектов очень мала, положение ухудшается с каждым годом, а они могут не только стать основой для возрождения локальной идентичности, брендинга сельских поселений, но и приостановить высокие темпы угасания села, стать ресурсом с огромным и выдающимся туристско-рекреационным потенциалом.

Поэтому вопрос о положении комплексов традиционной культуры в западных областях Центральной России, на территории Восточной Беларуси особенно актуален, учитывая тот факт, что в современной географической, этнографической и антропологической науке работ, посвященных данной тематике, очень мало.

Такая концентрация связана с приграничным, фронтирным характером данной территории. Многочисленные войны и конфликты неоднократно приводили к разрушению здесь культовых объектов, храмов. И данная ниша частично была занята комплексами традиционной культуры.

Информация об объектах традиционной культуры имеет важнейшее значение в системе локальных сообществ и помогает понять механизмы их функционирования и взаимодействия.

Изучая процесс передачи данной информации внутри сообществ и во вне, пространственные рамки данного процесса, возможно получить уникальную информацию о структуре местных сообществ, информационных потоках и прочих видах взаимодействия между ними, об их открытости, о направлениях и особенностях миграций и т.д. Учитывая скорость распада локальных сообществ в настоящее время, временной люфт для подобных исследований не так велик, а, изучив данный процесс, необходимо предложить комплекс мер, которые остановят утрату комплексов традиционной культуры и сопряжённое с ней дальнейшее разрушение локальных сообществ.

Легенды, связанные с комплексами традиционной культуры, объясняющие их появление, определяют принадлежность человека к локальному сообществу.

Писатель и бывший военный Л. Лукша рассказывал, что, когда служил в Сибири, встретился там с родственниками (туда они переехали во время Столыпинской реформы). Его не признавали, пока он не ответил на вопрос, что особенного есть в их деревне. А вспомнил он про камень с ямкой. Вот так работает механизм распознавания «своих» в системе локальной идентичности, основанный на наличии информации о комплексе традиционной культуры.

Это действует как среди людей пожилого, так и среднего возраста. Среди детей и подростков данные знания единичны. Но традиционно человек допускался к подобным объектам уже в зрелом возрасте, после создания семьи, когда, по мнению общины, мог осознать ценность полученного знания. Лица из других населённых пунктов получали эту информацию через 5–10 лет после переезда или заключения брака.

*Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.*

Каждый комплекс традиционной культуры имеет свои ареал влияния – своеобразный вернакулярный район, в пределах которого жителям сельских населённых пунктов доступна легенда данного комплекса, который они считают своим, также сохраняется мнение о принадлежности всех данных населённых пунктов к единой локальной общности [22].

Особенности функционирования локальных комплексов традиционной культуры в Восточной Европе зависят от того, к какой группе объектов традиционной культуры они относятся.

Наибольший ареал задействован в прощах. Под прощами понимают освящённое природное урочище возле источника с поставленным распятием или часовней с иконой. Фольклорная память обычно связывает появление прощ с посещением данных мест Богоматерью. Прощи – феномен, характерный для Северного Полесья, большинство из 34 данных объектов отмечены в этом регионе [9], однако единичные прощи известны также в других регионах Беларуси, в России [3] и на Украине [17]. Отличие этих объектов заключается в том, что они формируют скорее региональную, чем локальную идентичность. Даже сейчас территория их влияния может охватывать несколько районов, они являются значительными сакральными объектами. Анализ собранных сведений о прощах показывает, что в основном их возникновение связано с представлениями о появлении на этом месте иконы Богоматери или самой Богоматери. Молитвенные обращения обычно происходили в воскресенье молодой луны, что связано с культом луны и свидетельствует о прощах как объектах-палимпсестах. Молитвенные обращения к молодой луне широко известны в фольклоре многих народов [40, с. 487]. С принятием христианства на территории Беларуси, как элемент православной и католической веры, широко распространился культ Богоматери [45, с. 137–141]. Именно в проще наблюдается сочетание архаичной формы поклонения молодой луне и христианского культа Богоматери – культа, который, скорее всего, является трансформацией культа древнего женского божества, поэтому тут и следует говорить о палимпсесте. В настоящее время некоторые прощи освоены церковью. Местное население и выходцы из окрестностей прощ сохраняют собственную идентичность с помощью страниц в социальных сетях и сайтов. Так, например, есть они у прощи в д. Кохоновка (https://vk.com/nasha_proscha, <http://carkva.wixsite.com/hramvlesu>).

Святые источники, камни, деревья и озёра, места посещения святых и появления икон имеют более локальный характер и ограничивают свой ареал влияния несколькими сельскими населёнными пунктами [8; 10]. Иногда комплексы традиционной культуры включены в религиозные комплексы, на них могут находиться алтари храмов, но иногда они являются альтернативой церковному приходу. Для большинства таких объектов характерен институт «смотрителя» – наиболее уважаемого в локальной общине человека, осуществляющего уход и обеспечивающего сохранность данного комплекса.

Ещё более локальное значение имеют классические палимпсесты – шведские, французские, татарские горы, камни-портные и т.п. Но и для них характерен институт «смотрителя», который также заботится о сохранении секретности расположения объекта от «чужаков». Механизм наслоения информации в таких палимпсестах связан со сменой завоевателей, вторгавшихся на данную территорию. Так, татарские, французские горы когда-то были шведскими, а до этого могли быть татарскими и т.п. Большинство данных объектов представляет собой классические курганные могильники, обычно балтского, но часто и славянского генезиса. Иногда это могут быть также раннесредневековые городища. Основной сюжет легенд, связанных с ними, – они были нанесены шапками врагов, которые когда-то проходили по этой территории (татар, шведов, французов). Автор разговаривал с жительницей г. Туров Гомельской области Беларуси, которая утверждала, что известное городище Бечи раннего железного века – на самом деле гора, которую нанесли касками немцы во время Великой Отечественной войны. При этом она ссылаясь на маму и многочисленных соседей. Однако пожилые жители не смогли точно вспомнить, какие именно враги «нанесли» эту гору головными уборами. Назывались не только немцы времён обеих мировых войн, но и французы. Это классическая демонстрация постепенной смены слоёв палимпсеста.

Религиозные представления жителей деревень традиционно имели синкретическую форму, сочетающую православие и мифологические представления о природе. Сакрализация пространства бытия человека сохраняется и поддерживается всеми поколениями. Соблюдение нормативов взаимодействия с одухотворённым пространством нарушается в большей степени мужской частью среднего поколения. Взаимодействие с божественными силами опосредовано предметно-знаковыми действиями. Обращение за помощью к святым происходит не столь четко в соблюдении календарных

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

канонов, сколь по мере необходимости (болезнь, просьба за ребенка, просьба об урожае и т.д.).

Как уже говорилось, сейчас происходят эрозия и размывание локальной сельской идентичности, что связано с деградацией традиционного уклада жизни и миграцией части населения в города. Поэтому и память о комплексах традиционной культуры также постепенно умоляется и уходит вместе с её носителями.

Однако некоторые выходцы из сельских населённых пунктов, имеющих памятники традиционной культуры на своей территории, продолжают сохранять собственную идентичность и знания легенд, связанных с объектами традиционной культуры и после переезда. Уже упоминалась страница в социальных сетях и сайт прощи в д. Кохоновка (https://vk.com/nasha_proscha, <http://carkva.wixsite.com/hramvlesu>). В дни фестивалей – традиционных праздников прощ и прочих объектов традиционной культуры выходцы из окрестных населённых пунктов приезжают на их территорию, чтобы поучаствовать в традиционных обрядах, что является частью их идентичности. Обряд почитания для каждой прощи уникален. Если они освоены церковью – это будет традиционный молебен, где-то с окупанием в воды источника. Вода, обладающая по преданию целебными свойствами, бралась домой, ею омывались руки и другие части тела. В некоторых прощах на ветвях определённых деревьев или кустов завязывались кусочки ткани, иногда приносились деревянные кресты и т.п.

Совершенно иную группу населения составляют дачники. Приезжая в сельские населённые пункты и приобретая там усадьбы, они с удовольствием поддерживают фольклорную память, однако придавая ей не сакральное, а традиционное значение. Так, дачники не считают, что, например, камни-следовики обладают целебными свойствами. Но они с удовольствием водят желающих к ним и рассказывают легенды, с ними связанные, иногда даже пытаются найти в них рациональное, с их точки зрения, зерно. Таким образом, для дачников не является актуальным обряд инициации, они рассказывают эти легенды всем, это уже не есть прерогатива лишь членов местных сообществ. Знания о памятниках традиционной культуры в их сознании является критерием укоренённости в данных локальных сообществах, в которых они перестают быть «чужаками». Однако при естественном исчезновении всех прямых носителей информации о памятнике традиционной культуры данная информация, носителями которой остаются только дачники, часто претерпевает различной степени трансформацию. Так как она не носит сакрального характера для них, дачники пытаются ликвидировать либо смягчить наиболее фантастические и неправдоподобные моменты легенд, адаптировать под их понимание настоящей легенды, часто исходя из собственного литературного либо жизненного опыта. Таким образом, памятник традиционной культуры десакрализируется, но продолжает оставаться значимым компонентом социокультурного ландшафта, ментальной карты местности.

Библиографический список

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. 390 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. 323 с.
3. Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 311 с.
4. Веденин Ю.А. География наследия. Территориальные подходы к изучению и сохранению наследия. М.: Новый Хронограф, 2018. 472 с.
5. Воловик В. Н. Категории сакрального ландшафта // Географический вестник. 2013. № 4(27). С. 26–34.
6. Головин В.В., Лурье М.Л., Кулешов Е.В. Субкультура солдат срочной службы // Современный городской фольклор. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2003. С. 186–230.
7. Гомбоев Б. Ц. Культурные места Баргузинской долины. Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс Вост.-Сиб. академии культуры и искусств, 2006. 287 с.
8. Дучыц Л., Клімковіч І. Сакральная геаграфія Беларусі. Мінск: Літаратура і Мастацтва, 2011. 384 с.
9. Дучыц Л.У., Клімковіч І.Я. Прощы ў гісторыка-культурным ландшафце Беларусі // Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў. Ч.5: Праблемы захавання і папулярызацыі культурнай спадчыны: мат. навук.-практ. канферэнцыі. Мінск: Права і эканоміка, 2013. С. 56–65.
10. Дучыц Л.У., Клімковіч І.Я. Прыродныя сакральныя аб'екты (камяні, дрэвы, крыніцы у храмах) // Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў: мат. міжнароднай навук.-практ. канферэнцыі. Мінск, 2015. С. 343–346.
11. Замятин Д.Н. Идентичность и территория: гуманитарно-географические подходы и дискурсы // Идентичность как предмет политического анализа. М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 186–203.

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

12. *Замятина Н.Ю.* Территориальная идентичность: типы формирования и образы территории // Идентичность как предмет политического анализа. М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 203–212.
13. *Замятина Н.Ю., Замятин Д.Н., Митин И.И.* Моделирование образов историко-культурной территории: Методологические и теоретические подходы. М.: Институт наследия, 2008. 760 с.
14. *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М.: ОГИ, 2009. 512 с.
15. *Кулешова М.Е.* Управление культурными ландшафтами и иными объектами историко-культурного наследия в национальных парках. М.: Изд-во Центра охраны дикой природы, 2002. 105 с.
16. *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 5: Образования бессознательного (1957/58). М.: Гнозис/Логос, 2002. 608 с.
17. *Листопад О.* Феномен святых криниц. Киев: Геопринт, 2002. 73 с.
18. *Манаков А.Г.* Геокультурное пространство северо-запада Русской равнины: динамика, структура, иерархия. Псков: Центр «Возрождение» при содействии ОЦНТ, 2002. 300 с.
19. *Международная конвенция об охране нематериального наследия.* Париж, 17 октября 2003 г. [Электронный ресурс]. URL: [http:// https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_rus](http://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_rus) (дата обращения: 12.09.2019).
20. *Мелютин М.Н., Терехин Н.М.* Священные природные места Лекшмозерья как маркеры региональной и локальной идентичности // Вестник Северного (Арктического) фед. ун-та. 2014. № 4. С. 132–140.
21. *Мид Дж. Г.* Избранное: сб. переводов / сост. и переводчик В.Г. Николаев; отв. ред. Д.В. Ефременко. М., 2009. 290 с.
22. *Смирнягин Л.В.* Региональная идентичность и география // Идентичность как предмет политического анализа. М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 177–186.
23. *Сокулер З.А.* Концепция «дисциплинарной власти» М. Фуко // Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб.: РХГИ, 2001. С. 58–82.
24. *Терехин Н.М.* Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. 223 с.
25. *Туровский Р.Ф.* Соотношение культурных ландшафтов и региональной идентичности в современной России // Идентичность и география в современной России. СПб.: Геликон Плюс, 2003. С. 139–173.
26. *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого «Я». СПб.: Азбука-Аттикус, 2013. 122 с.
27. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: АСТ, 2004. 288 с.
28. *Хейдметс М.* Социально-психологические факторы формирования пространственной структуры жилой среды: Дис. ...канд. психол. наук. М., 1989. 179 с.
29. *Эриксон Э.* Молодой Лютер. М.: Медиум, 1996. 560 с.
30. *Юнг К.Г.* О психической энергии // Структура и динамика психического = The Structure and Dynamics of the Psyche. М.: Когито-Центр, 2008. С. 11–82.
31. *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983. 160 p.
32. *Appadurai A.* Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, 1996. 229 p.
33. *Bird S.E.* It Makes Sense To Us: Cultural Identity in Local Legends of Place// Journal of Contemporary Ethnography, 2002, Vol. 31 №5. P. 519–547.
34. *Breakwell G.M.* Identity. L.: Thousand Oaks-New Delhi, 2003. P. 57–63.
35. *Bricker K., Kerstetter D.* Level of specialization and place attachment: An exploratory study of whitewater recreationists // Leisure Science. 2000. №22. P. 233–257.
36. *Feldman R.M.* Settlement identity: psychological bonds with home places in a mobile society. Environment and Behavior. 1990. №22(2). P. 183–229.
37. *Gregory D.* Geographic Imaginations. Oxford: Blackwell, 1994. 344 p.
38. *Harvey D.* The Conditions of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell, 1989. 388 p.
39. *Jackson J.B.* A sense of space, a sense of time. Yale University Press, New Haven and London, 1994. 212 p.
40. *Jasiūnaite B.* Maldelės a jauną mėnulis rytų lietu vos folklore: etnolingvistikos aspektas// Baltistica. XLI(3). 2006. P. 473–488.
41. *Lalli M.* Urban-related identity: Theory, measurement, and empirical findings // Journal of Environmental Psychology. 1992. №2(4). P. 285–303.
42. *Le Roy J.* Group Analysis and Culture // D. Brown and L. Zinkin (eds.) The Psyche and the Social World, London: Routledge, 1994. P. 180–201.
43. *Lefebvre H.* Production of Space. Blackwell, London, 1991. 464 p.
44. *McCall G.J., Simmons J.L.* Identities and Interactions. New York: Free Press, 1978. 411 p.
45. *Mironowicz A.* Kult ikon Matki Bożej na Białorusi // Białostocki przegląd kresowy. T. V. Dziedzictwo przeszłości kultur narodowych / Pod redakcją naukową J. F. Nosowicza. Białystok, 1996. S. 137–141.
46. *Pol E.* The Theoretical Background of the City-Identity-Sustainability Network // Environment and

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

Behavior. 2002. Vol. 34. №1. P. 8–25.

47. Producers A. Identity and the Belonging Group: Personal Integrity in the Changing Organization // Group Analysis. 1999. Vol. 32. P. 125–137.

48. Proshansky H.M., Fabian A.K., Kaminoff R. Place-identity: physical world socialization of the self // Journal of Environmental Psychology. 1983. Vol.3, iss. 1. P. 57–83.

49. Relph E. Place and placelessness. Pion, London, 1976. 174 p.

50. Sack R.D. Homo Geographicus: a framework for action, awareness and moral concern. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997. 304 p.

51. Sack R.D. Human Territoriality: Its Theory and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 272 p.

52. Soja E. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. L., N. Y.: Verso, 1989. 266 p.

53. Stets J.E., Burke P.J. Identity Theory and Social Identity Theory // Social Psychology Quarterly. 1963. P. 224–237.

54. Tajfel H., Turner J.C. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior // Psychology of Intergroup Relations / Ed. by S. Worchel, W.G. Austin. Chicago: NelsonHall, 1986. P. 7–24.

55. Tuan Y.-F. Space and place: the perspective of experience. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977. 496 p.

56. Twigger-Ross C. L., Uzzell D. Place and Identity Processes // Journal of Environmental Psychology. 1996. Vol.16. Iss.3. P. 205–220.

References

1. Bauman, Z. (2002), *Individualizirovannoe obshchestvo* [The Individualized Society], Logos, M., 390 p.

2. Berger, P. and Luckmann, T. (1995), *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti* [The Social Construction of Reality], M., 323 p.

3. Bernshtam, T.A. (2005), *Prikhodskaya zhizn' russkoi derevni: Ocherki po tserkovnoi etnografii* [Parish Life of a Russian Village: Essays on Church Ethnography], Peterburgskoe vostokovedenie, SPb., 311.

4. Vedenin, Yu.A. (2018), *Geografiya naslediya. Territorial'nye podkhody k izucheniyu i sokhraneniyu naslediya* [Heritage Geography. Territorial approaches to the study and preservation of heritage], Novyi Khronograf, M., 472 p.

5. Volovik, V. N. (2013), «Categories of sacred landscape», *Geographic Bulletin*, Perm, № 4(27), pp. 26–34.

6. Golovin, V.V., Lur'e, M.L., Kuleshov, E.V. (2003), «Subculture of military soldiers», *Sovremenniy gorodskoy folklor*, RGGU, M., pp. 186–230.

7. Gomboev, B.Ts. (2006), *Kul'tovye mesta Barguzinskoi doliny* [Places of worship of the Barguzin Valley], Izd.-poligr. kompleks Vost.-Sib. akademii kul'tury i iskusstv, Ulan-Ude, 287 p.

8. Duchyts, L. and Klimkovich, I. (2011), *Sakral'naya geografiya Belarusi* [Sacred Geography of Belarus], Litaratura i Mastatstva, Minsk, 384 p.

9. Duchyts, L.U. and Klimkovich, I.Ya. (2013), «Proshchy in the historical and cultural landscape of Belarus», *Traditsyi i suchasny stan kul'tury i mastatstva*, Ch.5, Prava i ekonomika, Minsk, pp. 56–65.

10. Duchyts, L.U. and Klimkovich, I.Ya. (2015), «Natural sacred objects (stones, trees, springs in the temples)», *Traditsyi i suchasny stan kul'tury i mastatstva*, Minsk, pp. 343–346.

11. Zamyatin, D.N. (2011), «Identity and Territory: Humanitarian Geographical Approaches and Discourses», *Identichnost' kak predmet politicheskogo analiza*, IMEMO RAN, M., pp. 186–203.

12. Zamyatina, N.Yu. (2011), «Territorial identity: types of formation and images of the territory», *Identichnost' kak predmet politicheskogo analiza*, IMEMO RAN, M., pp. 203–212.

13. Zamyatina, N.Yu., Zamyatin, D.N., Mitin, I.I. (2008), *Modelirovaniye obrazov istoriko-kul'turnoi territorii: Metodologicheskie i teoreticheskie podkhody* [Modeling images of historical and cultural territory: Methodological and theoretical approaches], Institut naslediya, M., 760 p.

14. Ivanova, A.A., Kalutskov, V.N., Fadeeva, L.V. (2009), *Svyatye mesta v kul'turnom landshafte Pinezh'ya (materialy i kommentarii)* [Holy places in the cultural landscape of Pinezha (materials and comments)], OGI, M., 512 s.

15. Kuleshova, M.E. (2002), *Upravleniye kul'turnymi landshaftami i inymi ob"ektami istoriko-kul'turnogo naslediya v natsional'nykh parkakh* [Management of cultural landscapes and other objects of historical and cultural heritage in national parks], Izd-vo Tsentra okhrany dikoi prirody, M., 105 p.

16. Lacan, J. (2002), *Seminary. Kn. 5: Obrazovaniya bessoznatel'nogo (1957/58)* [Les formations de l'inconscient. Séminaire], Gnozis/Logos, M., 608 p.

17. Listopad, O. (2002), *Fenomen svyatykh krinits* [The phenomenon of holy springs], Geoprint, Kiev, 73 p.

18. Manakov, A.G. (2002), *Geokul'turnoe prostranstvo severo-zapada Russkoi ravniny: dinamika, struktura, ierarhiya* [Geocultural space of the northwest of the Russian Plain: dynamics, structure, hierarchy], Tsentr «Vozrozhdeniye» pri sodeistvii OTsNT, Pskov, 300p.

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

19. *The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003), Paris, available at: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_rus (Accessed 12 September 2019).
20. Melyutina, M.N. and Terebikhin N.M. (2014), «Sacred natural places of Lekshmozeri as markers of regional and local identity», *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) fed. un-ta*, № 4, pp. 132–140.
21. Mead, G.H. (2009), *Izbrannoe: sb. perevodov* [Selected: Translation Collection], Translated by Nikolaev, V.G., M., 290 p.
22. Smirnyagin, L.V. (2011), «Regional Identity and Geography», *Identichnost' kak predmet politicheskogo analiza* [Identity as a subject of political analysis], IMEMO RAN, M., pp. 177–186.
23. Sokuler, Z.A. (2001), «The concept of "disciplinary authority" M. Foucault» *Znanie i vlast': nauka v obshchestve moderna* [Knowledge and power: science in modern society], RKhGI, SPb, pp. 58–82.
24. Terebikhin, N.M. (1993), *Sakral'naya geografiya Russkogo Severa* [Sacred geography of the Russian North], Arkhangel'sk, 223 p.
25. Turovskiy, R.F. (2003), «Correlation of cultural landscapes and regional identity in modern Russia», *Identichnost' i geografiya v sovremennoi Rossii* [Identity and geography in modern Russia], Gelikon Plyus, SPb., pp. 139–173.
26. Freud, S. (2013), *Psikhologiya mass i analiz chelovecheskogo «Ya»* [Massenpsychologie und Ich-Analyse], Azbuka-Attikus, SPb., 122 p.
27. Fromm, E. (2004), *Begstvo ot svobody* [Escape from Freedom], AST, M., 288 p.
28. Kheidmets, M. (1989), *Socio-psychological factors in the formation of the spatial structure of the living environment*, Ph.D. Thesis, M., 179 p.
29. Erikson, E. (1996), *Molodoi Lyuter* [Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History], Medium, M., 560 p.
30. Yung, C.G. (2008), «About psychic energy», *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Kogito-Tsentr, M., pp. 11–82.
31. Anderson, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 160 p.
32. Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, 229 p.
33. Bird, S.E. (2002), «It Makes Sense To Us: Cultural Identity in Local Legends of Place», *Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 31, №5, pp. 519–547.
34. Breakwell, G.M. (2003), *Identity*, Thousand Oaks-New Delhi, L., pp. 57–63.
35. Bricker, K. and Kerstetter, D. (2000), «Level of specialization and place attachment: An exploratory study of whitewater recreationists», *Leisure Science*, №22, pp. 233–257.
36. Feldman, R.M. (1990), «Settlement identity: psychological bonds with home places in a mobile society», *Environment and Behavior*, №22(2), pp. 183–229.
37. Gregory, D. (1994), *Geographic Imaginations*, Blackwell, Oxford, 344 p.
38. Harvey, D. (1989), *The Conditions of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford, 388 p.
39. Jackson, J.B. (1994), *A sense of space, a sense of time*, Yale University Press, New Haven and London, 212 p.
40. Jasiūnaite, B. (2006), «Maldel's New Moon in Eastern Rain in Folklore: An Ethnolinguistic Aspect», *Baltistica*, XLI(3), pp. 473–488.
41. Lalli, M. (1992), «Urban-related identity: Theory, measurement, and empirical findings», *Journal of Environmental Psychology*, №2(4), pp. 285–303.
42. Le Roy, J. (1994), «Group Analysis and Culture», *The Psyche and the Social World*, Ed. by D. Brown and L. Zinkin, Routledge, London, pp. 180–201.
43. Lefebvre, H. (1991), *Production of Space*, Blackwell, London, 464 p.
44. McCall, G.J. and Simmons, J.L. (1978), *Identities and Interactions*, Free Press, New York, 411 p.
45. Mironowicz, A. (1996), «Cult of icons of the Mother of God in Belarus», *Białostocki przegląd kresowy. T. V. Dziedzictwo przeszłości kultur narodowych*, Ed. by J. F. Nosowicz, Białystok, pp. 137–141.
46. Pol, E. (2002), «The Theoretical Background of the City-Identity-Sustainability Network», *Environment and Behavior*, Vol. 34, №1, pp. 8–25.
47. Producers, A. (1999), «Identity and the Belonging Group: Personal Integrity in the Changing Organization», *Group Analysis*, Vol. 32, pp. 125–137.
48. Proshansky, H.M., Fabian, A.K., Kaminoff, R. (1983), «Place-identity: physical world socialization of the self», *Journal of Environmental Psychology*, Vol.3, iss. 1, pp. 57–83.
49. Relph, E. (1976), *Place and placelessness*, Pion, London, 174 p.
50. Sack, R.D. (1997), *Homo Geographicus: a framework for action, awareness and moral concern*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 304 p.
51. Sack, R.D. (1986), *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge University Press, Cambridge,

Экономическая, социальная и политическая география
Герасимович С.А.

272 p.

52. Soja, E. (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, L., N. Y., 266 p.

53. Stets, J.E. and Burke, P.J. (1963), «Identity Theory and Social Identity Theory», *Social Psychology Quarterly*, pp. 224–237.

54. Tajfel, H. and Turner, J.C. (1986), «The Social Identity Theory of Intergroup Behavior», *Psychology of Intergroup Relations*, Ed. by S. Worchel and W.G. Austin, NelsonHall, Chicago, pp. 7–24.

55. Tuan, Y.-F. (1977), *Space and place: the perspective of experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 496 p.

56. Twigger-Ross, C. L. and Uzzell, D. (1996), «Place and Identity Processes», *Journal of Environmental Psychology*, Vol.16, Iss.3, pp. 205–220.

Поступила в редакцию: 04.09.2019

Сведение об авторе

Герасимович Сергей Анатольевич

аспирант кафедры экономической и социальной географии России, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова;
Россия, 119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1

About the author

Siarhei A. Herasimovich

Postgraduate Student, Department of Economic and Social Geography of Russia, Lomonosov Moscow State University;
1, Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russia
e-mail: 777sir@gmail.com

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Герасимович С.А. Комплексы традиционной культуры в фокусе локальной идентичности // Географический вестник = Geographical bulletin. 2019. №4(51). С. 82–95. doi 10.17072/2079-7877-2019-4-82-95.

Please cite this article in English as:

Herasimovich S.A. Complexes of traditional culture in the focus of local identity // Geographical bulletin. 2019. №4(51). Pp. 82–95. doi 10.17072/2079-7877-2019-14-82-95.