

Полевые исследования



DOI: 10.19181/inter.2022.14.4.3

EDN: ACDNHI

«У казака вся жизнь — война, в казачьем сердце страха нет!», или как сегодня становятся казаками¹

Ссылка для цитирования:

Пузанков И. А. «У казака вся жизнь — война, в казачьем сердце страха нет!», или как сегодня становятся казаками // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2022. Т. 14. № 4. С. 41–61. <https://doi.org/10.19181/inter.2022.14.4.3>. EDN: ACDNHI

For citation:

Puzankov I. A. (2022) "A Cossack's Whole Life is War, there is no Fear in a Cossack's Heart!" or How They Become Cossacks Today. *Interaction. Interview. Interpretation*. Vol. 14. No. 4. P. 41–61. <https://doi.org/10.19181/inter.2022.14.4.3>.



Пузанков Илья Андреевич

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия

E-mail: iapuzankov@hse.ru

Статья посвящена анализу современного казачества (на примере кубанского), в частности его коллективной идентичности сквозь призму комплекса теоретических подходов: теории маскулинности (в измерениях гегемонности и милитаризованности). Эмпирически коллективная идентичность казачества реконструируется через нарративы представителей Кубанского казачьего войска. В статье предлагается категоризационный контур современной коллективной идентичности казачества. Центральным элементом социальной идентичности современного казачества остается исторический паттерн милитаризованной маскулинности, который значимо насыщен аффективными переживаниями информантов в процессе вербализации определенных смысловых категорий. Наличие такого переживания в опыте и нарративе

¹ Исследование реализовано при поддержке факультета социальных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

В статье использовались материалы ВКР автора «Роль аффективной солидарности в конструировании милитаризованной маскулинной идентичности (на примере Кубанского Казачества), 2022. URL: <https://www.hse.ru/ma/csa/students/diplomas/623260291> (дата обращения: 09.08.2022).

обеспечивает интериоризацию казаками специфических оснований коллективной идентичности.

Ключевые слова: кубанское казачество; милитаризованная маскулинность; аффект; идентичность; нарративная идентичность

Введение

Казачество как социальный феномен формируется еще со средних веков, его основой выступали, с одной точки зрения, вооруженные группировки беглых крестьян, которые были движимы идеей «вольности» («социум-убежище¹»), а с другой, казаки рассматривались в качестве специфичного этноса, сформированного под действием исторического миграционного движения народов и сплава различных (нет единого мнения) этнических основ (здесь и далее в эссенциалистском смысле слова). Формально институциональный период казачества начинается с XVII века, когда оно выкристаллизовывается в некое военизированное (служилое) сословие и в такой форме начинает свою длительную историю взаимоотношений с государством вплоть до начала XX века, когда ввиду крупных политических, социальных и др. трансформаций казачество перестает существовать в сложившейся форме. Однако, несмотря на репрессии и процесс расказачивания в связи с активным участием казачества в движении сопротивления советской власти, оно не полностью исчезает с социальной карты страны (как, например, дворянство). Это частично обусловлено тем, что казачество обладало достаточно специфическим положением — будучи герметичной группой «служилого» назначения, обладая значимой долей свободы, казачество имело крестьянский характер бытования и не являлось в полной мере идеологическим противником нового строя. При этом все же общие социальные изменения существенно деформируют и практически уничтожают (как форму социальных отношений, как организацию) казачество в его прежнем виде.

Проживая 70-летний период «новой жизни», казачество как социальный феномен ассимилируется, перестает быть герметичной, самовоспроизводящейся группой. Распадается система быта и деформируется этос, сама категория «казачество» постепенно становится историей, культурой (в узком понимании) а не «обобществляющим институтом», закрепляющим субъектность казака. Однако на фоне кризиса советской системы (1989–1990 годы), когда становится необходимым поиск новых идентификационных «основ», академический кружок в Кубанском государственном университете, посвященный истории казачества, стал условным идейным центром формирования возрождавшегося Кубанского казачьего движения, крупнейшего в России. На фоне кризиса советской идентичности, в поисках нового замещающего основания достаточное количество людей увидело для себя возможность

¹ «Убежище на основе принципов мужского союза и самоуправляемой общины без первобытности» [Васильев, 2019: 10].



самокатегоризации в рамках нового казачества как социальной группы. Таким образом появилась «новая» «ингруппа», которая предоставила возможность устранения социальной неопределенности. Но какой должна стать новая, исторически преемственная коллективная казачья идентичность? В поисках ответа на этот вопрос мы обращаемся к трансстемпоральной, пронизывающей всю бытность казачества, характеристике ее служилости и милитаризованности, неразрывно слитой в единый конструкт милитаризованной маскулинности.

К концептуальной основе исследования

Отметим некоторые теоретические основания исследования. В понимании социальной идентичности мы в первую очередь опираемся на работы Г. Тэджфела, Д. Тернера и других. Социальная идентичность не может быть понята как некое монолитное состояние, она неизбежно должна быть дифференцирована на уровни. Г. Тэджфел предлагает двухуровневую модель — когнитивное и ценностно-эмоциональное содержание [Tajfel, 1972]. Последнее связано с определенным чувством принадлежности, а также некоторой «оценкой позитивности членства в группе, которая во многом зависит от мнения общества относительно группы» [Горбатенко, Сидоренков, 2008: 113]. В контексте нашей работы следы аффективного переживания определенных категорий как чего-то «своего», некой слитости проговариваемого с собственными диспозициями представляется ключевым интересом, который, в отличие от когнитивного, имеющего богатую традицию и опыт изучения, практически не попадал в фокус исследования. Также важно отметить связь социального и индивидуального измерения идентичности. Г. Тэджфел полагает, что «социальная идентичность является частью индивидуальной Я-концепции, которая произрастает из собственного знания о своем членстве в группе (или группах) вместе с оценкой и эмоциональным проявлением этого членства» [Горбатенко, Сидоренков, 2008: 113]. Также ряд исследователей [Reid, Deaux, 1996] отмечает наличие плотной связи между этими двумя уровнями идентичности и их показателями. Уместно сказать и о феноменологической природе идентичности. Д. Роач и Д. Биллмен указывают на то, что континуум имеющихся категоризаций (некоторые исследователи определяют их термином «прототипы» [Roach, Billman, 1993]) представляет собой некоторые обобщения, то есть по сути не индивидуальные уникальные характеристики, а «многочисленные представления», позволяющие рассматривать ситуацию как типичную. Такой подход кажется принципиально важным в понимании идентификации актором себя с конкретной группой как на когнитивном (рефлексивном) уровне, так и на уровне переживания солидарного чувства, которое зачастую не рефлексивируется индивидом. Конечно, логичным продолжением данного рассуждения является понятие коллективной идентичности, как раз и возникающей из солидаризации, в этом смысле ее продуктом становится социальная идентичность группы. Упомянутые положения дают возможность

поиска коллективных категоризаций (самокатегоризаций по Д. Тернеру) внутри индивидуальных нарративов.

Кроме того, в отношении казачества как маскулинного в своей массе феномена важно привлечь теории маскулинности, и в первую очередь сопряженную с милитаризованностью гегемонную маскулинность, описанную еще Р. Коннелл [Connell, 2005]. Актуальность такой аналитической линзы сложно переоценить в контексте изучения милитаризованного сообщества, которое априори воспроизводит такой образец (при наличии власти, права на насилие, доминирования, иерархии и т. п.). Применительно к исследованиям маскулинности «Понятие гегемонии <...> отражает суть мужского превосходства и выражается в сочетании авторитета и маскулинности, что, в свою очередь, предполагает не только практику взаимоотношений между полами, но и *внутри* полов (например, между мужчинами)» [Берберова, 2013: 30]. Эти понятия описывают иерархическую структуру маскулинности, в которой гегемонная форма занимает, в терминах П. Бурдьё, доминирующее положение над другими типами маскулинности (ряд исследований дает разные определения, мы воспользуемся термином «субординированный») [Bourdieu, 1997]. С другой стороны, «непререкаемый высокий престиж определенных паттернов мужественности закрепляется в идеологии (в том числе в религиозных доктринах), практиках социализации, культурных репрезентациях, на уровне субъективной идентичности» [Здравомылова, Темкина, 2018: 55]. Это представляется особо важным в контексте рассмотрения такой группы, как казачество, фокус идентичности которой обращен на воспроизводство культурно-идеологического базиса. В связи с этим «апелляция к военному прошлому, создание “мест памяти”, как правило, становится фактором поддержания гендерного порядка, укрепляя традиционные гендерные стереотипы мужчины как воина и защитника», как главнейший механизм конструирования гегемонной маскулинной идентичности [Рябова, Рябов, 201: 68]. Также логичным дополнением к мысли о воспроизводстве гегемонного образца маскулинности следует считать ее публичность [Connell, 2005], социально сформированную телесность [Хитрук, 2017], которая идеализируется в специфически культурных мужских образах. Конечно, говоря о казачестве в настоящее время, стоит учесть расхождения таких образов и реальности (реставрация прежних образцов маскулинности не всегда возможна ввиду кардинальных и необратимых трансформаций в области экономики, труда, социального устройства и, наконец, военной сфере), что, однако, не мешает гегемонной маскулинности оставаться нормативным каноном.

Результирующим пунктом концептуальной основы выступает используемое нами понимание солидарности, которое в своей процессуальности «работает» на (вос)производство, закрепление и актуализацию коллективной идентичности. Понятие солидарности имеет давнюю историю в рамках социальных наук, отмечается его высокая концептуальная вариабельность и отсутствие единого понимания, «начиная от чувства или нормы до формы



отношения или практики» [Moghaddari, 2021: 236; Karakayali, 2017; Kymlicka, 2015; Bens, 2019]. Обращая внимание на аффективную составляющую процесса социализации в группе казачества, в этом ряду мы выделим точку зрения С. Могаддари, которая обосновывает аффективное понимание солидарности [Moghaddari, 2021: 237]. Конечно, здесь используется понимание аффекта, возникшее в последние десятилетия в социологической науке (ее аффективный поворот), а именно как некой интенсивности разворачивающихся переживаний, которая играет важнейшую роль в мобилизации акторов. С. Могаддари пишет, что явление солидарности может быть представлено как «прежде всего отношение, с помощью которого люди объясняют свое участие в определенных формах аффективного и эмоционального обмена» [Moghaddari, 2021: 237]. Здесь важным теоретическим инструментом, концептуализирующим аффективную солидарность, является аффективный резонанс или то, что называют аффективной сонстройкой. Понятие резонанса можно определить как некое коллективное переживание, приводящее не к растворению индивидуальности, а лишь к захвату ее в общем потоке аффекта. Важно, что «любые отношения — личные и/или политические — должны быть аффективными, чтобы быть эффективными» [Mazzarella, 2009: 299]. Здесь имеется в виду то состояние, которое можно описать такими категориями, как «это касается меня», «я часть этого», и т. п. Аффективный резонанс является ступенькой и условием для солидаризации: участвующие акторы начинают образовывать некое социальное целое через пронизывающую его интенсивность аффекта. Также важно для дальнейшего анализа и понимания аффективной солидарности на эмпирическом уровне привлечь выделяемые Могаддари два типа резонанса — *зеркальный резонанс*, связанный с разделением одного и того же феноменологического опыта, и *сопутствующий*, когда эмоциональная встреча отражена в ситуации, которую разделяют не все вовлеченные индивиды. «Зеркальный резонанс относится к циркуляции одного и того же или очень подобного, эмоциональные регистры создаются в результате совместного социального опыта. Сопутствующий резонанс вместо этого определяет обмен, в котором агенты, не в равной степени вовлеченные в ситуацию, вызывающую аффект, передают эмоции или аффекты, не одинаковые, но совместимые, поскольку они параллельны, усиливают или содержат друг друга» [Moghaddari, 2021: 245]. При этом автор отмечает, что независимо от типа резонанса его наличие может мобилизовывать агентов, не сводя к одному качеству, но приводя к солидаризации. Этот подход имеет под собой в том числе и эмпирические индикаторы, заключающиеся в переживаемых и выражаемых категориях, эмоциональных (не)синхронностях, языке тела, — все это может быть классифицировано для конкретного сообщества (в нашем случае для казачества), может быть выявлен сам регистр данной солидарности, ее базовые аффективные компоненты (в качестве эмпирической методологии Могаддари использовала этнографическое наблюдение и различного типа интервью).

Завершая наше теоретико-методологическое контурирование, резюмируем, что в данном исследовании мы осуществляем реконструкцию

идентичности казачества на пересечении теоретических подходов маскулинности и аффективного поворота, то есть, во-первых, привлекая концепт гегемонной маскулинности, мы изучаем казачью идентичность в современности, а во-вторых — фокусируемся на аффектах, прослеживаемых в нарративах информантов и участвующих в практиках солидаризации в направлении формирования коллективной идентичности.

Милитаризованная маскулинная идентичность в нарративах казаков

В исследовании мы использовали качественный метод интервьюирования. Беседа начиналась с биографического интервью, продолжалась нарративным и уже затем переходила к полуструктурированному интервью. Такие методические «качели» были обусловлены выявлением и постепенным сужением необходимых для нашего предмета тематик категорий, проговариваемых информантами. Сам характер интервью также серьезно варьировался. Здесь представлены: классическая неторопливая беседа (биографическое интервью), разговор в машине после мероприятия, интервью на кухне у информанта, на лавочке, у дома, а также отрывочные записи разговоров с казаками в процессе совместной деятельности — в отдельных случаях доступ к полю проходил через физическую помощь в повседневных делах казачьих обществ. Этим фактором обусловлена и различная длительность интервью — от 2,5 часов до десятков минут. Такое положение дел обусловлено существенной закрытостью и недоверием казаков к стороннему человеку. Похоже, возможность получения информации в относительно неформальном и откровенном режиме обусловлена наличием социального капитала в данном поле. Можем предположить, что человеку, не связанному с данным сообществом, было бы крайне проблематично получить доступ к полю. Всего нам удалось пообщаться с десятью представителями казачества, от 18-летнего рядового казака, вступившего в общество менее года назад, до экс-атамана Кубанского казачьего войска, казачьего генерала. Также надо отметить, что получаемая информация в своей основе начала повторяться примерно после пятого интервью, что говорит о сатурации выборки. Наше поле составляли представители Кубанского казачества, являющиеся членами казачьих обществ, выборка была построена через типичных представителей и способом «снежного кома». Основными темами гайда, которые раскрывались в интервью, были запросы на общее понимание, что такое казачество, кто такой казак в истории и сейчас, какими качествами обладает казак, как переживается «казачество» конкретным индивидом, с какими переживаниями это сопряжено, в какие моменты это чувство актуализируется, что такое коллективные мероприятия казачества, их роль, важность в жизни казачества в целом и конкретного казака в частности, и другие, часто ситуативно возникающие темы.



Идентичностный нарратив казака

Переходя к содержательному анализу полученного материала, мы выстроим нашу линию рассмотрения следующим образом: основываясь на материалах интервью, мы реконструируем различные аспекты обнаруживающейся в нарративе идентичности (которая, в соответствии с концептом нарративной идентичности М. Сомерс [Somers, 1994], отражается в специфических текстуальных конструктах рассказа).

Касательно гегемонного характера маскулинности казачества можно сказать, что он, безусловно, присутствует. Сообщество представляется практически полностью гомосоциальным, часто единственные упоминания каких-либо женских фигур ярко демонстрируют их (казаков) гегемонную позицию в гендерном порядке:

«Женщина только в быту, а в быту — она только мать» (казак городского отдела ККВ, далее информант № 3).

«Это сейчас жена может что-то сказать там казаку, да там, если там, что-то, где-то, как-то, там, ссора какая-то будет, а раньше она даже слово молвить не могла» (казак хуторского казачьего общества ККВ, далее информант № 7).

Это касается и гетеронормативности. Субординированная гомосексуальная маскулинность представляется не только невозможной, а опасной и требующей устранения, где казачество рассматривается как то, что способно и должно быть в авангарде борьбы:

«...Можно гордиться, что такая есть сила, положительная, православная, верующая с Богом, об которую может кое-что и разбиться! А разбиться что может? Гомосексуализм пошел — это самое страшное. Казачество самая страшная сила для них, казаков они боятся, как огня!..» (информант № 3).

То, что присутствует практически в каждом интервью, — это вплетение религиозного аргумента как фактора, легитимизирующего гендерный порядок. В тесной связи с гегемонным паттерном маскулинности также вырисовывается категория «силы», которая всплывает как тема практически во всех интервью и которая также обосновывается с позиции религии. Практически каждый информант касается православия как одной из основ казачьей идентичности. Здесь мы видим слияние таких идентичностных параметров, как гегемонный гендерный порядок, православие и некий не вполне отрефлексированный, но явно обладающий аффективной насыщенностью конструкт «силы»:

«Мы — сила! Какая? Православная! Верующие все, если ты не православный, ты казаком быть не можешь» (информант № 3).

Субординация происходит на основе религиозной и этнической принадлежности. Ниже приведены слова экс-атамана одного из кубанских городков по поводу актуальной проблемы этнической напряженности между русским населением и различными неславянскими этносами (турки-месхетинцы, армяне, дагестанцы и др.), широко распространенными в Краснодарском крае:

«Они [чернота, по словам информанта] когда чувствуют силу [казачества], становятся тише» (офицер городского отдела ККВ, далее информант № 9).

«Казак, че, он самогона поддал, шашку взял — ге ге! Кто здесь сильнее? Еб**ь, на*й!» (казак, брат походного атамана хуторского казачьего общества ККВ, далее информант № 6).

Последняя цитата дополняет картину самокатегоризации казачества через отсылку к стереотипному историческому прошлому и проведение параллели с современностью: говоря о казачьих корнях, информант через специфический образ какой-то бесшабашности и лихости в мирный период (но с милитари артефактами — оружием) рисует его общий исторический портрет, объясняя этим и особое расположение казачества в географическом пространстве (охрана и удержание границ). Несмотря на то, что здесь нет прямого параллелизма с современностью, это законсервированное прошлое имплицитно (по голосу, жестам и мимике) ощущается, как некий «прототип» [Roach, Billman, 1993]. Или выступает как одна из черт идентичности, через которую индивид самокатегоризирует себя как члена данной общности. На наш взгляд, в этих цитатах сам респондент конструирует преобладающую черту данного прототипа. Также надо отметить его яркую аффективную выразительность, которой насыщена сама реплика. Чтобы описать это представляемое социальное действие, информант использует в описании звуковое, не наделенное прямым значением сопровождение (ге ге), которое практически невозможно передать иначе и которое понимается не когнитивно, а скорее как контур некоего набора ситуаций, где этот звук мог бы возникать как естественный. Сложность категоризации аффекта, в отличие от эмоции, несущей след социального означивания, возникает и здесь: мы видим очевидный «всплеск» аффективного состояния, которое лишь отсылает нас к категориям силы, какой-то «бесшабашности» и милитаризованности — что очевидно, так как участником аффективного ассамбляжа является оружие как нечто перманентно присутствующее в кадре. Очевидная ориентация современной казачьей идентичности на прошлое подтверждается как теоретически («Социальная идентичность обнаруживается в исторической ретроспективе того, что группа претерпела, то есть в ходе исторических событий» [Горбатенко, Сидоренков, 2008: 112]), так и нашим эмпирическим материалом, в котором информанты постоянно ссылаются на прошлое:



Интервьюер: *Что для вас значит стать казаком, даже в эмоциональном плане, с какими чувствами это сопряжено?*

Информант: *Во-первых, ты должен знать немножко истории, чем они занимались... прежде чем стать казаком, кто это такие, вот самураи, да, этот... ки... японский, кто это казак, да. Во-вторых, это как бы богатырь, вот, допустим... «Руслан и Людмила» читал? Там богатыри на Руси были, Илья Муромец, там, Добрыня Никитич... вот казаки приравниваются к этим национальным героям. Потому что они с детства военные растут, они на коня в год садятся, шашкой владеют в три года, в пять, в семь, и он уже в 12 лет выходит в бой с турками» (информант № 3).*

*«Назначение казачества и казака сейчас — воспитание молодого поколения в тех традициях, когда любили Русь, вот, и за Русь шли и воевали, когда надо было, ну, то есть не захватом занимались... а когда, если... ну, если враг полезет, вот тут уже, блин, п**да. Ну а так тихо спокойно живешь, занимаешься хозяйством... Ну, и вера, православные мы» (казак хуторского казачьего общества ККВ, далее информант № 4).*

В приведенных фрагментах предъявлен целый ряд идентификационных оснований, свойственных как казакам современности, так и условному казаку из исторического прошлого. Это, конечно, самоотнесение с героическим типом маскулинности, как безусловно престижным паттерном [Здравомыслова, Темкина, 2018], как следствие, эта самокатегоризация приводит к паттернам милитаризованности, война. Причем эта милитари установка нормализуется через дискурс необходимой защиты.

«Казак — это защитник <...> защитник, да, это подойдет слово» (информант № 3).

«В первую очередь да, защитник отечества своего» (походный атаман хуторского казачьего общества ККВ, далее информант № 1 0).

Отметим, что здесь собирается набор милитаризованных практик и артефактов, который создает необходимые диспозиции казака как воина уже с раннего детства, с некоторой долей мифологического преувеличения (младенец с года): владение шашкой, навык верховой езды. При этом современное воспитание казачьей молодежи в казачьих объединениях, кадетских корпусах и в молодежных сотнях также проходит через этапы научения данным практикам, через телесную социализацию и сопровождающие этот процесс аффекты. Здесь снова обнаруживает себя сложность подбора категорий для описания аффектации, в самой общей форме это можно охарактеризовать через категории «лихости», «ловкости», «силы», «рисовки», которые являются показателями престижа и одновременно тем самым путем «от мальчика к мужчине», то есть инициационными практиками. Также в данных фрагментах

прослеживается особая категория «парадокса сдержанности» [Tapscott, 2020]: одновременно с образами мужественности и необходимой воинственности проступает образ «хороших отцов», обязанность которых — правильно воспитать сыновей:

«Я и своих детей воспитываю в казачьих традициях. У меня... старший сын на военно-полевые сборы со мной ездит. Первый раз он там отметил шесть лет, на военно-полевых сборах. Он с удовольствием каждый раз ездит, ему интересно все, ему интересны занятия, которые проводятся там... и мне интересно то, что он именно развивается по военной тематике, потому что я казака все-таки, ну, воспринимаю как воина, не как... ммм... офисного клерка, так скажем... и поэтому считаю, что детвора наша должна в этом плане... в этом направлении воспитываться. И сыновей своих я только отправлю в казачий кадетский корпус, который, я знаю, даст направление, дисциплину...» (информант № 10).

Таким образом, критерий «хорошего отца» — это воспитание подрастающего поколения в традициях казачества, в то же время доминирующая идея традиций казачества проходит через его понимание как военизированного сообщества. С определенной четкостью очерчивается граница паттернов казачества — это не «офисный клерк», это определенный паттерн маскулинности, сопряженный с категориями силы, милитаризованности, мужественности и т. п., который ставится во главу гендерного порядка в сообществе. Надо отметить, что мы сами испытали определенные переживания (аффективную интенсивность) в результате коммуникации с группой сельских казаков. В общении необходимо было показать какую-либо сонастройку с аффективным полем этой группы. В результате мы сознательно пытались построить доверие и разрешить это ощущаемое напряжение и недоверие через техники тела, голос, использование специфического сленга и отсылки к социальному бэкграунду, связанному с казачеством, — если кратко, было необходимо продемонстрировать уместный маскулинный паттерн.

Возвращаясь к вышеупомянутой цитате, отметим, что уже здесь всплывает необходимое условие коллективности для освоения установок к воинственности, а также очерчивается одно из пространств, работающее на становление милитаризованности и маскулинности в идентичности казака. Различение понятий маскулинности и милитаризованности обнаруживается здесь лишь отчасти, в определенных случаях понятие настоящего мужчины, равное здесь понятию настоящего казака, становится гомологичным понятию настоящего воина, нормализованного через категорию «защитника». Но это не единственный гендерный режим настоящего казака, но все же доминирующий (эти категории встречаются практически у всех информантов как доминирующие). В этом смысле мы не заметили какой-либо динамики маскулинностей в казачьем сообществе. Отмеченная нами выше утрата милитаризованно-маскулинной

перчаточки, все с иголки, вот так вот... это, конечно, ну, прям... ты чувствуешь, да... уух, мы сила!» (информант № 10).

Помимо важности формы как элемента, определяющего принадлежность и самоощущение себя казаком, информант пытается найти слова для той самой категории аффекта, которая производит искомое измерение солидарности и закрепляет в сознании казака идею (прототип) некоей кумулятивной силы, имеющей милитаризованный и маскулинный характер. Важно, что в согласованности с теоретической рамкой мы видим необходимость общего перформанса как коллективного «столкновения тел», некоего общего стимула аффектации и последующей солидаризации. Такой посыл мы находим и у других информантов:

«Гордость берет от ощущения себя казаком!» (молодой казак хуторского казачьего общества ККВ, далее информант № 5).

Информант: *Вот вы на параде были? Ты ж был же на параде? В Краснодаре... Какая там атмосфера, а? Ради этого только можно в казачестве быть!*

Интервьюер: *А какая там атмосфера?*

Информант: *Ну, восторга. Восторг, такой позитивный, положительный восторг, что есть еще у России сила, которой можно гордиться по праву... вот, гордиться православному человеку нельзя ничем, потому что все от Бога, да, а вот тут можно гордиться...*

...Вот после поминовения этого идет восторг этот, вот тогда идут хорошие мысли, после службы хорошие мысли... и там зарядился Духом Святым, и у тебя на ряду правильные мысли... И вот после этого поминовения... вот у нас сейчас этот восторг идет немножко» (информант № 3).

Здесь собеседники артикулируют места для проявления коллективного аффекта, который, несомненно, возникая на индивидуальном уровне, приобретает коллективные формы, приводя к солидарности как в момент общего действия, так и впоследствии — как индивидуальный солидаризирующий эхо-эффект. Для успешности сохранения, воспроизводства и закрепления солидарности существует ряд таких мест «столкновения тел»¹ (что и обнаруживается нами), которые имеют как коммеморативный характер, так и включают собственно милитаризованный перформанс. Также нужно отметить сложность вербализации переживаний информантами (мы видим категории восторга, атмосферы, гордости), что свидетельствует о преимущественно докогнитивном переживании аффекта. Наличие эмотивного языка, проговаривание таких аспектов встречается в первую очередь среди казаков, регулярно участвующих в мероприятиях. Регулярная практика, вероятно,

¹ Однако сам анализ такого коллективного взаимодействия, проведенного нами, здесь приводиться не будет, а составит содержание отдельной статьи.



создает условия для резонирования индивидуального и коллективного восприятия. То, что С. Могоддари называет аффективным резонансом, работает как солидаризирующая сила, как «отношение, с помощью которого люди объясняют свое стремление к резонансным встречам с другими людьми» [Moghaddari, 2021: 237], как необходимое условие акции и стремление к ее повторению. Самокатегоризация себя казаком в некотором смысле может рассматриваться как продукт зеркального резонанса (по С. Могоддари), что отражается в переживании актором трагического прошлого на уровне эмоциональной сопричастности, категоризируемой как «несправедливость».

«Ну, поминовения — это больше душевное, это больше отдача дани памяти предкам, потому что они пострадали за наше, как бы... и их в этот день надо почитать... конечно, ну, есть обида за несправедливость, потому что, ну, в большинстве случаев, ну, воинов расстреляли подло, в спину, из-за укрытия... В большинстве случаев это было, ну, не в открытом бою...» (информант № 10).

Интересна и обнаруживающая себя категория условного «крестьянина», наряду с категорией воина-защитника. Некоторые информанты отмечают необходимую связь казака с землей, здесь подтверждается удачное использование Н. Бондарем категорий «воины и хлеборобы» [Бондарь, 2002]:

«Ну а так тихо-спокойно живешь, занимаешься хозяйством...» (информант № 4).

«В первую очередь да, защитник Отечества своего, но казак, ну как... да, казак в военное время воин, а в невоенное время он точно так же может заниматься животноводством, возделывать землю, ну, что-то именно делать на своей земле именно, как бы такой момент» (информант № 10).

Отметим, что социальный типаж воина-казака вписан и в более широкий круг этничностей с похожими идентификационными конструктами. Интересен в этом смысле пассаж информанта, отсылающий нас к некоторому параллелизму идентичности казачества с идентичностью народов Кавказа как близкой милитаризованно-маскулинной группы.

«Я очень с большим уважением отношусь к чеченцам, Кадыров отправил пацанов своих, как бы им... я просто как бы играю в страйкбол, они приезжают ко мне на игры, я общаюсь со многими... Вот, и я считаю, что казак именно тоже так должен воспитываться, у... я знаю, что кадыровский полк... молодежь с 12 лет, спит с боевым автоматом... хорошо, что там у меня была возможность, я приобрел охолощенку, что у меня хотя бы детвора... ну, я выезжаю, когда, ну, могут почувствовать, как это! Оно, во-первых, безопасно, во-вторых, ну, ты

чувствуешь реально, что... ну, что-то настоящее как бы... даже взрослый мужик, ну, получает удовольствие, постреляв с охолощенки, кто не стрелял с боевого автомата, ну, это чувствуется. У меня 103-й калаш, как бы» (информант № 10).

Мы выделяем здесь комплекс важных для нашего исследования посылов. Прежде всего подтверждается отмечаемая и первым информантом тесная связь культура казачества и черкесов (название условное).

«В культуре кубанского казачества и терского казачества, своего рода пластом, помимо украинских, черноморских традиций, линейных традиций, но есть еще пласт кавказских традиций» (информант № 1).

Это обусловлено также историческим развитием казачества, которое происходило в постоянном и не всегда враждебном взаимоотношении двух этих групп. Плотный культурный сплав присутствует в обрядовой, музыкальной и других сферах жизни казачества — сама традиционная одежда и оружие кубанского казачества являются, по сути, репликами традиционной униформы горцев: черкеска, бешмет, башлык. Также мы видим контур аффектации через оружие как артефакт милитаризовано-маскулинной идентичности, говоря о взаимодействии с которым, информант акцентирует именно чувственный аспект. Это лишний раз подтверждает определенный параллелизм в типажах милитаризованной и маскулинной идентичности Кубанского казачества с различными этносами и сообществами схожих культур Кавказа.

Кроме того, важнейшей смысловой составляющей идентичности казачества, полученной нами в результате исследования, становится категория «вольности», или «воли». Интересный парадокс: в то время как милитаризованность предполагает строгую иерархию, субординацию и дисциплину, в казачьем этосе присутствует изначальный демократический принцип — выборность всех должностей, такая форма организации, как «круг» (сама идеологическая посылка фигуры круга, раскладываемого горизонтально, отсылает нас к историческим прототипам равенства). Таким образом, здесь обнаруживается специфический режим милитаризованности, который стоит выделить как отдельный тип — казачья милитаризованность. Если маскулинность представляется достаточно обрисованной и вписывающейся в существующие концептуальные схемы, то именно парадокс «воля — субординация» дает оригинальную идентификационную матрицу. Надо отметить, что реализация принципа воли на общем уровне всей казачьей организации сталкивается с определенными трудностями, что и находит свое отражение в нарративах информантов. Однако стоит отметить, что это достаточно распространенная практика на уровне местных, районных, городских и хуторских казачьих обществ. Проблемы с практическим воплощением этоса воли в широком масштабе имели место и в историческом прошлом казачества, они обнаруживаются и в современном конструкте социальной идентичности казачества.



«То есть это люди, да, люди вот такого, повышенного такого состояния духовного, какого-то... ну, вот, может быть, жажда свободы вот этой, вольности вот этой вот» (казачий священник городского казачьего общества ККВ, казачий полковник, далее информант № 2).

«Кто такой казак? Это вольный человек, честный и вольный человек» (информант № 4).

«Казак — это вольный человек. Казак — это состояние души. Вольное состояние» (рядовой казак хуторского казачьего общества ККВ, далее информант № 8).

«Расстраивает, что стало много бюрократии, а не демократии казачьей» (информант № 10).

Один из респондентов даже описывает некую легенду, что при поиске идеальной демократии последняя была найдена именно у казаков. При этом в нарративах мы практически не встречаем (лишь косвенно в одном интервью) какой-то отсылки к базовой категории традиционной культуры, а именно иерархического почитания старших.. В определенной мере обнаруживается даже монархический взгляд (опять же, интересно его сосуществование с базовой ценностью вольности):

«У меня, говорит, все равны... Путин... царь, да?» (информант № 3).

«Да, то есть у них имперское сознание в принципе, где-то как-то... Бог от нас, от казаков, ожидает, чтобы мы были тем дирижером в нашей стране. То есть, если... да, согласен с вами, что вы создали Россию, но ваше назначение сохранить эту Россию, и чтобы мы не просто там, худо-бедно лапотная какая-то лубочная была Россия, а чтоб это была империя, мир-империя» (информант № 2).

Тем не менее мы встречаем весьма критический взгляд на обращение казаков к своему роду, на отсутствие устремленности в будущее (ретроспективный характер казачьего самосознания), отсутствие воспроизводства казачьей культуры и то, что информант № 2 называет «хуторской психологией».

Интересен оригинальный взгляд информанта на неконформистскую казачью природу, который несколько выделяется из описанных категорий. Взгляд наиболее, как кажется, концептуальный:

«Я лично для себя считаю, что казаки — это... но они смеются над этим, но тем не менее... это состояние духа, казак — это какое-то такое вот, ну, скажем, из ряда вон выходящее. У нас в России, допустим, были ж такие люди, ну, не укладывались в такие обычные рамки, не могли они жить, как все, им обычно либо головы отрубали, либо

вешали их, либо вот ссылали в Сибирь... вот, а те, вот которым пассионарность давала возможность унести ноги вместе с головой, то вот они — казаки-разбойники — не зря вот это словосочетание, одно без другого не это... То есть это люди, да, люди вот такого, повышенного такого состояния духовного, какого-то» (информант № 2).

Здесь мы имеем несколько специфический взгляд на казачество как пассионарное, обладающее частной моралью, легитимирующее для себя насилие («казаки-разбойники»). Любопытна трактовка казачества здесь именно тем, что от разбойничьего в прошлом нарратива остается повышенное духовное состояние, особость духа, которые автор нарратива полагает ценными, а его собеседники — смешным.

Относительно еще одного особняком стоящего критического нарратива стоит отметить, что информант не видит в казаке в первую очередь воина, казак для него — это представитель иной языковой и этнической группы (акцентируется даже языковое отличие, как значимое:

«Я не знаю по... по-нашему рушить, а по-русски я не знаю как» (информант № 1).

Главным обобществляющим институтом он называет семью как основу казачьей идентичности — не милитаризованной, а в первую очередь культурной. Такая позиция обнаруживается ввиду опыта социализации и отмечается, несмотря на генеральские погоны в прошлом, светскость, интеллигентность и практически отсутствие на момент интервью связи с военной средой. Данный информант стоял у истока возрождения казачества в Краснодаре, которое начиналось, с исторического факультета университета, где информант до сих пор преподает, возрождение изначально было связано с культурной составляющей казачьего бытования:

«Вот кладбище, затем шли всех к бабушке, и уже у бабушки там накрывался стол, там выпивали и там пели песни, вот, причем говорили как... А ну ка давайте заспиваем, шо этот любил, а ну-ка давайте вот это, а ну-ка давайте вот то, то есть через песни вспоминали тех, кого... я их не видел уже, вот, и не мог их видеть, потому что одни погибли на войне, а других... деда я вообще — что там, и отец мой не помнит ничего, то есть это традиция была. И мы до сих пор поем... Если мы сели, если это не печальный повод, обязательно звучать песне...

Теперь-то песня ушла, из семьи ушла песня, к сожалению, теперешние казаки не являются носителями культурных традиций, они потребители. И то потребители какие, ну, вот так послушать, послушать, а сами они, казаки нынешние, как я говорю, ни петь, ни рисовать, ни украсть, ни посторожить. А поскольку утрачено многое, вот это все, то это формирует или оказывает влияние на их этническое самосознание» (информант № 1).



У нашего собеседника оригинальный взгляд на казачество и его проблемы, и, несмотря на то что здесь мы не обнаруживаем ранее широко встречаемого у информантов милитаризованно-маскулинного идентичностного основания, мы видим важность коллективных практик, важность возникновения сонастройки и солидаризации, которые в контексте коллективного пения, безусловно, происходят если не исключительно, то преимущественно в аффективном измерении.

Завершая тематический анализ материалов интервью, можно сделать ряд выводов:

- 1) в нарративах опрошенных кубанских казаков обнаруживаются идентичностные основания «Мы-идеального» образа;
- 2) этими основаниями выступают следующие самокатегоризации: «милитаризованность» (силы, защитников и т. п.), гомосоциальность и гетеронормативность, религиозность (по крайней мере, декларируемая), отчасти монархическая идея или идея служения России, этничность, патриархальность и традиционность — как в плане деятельности (необходима связь с землей), так и насыщенность традиционными практиками, которые имеют важнейшее значение для самоощущения себя казаком, а также внутренняя диспозиция «казачьей вольности», образующая связи с милитаризованностью;
- 3) наличие в нарративах аффектированных пассажей, связанных с участием в различных практиках и коллективных акциях, обнаруживает проговариваемый момент аффективной солидарности, объекты аффектирующего ассамбляжа и мест аффектации;
- 4) предъявлена важная задача казачества на поколенческом срезе — воспитательная, транслирующая культурные образцы и практики, имеющие характер как исключительно культурных традиций, так и потенциального праксиса военизированной, выражающей идею «защитника Родины».

По совокупности упомянутые аспекты и составляют нарративизированную картину предъявляемых в интервью оснований коллективной идентичности казачества.

Заключение, или «Каким ты был, таким ты и остался»

Предложенная в статье аналитическая оптика парадоксально дополняет известные исследовательские тренды относительно социальной группы казачества. Если ранее казачество представляло собой герметичное сословие «служилого» характера, с ценностями вольницы, обменянной на лояльность властям и в основном крестьянским способом бытования, то впоследствии казачество ассимилировалось, перестало быть самовоспроизводящейся группой, видоизменились его система быта, этос, сама категория «казачество» постепенно историзировалась. В транзитную эпоху казачество стало заместительной идентификационной матрицей, устранивающей социальные неопределенности для постсоветского

индивида, населяющего прежние казачьи регионы. Что сохранилось на этом пути, а что осталось не востребованным? Подход, основанный на качественной парадигме эмпирического анализа (анализе нарративов) оказался достаточно чувствительным к вопросу о том, кто такой сегодня казак. Наследием еще нужно распорядиться! Концептуальное внимание к процессу коллективной идентификации воспроизводимого казачества обнаруживает достаточно стабильные идентификационные комплексы, описываемые теориями маскулинности, которая, в свою очередь, сфокусирована на гегемонии, иерархиях и милитари режимах. При этом, опираясь на нарративно артикулируемый процесс самопрезентации казачества и категории идентификации, мы привлекли также концепт аффекта.

В эмпирической части исследования мы очертили контур современной коллективной идентичности казачества, проговариваемой в нарративах его представителей. К нормативному канону казака можно причислить «милитаризованность», гомосоциальность и гетеронормативность, православие, отчасти монархическую идею или идею служения России, этничность, патриархальность и традиционность. При этом данная идентичность предъясняется как тесно сопряженная с историческим нормативным образом казачества, ее центральное измерение — милитаризованная маскулинность. Эти категории также имеют значимые механизмы усвоения через переживание, самокатегоризацию на аффективном уровне.

Литература

Берберова К. К. Типологические особенности маскулинных конструктов: социокультурный анализ // Теория и практика общественного развития. 2013. № 12. С. 30–35. EDN: [RRUCNZ](#)

Бондарь Н. И. Воины и хлеборобы (некоторые аспекты мужской субкультуры кубанского казачества) // Вопросы казачьей истории и культуры. 2002. С. 45–59.

Васильев И. Ю. Российское казачество: место в истории // Национальные приоритеты России. 2019. Т. 33. № 2. С. 6–12. EDN: [SGQEZC](#)

Горбатенко Н. С., Сидоренков А. В. Концептуальные компоненты подхода теории социальной идентичности к изучению групп // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2008. № 4. С. 112–116.

Здравомыслова Е. А., Тёмкина А. А. Что такое «маскулинность»? Понятийные отмычки критических исследований мужчин и маскулинностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 6. С. 48–73. DOI: <https://doi.org/10.14515/MONITORING.2018.6.03> EDN: [VWSALC](#)

Рождественская Е. Ю. Социологическая концептуализация маскулинности // Социологические исследования. 2002. № 11. С. 15–25.

Рябова Т. Б., Рябов О. В. «Настоящий мужик»: о гендерном измерении символической политики // Женщина в российском обществе. 2011. № 3. С. 68–72. EDN: [OJMXLP](#)

Хитрук Е. Б. Концепция гегемонной маскулинности в теории Рэйвин Коннелл: от XX к XXI столетию // Социологический журнал. 2017. Т. 23. № 4. С. 8–30. DOI: <https://doi.org/10.19181/socjour.2017.23.4.5526> EDN: [YLBEJJ](#)

Bens J., Diefenbach A., John T., et al. The Politics of Affective Societies: An Interdisciplinary Essay // EmotionCultures. Bielefeld: Transcript Verlag, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.14361/9783839447628>

Bourdieu P. Die maennliche Herrschaft // Ein alltaegliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der Sozialen Praxis / Ed. by I. Doelling, B. Kraus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997. P. 153–217.

Connell R., Messerschmidt J. W. Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept // Gender and Society. 2005. Vol. 19. № 6. P. 829–859. DOI: <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>



Karakayali S. Feeling the Scope of Solidarity: the Role of Emotions for Volunteers Supporting Refugees in Germany // Social Inclusion. 2017. Vol. 5. № 3. P. 7–16. DOI: <http://dx.doi.org/10.17645/si.v5i3.1008>

Kymlicka W. Solidarity in Diverse Societies: Beyond Neoliberal Multiculturalism and Welfare Chauvinism // Comparative Migration Studies. 2015. Vol. 3. № 1. P. 1–17. DOI: <https://doi.org/10.1186/S40878-015-0017-4>

Massumi B. Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation. Durham: Duke University Press, 2002. P. 23–45. DOI: <https://doi.org/10.5860/choice.40-1946>

Mazzarella W. Affect: What is it Good for? // Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization / Ed. by S. Dube. New York: Routledge, 2009. P. 291–309. DOI: <http://dx.doi.org/10.1201/9781003071020-13>

Moghaddari S. The Affective Ambiguity of Solidarity: Resonance Within Anti-Deportation Protest in the German Radical Left // Critical Sociology. 2020. Vol. 47. № 2. P. 235–248. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0896920520932661>

Reid A., Deaux K. Relationship Between Social and Personal Identities: Segregation or Integration // Journal of Personality and Social Psychology. 1996. № 71. P. 1084–1091. DOI: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.6.1084>

Roach J., Billman D. Issues in the Multiply Representation of Social Groups // Bulletin of the Psychonomic Society. 1993. Vol. 31. № 5. P. 84–97.

Somers M. The Narrative Constitution of Identity: a Relational and Network Approach // Theory A. Society. 1994. Vol. 23. № 5. P. 605–649.

Tapscott R. Militarized Masculinity and the Paradox of Restraint: Mechanisms of Social Control under Modern Authoritarianism // International Affairs. Vol. 96. № 6. P. 1565–1584. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/ia/iaa163>

Tajfel H. Social Categorization // Introduction à la Psychologie Sociale / Ed. S. Moscovici. 1972. № 1. P. 272–302. DOI: <https://doi.org/10.1002/EJSP.2420030103>

Сведения об авторе:

Пузанков Илья Андреевич — аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия. **E-mail:** iapuzankov@hse.ru. **ORCID ID:** [0000-0003-4906-7823](https://orcid.org/0000-0003-4906-7823).

Статья поступила в редакцию: 13.10.2022

Принята к публикации: 10.12.2022



**“A Cossack’s Whole Life is War, there is no Fear in a Cossack’s Heart!”
or How They Become Cossacks Today¹**

DOI: [10.19181/inter.2022.14.4.3](https://doi.org/10.19181/inter.2022.14.4.3)

Ilya A. Puzankov

HSE University, Moscow, Russia

E-mail: iapuzankov@hse.ru

The work is devoted to the consideration of the modern Cossacks (on the example of the Kuban), in particular its collective identity through the prism of a complex of theoretical approaches:

¹ This research is supported by the Faculty of Social Sciences, HSE University.

the theory of masculinity (in the dimensions of hegemony and militarization), as well as affective solidarity grounded on the theory of collective identity. Empirically, the collective identity of the Cossacks is considered through the narratives of the representatives of the Kuban Cossack army, where it is invoked and categorized. The results of the study were the categorization contour of the modern collective identity of the Cossacks. The center of the social identity of the modern Cossacks reveals a historical pattern of militarized masculinity, which is significantly saturated with affective experiences of informants when pronouncing certain categories. The presence of such an experience provides a more complete interiorization of the specific foundations of identity by the Cossacks.

Keywords: Kuban Cossacks; militarized masculinity; affect; identity; narrative identity

References

- Bens J., Diefenbach A., John T., et al. (2019) The Politics of Affective Societies: An Interdisciplinary Essay. *EmotionCultures*. Bielefeld: Transcript Verlag. DOI: <http://dx.doi.org/10.14361/9783839447628>
- Berberova K.K. (2013) Tipologicheskie osobennosti maskulinnyh konstruktov: sociokul'turnyj analiz [Typological Features of Masculine Constructs: Sociocultural Analysis]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and Practice of Social Development]. No. 12. P. 30–35. (In Russ.) EDN: RRUCNZ
- Bondar N.I. (2002) Voiny i hleboroby (nekotorye aspekty muzhskoj subkul'tury` kubanskogo kazachestva) [Warriors and Grain Growers (Some Aspects of the Male Subculture of the Kuban Cossacks)]. *Voprosy kazach'ej istorii i kul'tury* [Questions of Cossack History and Culture]. P. 45–59. (In Russ.)
- Bourdieu P. (1997) Die maennliche Herrschaft. In: Doelling I., Krais B. (eds.) *Ein alltaegliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der Sozialen Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. P. 153–217.
- Connell R., Messerschmidt J.W. (2005) Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society*. Vol. 19. No. 6. P. 829–859. DOI: <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>
- Gorbatenko N.S., Sidorenkov A.V. (2008) Konceptual'nye komponenty podhoda teorii social'noj identichnosti k izucheniyu grupp [Conceptual Components of the Approach of the Theory of Social Identity to the Study of Groups]. *Izvestiya vuzov. Severo-Kavkazskij region. Obshchestvennyye nauki* [Izvestiya vuzov. The North Caucasus Region. Social Sciences]. No. 4. P. 112–116. (In Russ.)
- Hitruk E.B. (2017) Konceptiya gegemonnoj maskulinnosti v teorii Rejvin Konnell: ot XX k XXI stoletiyu [The Concept of Hegemonic Masculinity in the Theory of Raven Connell: from the XX to the XXI century]. *Sociologicheskij zhurnal* [Journal of Sociology]. Vol. 23. No. 4. P. 8–30. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.19181/socjour.2017.23.4.5526> EDN: YLBEJJ
- Karakayali S. (2017) Feeling the Scope of Solidarity: the Role of Emotions for Volunteers Supporting Refugees in Germany. *Social Inclusion*. Vol. 5. No. 3. P. 7–16. DOI: <http://dx.doi.org/10.17645/si.v5i3.1008>
- Kymlicka W. (2015) Solidarity in Diverse Societies: Beyond Neoliberal Multiculturalism and Welfare Chauvinism. *Comparative Migration Studies*. Vol. 3. No. 1. P. 1–17. DOI: <https://doi.org/10.1186/S40878-015-0017-4>
- Massumi B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press. P. 23–45. DOI: <https://doi.org/10.5860/choice.40-1946>
- Mazzarella W (2009) Affect: What is It Good for? In: S. Dube (ed.) *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*. New York: Routledge. P. 291–309. DOI: <http://dx.doi.org/10.1201/9781003071020-13>
- Moghaddari S. (2020). The Affective Ambiguity of Solidarity: Resonance Within Anti-Deportation Protest in the German Radical Left. *Critical Sociology*. Vol. 47. No. 2. P. 235–248. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0896920520932661>



Reid A., Deaux K. (1996) Relationship Between Social and Personal Identities: Segregation or Integration. *Journal of Personality and Social Psychology*. No. 71. P. 1084–1091. DOI: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.6.1084>

Roach J., Billman D. (1993) Issues in the Multiply Representation of Social Groups. *Bulletin of the Psychonomic Society*. Vol. 31. No. 5. P. 84–97.

Rozhdestvenskaya E. Yu. (2002) Sociologicheskaya konceptualizaciya maskulinnosti [Sociological Conceptualization of Masculinity]. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological Research]. No. 11. P. 15–25. (In Russ.)

Ryabova T. B., Ryabov O. V. (2011) "Nastoyashchij muzhik": o gendernom izmerenii simbolicheskoy politiki ["A Real Man": about the Gender Dimension of Symbolic Politics]. *Zhenshchina v rossijskom obshchestve* [A Woman in Russian Society]. No. 3. P. 68–72. (In Russ.) EDN: [OJMXLP](https://doi.org/10.1002/EJSP.2420030103)

Somers M. (1994) The Narrative Constitution of Identity: a Relational and Network Approach. *Theory A. Society*. Vol. 23. No. 5. P. 605–649.

Tapscott R. (2020) Militarized Masculinity and the Paradox of Restraint: Mechanisms of Social Control under Modern Authoritarianism. *International Affairs*. Vol. 96. No. 6. P. 1565–1584. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/ia/iaa163>

Tajfel H. (1972) Social Categorization. In: S. Moscovici (ed.) *Introduction à la Psychologie Sociale*. No. 1. P. 272–302. DOI: <https://doi.org/10.1002/EJSP.2420030103>

Vasil'ev I. Yu. (2019) Rossijskoe kazachestvo: mesto v istorii [Russian Cossacks: a Place in History]. *Nacional'nye priority Rossii* [National Priorities of Russia]. Vol. 33. No. 2. P. 6–12. (In Russ.) EDN: [SGQEZC](https://doi.org/10.14515/MONITORING.2018.6.03)

Zdravomyslova E. A., Tyomkina A. A. (2018) Chto takoe «maskulinnost'»? Ponyatijnye otmychki kriticheskikh issledovanij muzhchin i maskulinnostej [What is "Masculinity"? Conceptual Master Keys of Critical Studies of Men and Masculinities]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: Ekonomicheskie i social'nye peremeny* [Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes]. No. 6. P. 48–73. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.14515/MONITORING.2018.6.03> EDN: [VWSALC](https://doi.org/10.14515/MONITORING.2018.6.03)

Author bio:

Ilya A. Puzankov — Graduate Student, HSE University, Moscow, Russia. **E-mail:** iapuzankov@hse.ru. **ORCID ID:** [0000-0003-4906-7823](https://orcid.org/0000-0003-4906-7823).

Received: 13.10.2022

Accepted: 10.12.2022