

В.В. ГАЛИНДАБАЕВА, Н.И. КАРБАИНОВ

ПАМЯТЬ И ЗАБВЕНИЕ В МЕТИСНОМ СЕЛЬСКОМ СООБЩЕСТВЕ

ГАЛИНДАБАЕВА Вера Валериевна – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник (vgalindabaeva@gmail.com); КАРБАИНОВ Николай Иванович – научный сотрудник (nkarbainov@gmail.com). Оба – Социологический институт ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия.

Аннотация. Память актуализирует события и традиции, которые способствуют объединению членов группы. Забвение, в свою очередь, позволяет скрыть факты и воспоминания, подрывающие ее единство. В статье на примере метисного сельского сообщества показано, как забвение влияет на формирование исторических представлений. Исследование с использованием анкетного опроса, полуструктурированного интервью, наблюдения и анализа документов проводилось в 2017 г. в селе Хасурта Республики Бурятия, где проживают две локальные этнорегиональные группы – семейские и карымы. На основе анализа кейса было установлено, что активизация механизма забвения в этом селе обусловлена уходом из жизни старшего поколения и усилением процессов формирования субэтнической идентичности семейских в Бурятии в целом.

Ключевые слова: историческая память • коллективная память • забвение • этно-религиозные границы • метисное сообщество

DOI: 10.31857/S013216250005792-4

Постановка проблемы и определение ключевых понятий. В последние двадцать лет тема коллективной памяти приобрела особую актуальность. Представления о прошлом определяют общественное сознание в целом и, в частности, историческое сознание, лежащее в основе гражданской, этнической и иных идентичностей. Это побуждает социологов обращаться к исследованию влияния подобного рода представлений на различные социально-демографические, социально-профессиональные и этнические группы [Тощенко, 2000; Бойков, 2011].

Я. Ассман выделяет две основные формы коллективной памяти: коммуникативную и культурную. Первая представляет собой исторический опыт в рамках биографических воспоминаний, возникающий в процессе социального взаимодействия и охватывающий 3–4 поколения, или 80–100 лет. Вторая конструируется и культивируется специалистами, фиксирующими определенные моменты в прошлом. Музеи, памятники, праздники, ритуалы – все это артефакты культурной памяти, созданные с целью поддержания и воспроизводства исторических представлений внутри социальной группы, например нации [Ассман, 2004].

Одна из важных задач социологического анализа коллективной памяти заключается в изучении ее селективной, интерпретативной и реверсивной функций, а также в установлении механизмов ее искажения и способов управления ею [Рождественская, Семенова, 2011]. Забвение или искажение памяти, по мнению П. Рикера, связано с опосредующим и избирательным характером повествования, ведь «всегда можно рассказать по-другому, о чем-то умалчивая, смещая акценты, различными способами рефигурируя участников действия, как и контуры самого действия» [Рикер, 2004: 618]. На примере немецкого исторического сознания А. Ассман выделяет четыре формы блокировки или искажения памяти: травма, замалчивание, траур и забвение. Последнее, в отличие от трех других, является

неотъемлемым элементом и коммуникативной, и культурной памяти, поскольку память вбирает в себя не все подряд, а всегда производит отбор. По сути, забвение – это целенаправленная стратегия, помогающая создавать нации посредством затруднения доступа к определенным воспоминаниям [Асман, 2014].

Забвение и искажение тех или иных воспоминаний и событий связано с процессами формирования исторического сознания и, в конечном итоге, групповой идентичности. Основная функция памяти в социальной группе заключается в «затуманивании» различий и подчеркивании сходств [Хальбвакс, 2005]. Этнические общности и границы, их разделяющие, формируются на основании не «объективных» различий, а тех, которые сами индивиды считают важными [Барт, 2006]. Соответственно, память актуализирует события и традиции, объединяющие членов данной группы и подчеркивающие их отличие от представителей прочих групп. Забвение же, напротив, скрывает то, что подрывает их единство.

В отличие от зарубежных коллег российские социологи уделяют мало внимания феноменам забвения и искажения памяти. В большинстве случаев они фокусируются на проблеме воспроизводства культурной памяти – того, как значимые для страны исторические события репрезентируются в памяти больших групп (например, поколений)¹. Восполняя имеющийся в отечественной науке пробел, мы решили обратиться к анализу влияния забвения на воспроизводство исторических представлений и поддержание этнорелигиозных границ в метисном сообществе – субэтнической группе, сформировавшейся на стыке взаимодействия крупных этнических массивов (в нашем случае – русских и бурят). Исследование проводилось в селе Хасурта Хоринского района Республики Бурятия, на территории которого проживают *семейские* и *карымы*. Хотя сегодня эти локальные группы считаются субэтническими группами русских, обе они сформировались в результате смешанных русско-бурятских браков. Современные *карымы* являются потомками принявших православие бурят и русских, активно смешивавшихся с местным населением в период колонизации Забайкалья. Именно с семей крещенных оседлых бурят и началась в 1815 г. история Хасурты. *Семейские*, исповедовавшие старообрядчество, в селе появились позже. С их приходом часть уже живших там православных бурят тоже приняла старообрядчество² и вместе с ним получила возможность поддерживать матримониальные связи с другими семьями староверов. До определенного момента представители обеих рассматриваемых локальных групп одинаково владели и русским, и бурятским языками [Иванов, 2012], а главным различием между ними было вероисповедание.

Учитывая общее смешанное русско-бурятское происхождение³ населения Хасурты, мы задались вопросом: сохранились ли в культурной и коммуникативной памяти нынешних жителей села воспоминания об их бурятских корнях? Также нас интересовало, какие различия между *семейскими* и *карымами* считаются сегодня значимыми, какова культурная

¹ Исследования на больших выборках позволяют выявить то, как транслируются знания и представления о прошлом, как оцениваются те или иные исторические периоды, события и личности в российском обществе в целом [Тощенко, 2000; Бойков, 2002; Покида, 2016] и в рамках отдельных социально-демографических групп (например, в среде современной студенческой молодежи) [Мерзлякова и др., 2014]. В последние годы стали появляться исследования цифровой памяти и механизмов влияния Интернета на групповую память [Штоп-Рутковская, 2015]. Из отечественных исследований коммуникативной памяти стоит отметить исследование, посвященное личным воспоминаниям о Великой Отечественной войне [Макарова, 2015], а также исследование памяти советского в поколенческих историях российских семей [Омельченко, 2017].

² В данной статье мы пользуемся различиями, присутствующими в языке жителей Хасурты. Под православными мы понимаем приверженцев Русской православной церкви, а под старообрядцами – представителей религиозных течений, отвергающих церковную реформу патриарха Никона (1653–1656).

³ Здесь важно отметить, что смешанное русско-бурятское происхождение имеют *семейские* только некоторых сел Бурятии, в том числе и Хасурты. В целом же *семейские* Забайкалья долгое время оставались закрытой группой, в рамках которой и заключались браки.

дистанция между ними, владеют ли современные хасуртяне бурятским языком, какие религиозные праздники они отмечают и какие обряды соблюдают.

Эмпирическая база исследования. Исследование, проведенное нами в июле 2017 г., носило характер кейс-стади. Сбор данных велся методами подворового анкетного опроса⁴, полуструктурированного интервью, наблюдения (с ведением дневника) и анализа документов. В рамках *подворового опроса* происходило не только заполнение бланка анкеты, но и живое общение с жителями. Их личные воспоминания и рассказы об истории села и происхождении *семейских* и *карымов* заносились в *дневник наблюдения*. В анкету, помимо прочих вопросов, соответствовавших задачам нашего исследования, мы включили также шкалу Богардуса для оценки социальной дистанции между различными этническими и этнорелигиозными группами, проживающими на территории Бурятии.

Всего в опросе приняли участие 169 человек⁵ (из примерно 200 совершеннолетних, реально проживающих в селе⁶) в возрасте от 18 лет и старше: 105 семейских, 45 карымов, 10 русских, 2 бурята, 2 метиса, 5 с иной этнической идентичностью. Кроме того, было проведено 30 полуструктурированных интервью.

Коммуникативная память: забвение и искажение истории. Согласно полученным данным, *локальные идентичности карым(ка) и семейский(ая)* остаются значимыми для жителей села – отвечая на вопрос о своей национальности⁷, они в первую очередь указывали принадлежность к одной из двух местных этнорелигиозных групп. Тем не менее во время переписей 1989, 2002 и 2010 гг. практически все опрошенные нами хасуртяне просили записать себя как русских, поскольку таковыми они являются «по паспорту». Этим доводом, кстати, руководствовались не только представители старшего поколения, которые еще пользовались советским паспортом с графой «национальность», но и представители младшего поколения, не имеющие подобного опыта. На наш вопрос, почему в последней переписи они не воспользовались возможностью указать наиболее значимую (основную) для себя идентичность, сельчане ответили, что не знали о такой опции.

Сегодня граница между двумя локальными группами, проживающими в Хасурте, носит этнорелигиозный характер. Если раньше старообрядцами, или *семейскими*, становились только по крещению, то сейчас «семейскость» приобрела черты аскриптивного статуса. *Семейским* в наши дни можно стать и по рождению и по крещению, поэтому данная группа определяется как этнорелигиозная. Формирование *карымской* идентичности происходило отчасти через противопоставление *семейской*, и основными ее атрибутами являются православное вероисповедание и смешанное русско-бурятское происхождение. Последнее, однако, согласно результатам исследования, имеет тенденцию подвергаться забвению среди представителей обеих локальных групп села. Только 34,3% *семейских* сообщили, что в роду у них были буряты. «Помнящих» о своих бурятских корнях *карымов* оказалось вдвое больше – 67%.

По мнению большинства *семейских*, Хасурта была основана их предками-староверами, появившимися здесь раньше принявших православие бурят. В доказательство своих слов они указывали на архивы или на книгу местного краеведа В.Ф. Иванова [Иванов, 2012], в

⁴ Главная особенность подворового опроса в небольшом сельском сообществе заключается в том, что он позволяет пообщаться с большинством жителей поселения, а не только с так называемыми «профессиональными информантами», в качестве которых обычно выступают краеведы, участники фольклорных ансамблей, пожилые сельчане.

⁵ Мы намеренно не делаем вывода о репрезентативности нашей выборки, поскольку официальные данные о численности групп *семейских* и *карымов* отсутствуют.

⁶ Согласно официальным данным, в Хасурте зарегистрирован 531 взрослый человек, однако реально там постоянно проживают не более 200 взрослых. Остальные же хасуртяне фактически живут и работают либо в Улан-Удэ, либо в других регионах России.

⁷ При ответе на вопрос о своей национальности респонденты могли выбрать одну или несколько из десяти предложенных альтернатив (бурят, русский, карым, семейский и т.п.) или даже дополнительно указать не вошедшую в перечень этническую принадлежность.

которой, однако, в качестве основоположников села называются крещенные буряты⁸. При этом семейские не считаются и не считают себя коренными жителями Бурятии. Их предки были сосланы в Забайкалье Екатериной II – ее имя упоминалось почти при каждом заполнении анкеты семейскими, и именно она занимает центральное место в историческом сознании данной группы хасуртян. Напротив, карымов более половины сельчан причисляют к коренным жителям республики, поскольку они являются потомками смешанных браков бурят и русских, живущих здесь больше 300 лет.

Когда-то и семейские, и карымы Хасурты свободно владели **бурятским языком**. Сейчас уровень владения им среди хасуртян очень низкий – 7% семейских и 4% карымов. Относительно своих родителей 11% семейских и 2% карымов сообщили, что их мать владела бурятским, и 12 и 22% соответственно, что им владели их отец. О том, что их предки говорили на бурятском, «помнят» 22,9% семейских и 62,2% карымов.

Религиозная принадлежность постепенно утрачивает свою роль значимого межгруппового различия. Хотя большинство карымов (62,2%) и сегодня исповедуют православие, среди них встречаются также буддисты (22,2%) и старообрядцы (11,1%). Почти 58% карымов-хасуртян регулярно посещают христианскую церковь и около 40% регулярно ходят в буддистский дацан. Семейские в массе своей продолжают оставаться в старообрядческой или, как говорят в Хасурте, «семейской вере» – 86,7%, но есть среди них и православные – 8,6%. Восстановление старообрядческой церкви в селе оказало большое влияние на коллективную память хасуртян, и семейские довольно часто ее посещают (81%). Примечательно, что женщины на богослужения ходят в семейских сарафанах. Если оригинального сарафана, доставшегося в наследство от бабушки, нет, женщины шьют его на заказ.

Буддистов среди семейских не оказалось, тем не менее 34,3% из них регулярно посещают дацан, пользуясь тем, что буддизм, в отличие от христианства, не запрещает проводить обряды инверсцам. Основных причин обращения к ламам две – проблемы со здоровьем и помощь в разрешении трудных жизненных ситуаций. Эмчи-ламы, или «врачи священнослужители», владеют методами тибетской медицины, и многие наши информанты отмечали высокую эффективность лечения, которое они получали в дацане. В случае возникновения непростых ситуаций люди обращаются к ламам-астрологам с просьбой предсказать будущее или совершить обряд для благополучного разрешения проблемы.

Праздники – еще один значимый фактор, влияющий на формирование этнорелигиозных границ. Христианские праздники, такие как Рождество, Вербное Воскресенье, Пасха, Родительский день, отмечает подавляющее большинство хасуртян – от 90 до 100%. Сагаалган (праздник Белого месяца, или Нового года по лунному календарю) – главный праздник бурятского календаря – отмечают 66,7% карымов и 43,8% семейских. Буддийские праздники (День рождения Будды, День Дхармы и т.п.) сельчане не отмечают вовсе. Среди религиозных обрядов самым часто совершаемым оказалось «подношение хозяевам местности» (крещение заняло второе место). Данный ритуал основывается на вере в существование духов местности, которым необходимо совершать подношения, и уходит корнями в бурятский шаманизм. Из светских государственных праздников самым отмечаемым в селе является 9 Мая. В этом нет ничего удивительного, поскольку воспоминания о Великой Отечественной войне занимают центральное место в исторической памяти хасуртян.

Авто- и гетеростереотипы. В свете изучения механизмов поддержания и воспроизводства этнорелигиозных границ в метисном сообществе нас интересовало, кто такие в понимании хасуртян карымы и семейские и какие признаки (маркеры) они считают значимыми для каждой из этих групп. В целом среди сельчан существует консенсус по поводу того, кого считать семейскими: их главный отличительный признак – старообрядчество.

⁸История Хасурты началась с семей крещеных бурят, которым Хоринская степная дума в 1810-х гг. выделила землю в этой местности. Семейские же пришли сюда на несколько десятилетий позже. Поскольку на протяжении поколений хасуртяне поддерживали между собой матримониальные связи, все нынешние жители села находятся так или иначе в родстве с теми первыми крещеными бурятами.

В прошлом им были свойственны трудолюбие и здоровый образ жизни, обусловленные старообрядческим вероисповеданием, где труд рассматривался в качестве религиозного долга. Некогда рационализм, трудовая аскеза, активность поощрялись в среде старообрядцев [Петрова, 2005: 27], но сегодня, признаются информанты, таких *семейских* уже нет.

В отношении этнического статуса *семейских* единого мнения у сельчан нет. Большинство полагает их «частью русского народа», однако чуть менее четверти считают их «отдельным народом, говорящим на русском языке». Сторонники второго варианта объясняют свой выбор тем, что хотя в наши дни *семейские* почти неотличимы от русских, до революции 1917 г. они действительно были отдельным народом. И лишь немногие хасуртяне «помнят» смешанное русско-бурятское происхождение *семейских* – «отдельный народ, возникший в результате смешения русских с представителями коренных народов Сибири» (табл. 1).

Таблица 1

Авто- и гетеростереотипы в отношении *семейских* (в % от числа опрошенных)

Семейские это...	Семейские	Карымы
Отдельный народ, говорящий на русском языке и исповедующий старообрядчество	24,8	24,4
Часть русского народа, исповедующая старообрядчество	64,8	60
Отдельный народ, возникший в результате смешения русских с представителями коренных народов Сибири и исповедующий старообрядчество	10,5	8,9
Затрудняюсь ответить	0	6,7

Основная причина «забывания» о смешанном происхождении *семейских* заключается, на наш взгляд, в том, что локальная культурная память Хасурты формируется вокруг артефактов, транслирующих воспоминания о прошлом преимущественно этой локальной группы. Данные артефакты представляют жителей села как хранителей традиций и культуры в первую очередь *семейских* и не несут в себе информации об их смешанном происхождении. В селе есть два музея: организованный при школе, где располагается богатая экспозиция, посвященная истории Хасурты, и «Семейская горница» – реконструкция интерьера и быта семейской усадьбы начала XX в., служащая также объектом этнического туризма, например в рамках «семейских туров». Действующий в селе фольклорный ансамбль «Родник» имеет статус народного и специализируется на исполнении исконно *семейских*, а не просто русских песен. Артисты выступают в оригинальных *семейских* сарафанах, сохранившихся с дореволюционных времен. Они участвуют в различных культурных мероприятиях в Бурятии и в других регионах России, а в родном селе они давно стали «профессиональными информантами» и «признанными» знатоками истории и культуры *семейских*. О том, что в Хасурте наряду с *семейскими* проживают еще и *карымы*, в публичном пространстве напоминает только наличие двух отдельных кладбищ: *семейского* и *карымского*. До революции на них хоронили исключительно по признаку религиозной принадлежности: старообрядцев на одном, православных на другом. В советский период этот порядок нередко нарушался, однако в последнее время, особенно после восстановления старообрядческой церкви, *семейское* кладбище закрыли для захоронения сельчан другого вероисповедания и происхождения.

Относительно этнического статуса *карымов* – одного из основных отличительных признаков данной группы – единого мнения среди сельчан нет. Для *семейских* смешанное происхождение *карымов*, как оказалось, имеет большее значение, чем для самих *карымов*. Среди первых есть даже такие, кто причисляет *карымов* к бурятам, а не к русским – 6,7%. Почти четверть *карымов* склонны считать себя «отдельным народом, возникшим в результате смешения русских и бурят»; придерживающихся того же мнения *семейских* вдвое меньше (табл. 2).

Таблица 2

Авто- и гетеростереотипы в отношении карымов (в % от числа опрошенных)

<i>Карымы это...</i>	Семейские	Карымы
Отдельный народ, возникший в результате смешения русских и бурят	12,4	24,4
Часть русского народа, возникшая в результате русско-бурятских браков	41,9	33,3
Часть бурятского народа, возникшая в результате русско-бурятских браков	6,7	0
Часть русского и бурятского народов, возникшая в результате русско-бурятских браков	36,2	35,6
Затрудняюсь ответить	2,9	6,7

Для измерения **социальных установок семейских и карымов в отношении друг друга и иных этнических групп** мы использовали шкалу Богардуса⁹. Вторые, как выяснилось, более склонны к изоляции, нежели первые. Предпочтительнее всего для них контакты с русскими (средний балл – 3,37), потом – с *семейскими* (3,67) и лишь затем со «своими» (3,78). *Семейские* же одинаково расположены к взаимодействию со «своими» и русскими (2,84) и в несколько меньшей степени – с *карымами* (3,78). В отношении метисов¹⁰ представители обеих локальных групп Хасурты оказались чуть менее открытыми и терпимыми, нежели в отношении *карымов* – 3,82 у *семейских* и 3,99 у *карымов*. Наибольшая дистанция и у *семейских* (4,30), и у *карымов* (4,43) с бурятами. С одной стороны, сельчане готовы контактировать с ними (средний балл попадает в интервал от 3 до 5), а с другой, предпочли бы подобных контактов избежать (средний балл близок к 5, и это указывает на тенденцию к изоляции).

Выводы. В ходе исследования было установлено, что культурная память Хасурты выстроена вокруг культурных артефактов локальной группы *семейских*. Напротив, тема *карымов* и смешанного русско-бурятского происхождения жителей села занимает в ней маргинальное положение и предается забвению. То же происходит и в сфере коммуникативной памяти, но по несколько иным причинам. Во-первых, постепенно уходят из жизни представители старших поколений – непосредственные носители воспоминаний. А во-вторых, активизация механизма забвения у *семейских* Хасурты тесно связана с усилением процесса формирования субэтнической идентичности *семейских* в Бурятии в целом. Они позиционируют себя как наиболее чистую и сохранившую свою культуру группу русских в республике, причем данный тезис получает поддержку и на бытовом уровне, и на уровне научного дискурса. В подобных условиях именно забвение оказывается тем механизмом, который позволяет *семейским* Хасурты нивелировать свои отличия от основного массива *семейских* Бурятии.

⁹Нами использовался униполярный вариант шкалы, в котором ответам присваиваются баллы от 1 до 7. Вопрос формулировался следующим образом: «Какие взаимоотношения для вас приемлемы с русскими (бурятами, метисами, семейскими, карымами)? Предлагались следующие варианты ответов: брачные отношения (1 балл), личная дружба (2 балла), быть соседями (3 балла), быть коллегами по работе (4 балла), быть жителями одного села (5 баллов), быть согражданами одного государства (6 баллов), быть гражданами разных государств (7 баллов). Респондент мог выбрать один наиболее близкий ему вариант. На этапе обработки данных мы вычислили средний балл для каждой группы респондентов и интерпретировали его согласно схеме, предложенной В. Сергеевым: попадание среднего балла в интервал от 1 до 2 свидетельствует о слиянии двух групп, от 3 до 5 – о толерантном отношении групп друг к другу, от 6 и выше – об изоляции группы [Сергеев, 2008: 60].

¹⁰В данной статье термин «метис» используется для обозначения потомков русско-бурятских браков. В отличие от них *карымами* называются потомки *крещеных* бурят, бравших себе жен из русских семей или семей таких же крещеных бурят. И метисы, и *карымы* появились на границе больших этнических массивов – русских и бурят, однако генезис этих групп проходил в разных социально-экономических и культурных контекстах.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Барт Ф. (ред.) Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. М.: Новое издательство, 2006.
- Бойков В.Э. Состояние и проблемы формирования исторической памяти // Социологические исследования. 2002. № 8. С. 85–89.
- Бойков В.Э. Историческая память в современном российском обществе: состояние и проблемы формирования // Социология власти. 2011. № 5. С. 44–52.
- Иванов В.Ф. Вглубь уходящие корни. Улан-Удэ: ООО «НоваПринт», 2012.
- Макарова В.Л. Великая Отечественная: что остается в личной памяти? // Социологические исследования. 2015. № 11. С. 107–114.
- Мерзлякова И.Л., Линченко А.А., Овчинникова Э.В. Об историческом сознании современной студенческой молодежи // Социологические исследования. 2014. № 12. С. 89–96.
- Омельченко Е.Л., Андреева Ю.В. Что остается в семейной истории: память о советском сквозь разговор трех поколений // Социологические исследования. 2017. № 11. С. 147–156.
- Петрова Е.В. Современное забайкальское старообрядчество: этносоциологический анализ: Учеб. пособие. Улан-Удэ: Издательство БГУ, 2005.
- Покида А.Н., Зыбуновская Н.В. Динамика исторической памяти в российском обществе (по результатам социологического мониторинга) // Социологические исследования. 2016. № 3. С. 98–107.
- Рикер П. Память, история, забвение. М: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
- Рождественская Е., Семенова В. Социальная память как объект социологического изучения // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2011. № 6. С. 27–48.
- Сергеев В. Социальная дистанция и национальные установки // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2008. № 2. С. 57–61.
- Тощенко Ж.Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. 2000. № 4. С. 3–15.
- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3(40-41). С. 8–27.
- Штоп-Рутковска К. Киберпамять, или о чем мы (не)помним в сети. Анализ локальной памяти: Белосток и Люблин // Социологические исследования. 2015. № 4. С. 130–139.

Статья поступила: 27.03.18. Финальная версия: 24.09.18. Принята к публикации: 14.01.19.

MEMORY AND OBLIVION IN THE METIS RURAL COMMUNITY

GALINDABAEVA V.V.*, KARBAINOV N.I.*

*Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, Russia

Vera V. GALINDABAEVA, Cand. Sci. (Sociol.), Senior Researcher (vgalindabaeva@gmail.com); Nikolay I. KARBAINOV, Researcher (nkarbainov@gmail.com). Both – Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia.

Acknowledgements. This research was supported by the RFBR, project No. 17-33-01151.

Abstract. Memory actualizes events and traditions that unite members of the group. Oblivion, in turn, helps them to hide those events and memories that undermine the integrity of the group. In the article, we consider how oblivion influences historical representations. We analyze historical representations of the two metis groups (Semeyskie and Karymy), that have common ancestors and the history of cohabitation in one rural community. Oblivion not memory helps to maintain ethnoreligious boundaries between these groups. The fieldwork was conducted within the framework of the case study strategy that included the use of the following methods: questionnaire survey, semi-structured interview, observation, document analysis. 30 interviews were conducted and 169 questionnaires were filled in. The results of a research show that oblivion in this village is associated with the passing of the older generation, as well as with the processes of formation of subethnic identity of Semeyskie in

Buryatia. Bogardus scale analysis demonstrates that the longest distance is between Semeiskie, Karymy and Buryats. The minimal social distance Semeyskie and Karymy show with Russians.

Keywords: historical memory, collective memory, oblivion, ethnoreligious borders, metis community.

REFERENCES

- Assmann A. (2014) *A Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russ.)
- Assmann J. (2004) *Cultural Memory. Letter, Memory of the Past and Political Identity in the High Cultures of Antiquity*. Moscow: Jazyki slavyanskoi kul'tury. (In Russ.)
- Barth F. (ed.) (2006) *Ethnic Groups and Social Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Moscow: Novoe izdatel'stvo. (In Russ.)
- Boykov V.E. (2002) State and Problems of the Formation of Historical Memory. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 8: 85–89. (In Russ.)
- Boykov V.E. (2011) Historical Memory in Modern Russian Society: the State and Problems of Formation. *Sociologiya vlasti* [Sociology of Power]. No. 5: 44–52. (In Russ.)
- Ivanov V.F. (2012) *Deep into the Roots*. Ulan-Ude: ООО «NovaPrint». (In Russ.)
- Makarova V.L. (2015) Great Patriotic War: What Remains in Personal Memory? *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 11: 107–114. (In Russ.)
- Medrzliakova I.L., Linchenko A.A., Ovchinnikova E.V. (2014) On Historical Consciousness of Contemporary Student Youth. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 12: 89–96. (In Russ.)
- Omel'chenko E.L., Andreeva Ju.V. (2017) What Remains in the Family History: the Memory of «the Soviet» in the Conversation of Three Generations. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 11: 147–156. (In Russ.)
- Petrova E.V. (2005) *Contemporary Zabaikal Old Believers: Ethnosociological Analysis*. Reading Book. Ulan-Ude: Izdatel'stvo BГУ. (In Russ.)
- Pokida A.N., Zybunovskaya N.V. (2016) Dynamics of the Historical Memory in the Russian Society (Results of Sociological Monitoring). *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 3: 98–107. (In Russ.)
- Riker P. (2004) *Memory, History, Oblivion*. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury. (In Russ.)
- Rozhdestvenskaya E., Semenova V. (2011) Social Memory as an Object of Sociological Research. *Interaktsiya. Interv'yu. Interpretatsiya* [Interaction. Interview. Interpretation]. No. 6: 27–48. (In Russ.)
- Sergeev V. (2008) Social Distance and National Settings. *Teleskop: zhurnal sociologicheskikh i marketingovykh issledovaniy* [Telescope: Journal of Sociological and Marketing Research]. No. 2: 57–61. (In Russ.)
- Toshenko Zh.T. (2000) Historical Consciousness and Historical Memory. Analysis of the Current State. *Novaya i novejschaya istoriya* [New and Newest History]. No. 4: 3–15. (In Russ.)
- Halbwachs M. (2005) Collective and Historical Memory. *Neprikosnovenniy zapas* [NZ: Debates on Politics and Culture]. No. 2-3(40-41): 8–27. (In Russ.)
- Stop-Rutkovska K. (2015) Cyber-memory, or What We Do (Not) Remember in the Net. An Analysis of Local Memory: Białystok and Lublin. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 4: 130–139. (In Russ.)

Received: 27.03.18. Final version: 24.09.18. Accepted: 14.01.19.