



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Факультет антропологии

**Антропология
Фольклористика
Социолингвистика**

Конференция молодых ученых

СБОРНИК ТЕЗИСОВ

Санкт-Петербург

29 – 30 марта 2019

Оглавление

Барышникова Анна. Производство смыслов и образов традиции посредством народного костюма на примере г. Белозерск.....	4
Битиев Давид. Феномен времени в структуре западноевропейского средневекового мировоззрения (историко-антропологический аспект).....	9
Бурцева Алла. «Национальная по форме, социалистическая по содержанию»: языковая идентичность туркменского пролетарского писателя и переводчика в 1930-х гг.....	15
Васюков Александр. «Народ, который каким-то чудом сохранился»: национальный дискурс членов «Объединения лиц кашубской национальности “Kaszëbskô Jednota”».....	18
Ветошкина Мария, Гребенкина Ольга. Проявление навыков коммуникативного контроля при размещении в социальных сетях объявлений о поиске работы.....	21
Gridneva Ekaterina. Typology of mixed languages: lexical aspect.....	25
Гузеватая Наталья. Трансформация некоторых аспектов идентичности индийских парсов.....	29
Дячук Анна. Анкета для друзей на YouTube: особенности функционирования жанра в онлайн-формате.....	32
Евсеева Ирина. Этнография фармпредприятия: цикл производства, коммуникации, тексты.....	36
Калашникова Мадина. «Вред от насилия намного сильнее»: споры о школьной форме в современной России.....	39
Карпунина Анастасия. Буддийский молитвенный барабан (маанийн хүрд) как средство коммуникации между человеком и трансцендентным объектом.....	44
Кислицына Полина. «От пяток до кончиков волос»: телесность в негетеросексуальных биографических нарративах.....	47
Малая Елена. Совхоз, который построил храм: индивидуальное и коллективное ктиторовство в постсоветском селе.....	50
Попова Анастасия. «А монастырь у нас Преобра-женский». Женская община в мужском монастыре: традиции и агентность.....	54
Правдюк Анна. «Семейный сценарий» Николая II: визуальная (само)репрезентация царской семьи в начале XX века.....	58
Пулькина Алена. Энциклопедия драконьего языка.....	62
Саркисян Оник. Функционирование каджаранского диалекта в городе Каджаран и его ближайших окрестностях.....	66

Степина (Сатанова) Динара. Азербайджанские талыши в Петербурге: социальные сети и языковые практики в миграции.....	69
Сенькина Диана. Сохранность этнических языков в городской среде (на материале Махачкалы).....	73
Четверикова Мария. Современные увлечения семейной генеалогией: причины, ход работы и результаты.....	77
Яковлева Анастасия. Греческая диглоссия: корпусное исследование стратегий маркирования пространственных отношений.....	81

Анна Барышникова
Высшая школа экономики (Москва)
Факультет социальных наук, ОП «Социология», 4 курс
a.baryshnikova@mail.ru

ПРОИЗВОДСТВО СМЫСЛОВ И ОБРАЗОВ ТРАДИЦИИ ПОСРЕДСТВОМ НАРОДНОГО КОСТЮМА НА ПРИМЕРЕ Г. БЕЛОЗЕРСК

Доклад посвящен тому, каким образом в современном мире конструируется понятие народного костюма. С одной стороны, традиционность представляет собой интуитивное понимание правил производства и демонстрации, с другой – в ходе ее материализации разворачиваются более сложные процессы интерпретации народности. Э. Хобсбаум называет данный процесс реконструированием традиции через отличия от современности. Но традиции невозможно реконструировать без привнесения собственных, современных интерпретаций [Hobsbawm, Ranger 2012]. В качестве объекта исследования взят случай производства народности в городе Белозерск Вологодской области.

Перед рассмотрением эмпирических данных обратимся к описанию «народности костюма». Так, мы понимаем ее через подход П. Богатырева, который строит свое определение на отличии от моды. Богатырев показывает, в чем конкретно заключаются особенности народного костюма. В первую очередь, отличие народного костюма от модной одежды – консерватизм, то есть закрепление технологии изготовления, элементов костюма, ритуальных практик в процессе социальной жизни костюма (изготовления, демонстрации и т.д.). Второе различие связано с существованием коллективной экспертной цензуры. Признанные сообществом эксперты оценивают степень народности костюма и возможность его использования в качестве народного, а не какого-либо другого [Богатырев 1971].

Однако такое формальное разграничение принципов народности костюма имеет обобщенный характер. Наиболее продуктивно использовать биографический подход к описанию вещей, где в процессе жизненного цикла вещь может проходить разнообразные этапы и аспекты использования, включение агентов [Корыtoff 1986]. Доклад сфокусирован на биографии костюма как материальной репрезентации традиционности и на описании способов производства образов в Белозерске.

В докладе используются материалы, собранные в рамках учебной экспедиции Высшей школы экономики в июле 2018 года в г. Белозерск Вологодской области. Анализ основывается на полужформализованных полунарративных интервью с мастерицами и носителями традиционного костюма. В Белозерске основными агентами производства традиции являются местные музейные работники – это работницы краеведческого музея, которые вместе с этим являются мастерицами народного костюма. Кроме них, есть другие агенты, влияющие на процесс производства: профессиональные швеи, занимающиеся пошивом народного костюма преимущественно для выступлений хора в Доме Культуры; исторические реконструкторы, воссоздающие в том числе Белозерскую местность и народность; мастера народного ремесла как демонстранты традиционного костюма и эксперты из Вологодского областного сообщества. Исследованное сообщество имеет внутри себя достаточно тесные связи, именно поэтому

происходят процессы взаимовлияния на этапы производства (обмен опытом, рекомендации) или экспертиза; существует четкое понимание, какой костюм произведен для каких целей.

Жизненный цикл традиционного костюма в Белозерске

Костюм как материальный и одновременно культурный объект проходит три стадии: поиск информации, создание и демонстрация. На трех этих этапах разные агенты имеют разное влияние на конструирование народности. Например, на поиск информации не влияет демонстрант, за производство отвечает мастерица. На этапах создания и демонстрации костюма включается большее количество агентов, влияющих на итоговое понимание традиции, поэтому при описании этих этапов мы сначала рассмотрим основные сюжеты, возникающие в Белозерске, а затем из них выведем способы осмысления традиции.

Поиск информации

Источники традиционности принимают разные формы: это и включение мнений и оценок экспертных сообществ (в том числе и в виртуальном пространстве), и собственное «фонное» понимание мастерицы. Обращение к экспертным сообществам было необходимо для валидации костюма:

«Мы просто, не задумываясь как-то, шили не по образцам сохранившимся, а просто вот нам понравился на картинке, ой вот весь такой расписной, взяли и шили, а теперь уже нет, теперь уже марку держим, потому что если встретишься с каким-то этнографическим коллективом, они уже пальцем покажут, что у тебя это не так и то не так, сейчас уже попытаемся сделать все по правилам» (В., мастерица народного костюма).

По словам информанток, особенностью данного региона является отсутствие систематизированных этнографических источников по народной одежде. Эта проблема решается мастерицами несколькими способами:

- Заимствование элементов костюма из соседних регионов;
- Поиск общего понимания традиции в Интернете;
- Трансляция собственного понимания традиции.

В последнем случае мастерицы наиболее эмоционально оправдывали элементы авторства в традиции:

«...откуда мы знаем, было такое или не было, может быть девушка, которая сшила этот сарафан, который мы из музея взяли, может она сшила его не так как обычно шили, а как свое, тем более не было такого, что все были похожи, как бы ни хотелось им быть в рамках какого-то общего, но все равно хотелось по-разному» (М., мастерица народного костюма, 30 лет).

Дискурс интерпретации традиции через уникальное и неповторимое творчество мастера проявился в следующем ярком образе города.

Переосмысление белозерской куклы: старая новая традиция

В Белозерске существует, как называют это местные жители, «бренд города» – льняная кукла, придуманная работницей Центра ремесел и туризма; куклу назвали «белозерской сударыней». Базовые принципы изготовления этой куклы основаны на распространенной на Севере России кукле-закрутке, выполненной из натуральных материалов, но сам ее костюм имеет большую свободу в цветовом и тканевом исполнении.

Интересно, что костюм «белозерской сударыни» изготавливают не только для кукол, но и для людей. В этом случае производство «человеческого» костюма сводится к копированию или приближению его образа к кукольному, к достижению внешнего соответствия с формой и цветовым исполнением. Этот костюм является «народным» в том смысле, что у него, в отличие от куклы, гораздо больше авторов. Мастерницы объявляли конкурс для поиска наиболее удачной адаптации и достижения сходства с куклой. Однако костюм не имеет окончательно оформленного финального варианта: его детали постоянно меняются, особенно когда мастерницы или заинтересованные люди производят для него дополнительные атрибуты, не использованные в декорации куклы – сумки, вышивки.

Девушка в таком костюме встречает туристов и высокопоставленных гостей на местных праздниках и фестивалях, представляет его на российских конкурсах традиционных костюмов.

«...когда к нам приходят дети, там раз-два-три и кукла оживает, то это настоящая игра с детьми, детям очень нравится, и вот это бренд... то есть мероприятия какие-то, где сударыня приходит и официально приветствует гостей» (М., работница центра ремесел и туризма).

Этнографический музей vs. реконструкторский клуб: костюм как элемент спектакля

В Белозерске есть гендерное разделение в производстве традиции. Женская, феминная интерпретация представлена мастерницами этнографического музея, которые, по их словам, воспроизводят народный костюм, характерный для данной местности. За мужскую в городе отвечает реконструкторский клуб.

Костюм в музее является одним из ключевых элементов в репрезентации традиции: работницы разыгрывают спектакль, в который входит демонстрация локальных обрядовых практик. Народный костюм выступает в качестве «униформы», которая носится сотрудниками музея повседневно прямо на рабочем месте. Костюм в данном случае является способом установления контакта между туристом и работником музея, особенно в процессе переодевания туриста в традиционный костюм.

О таком феномене писал Р. Якобсон в статье «Closing statement: linguistics and poetics»: костюмы, огни, язык, музыка и движение являются дополнительными инструментами спектакля, однако выполняют не только поэтическую функцию (сообщение), но и фатическую, то есть функцию выстраивания контакта со зрителем. Фатическая функция является аспектом взаимодействия, который удерживает все стороны друг с другом в течение всего общения. Это вызывает и укрепляет существующую сеть социальных и когнитивных отношений в трехсторонней связи между исполнителем, зрителем и миром.

Деятельность реконструкторского клуба направлена на репрезентацию наиболее подробной и точной исторической идентичности региона, именно поэтому мастерницы должны

уделять внимание деталям костюма. Однако для реконструкторского клуба характерен гендерный дисбаланс: хотя в нем состоят и мужчины, и женщины, «перформативный» аспект деятельности сводится к показательным выступлениям и реконструкции боев. Из-за этого детализированный, декорированный женский костюм в итоге оказывается менее важен, чем исторически достоверная и удобная для физической активности мужская одежда.

В обоих случаях на этапы изготовления костюма влияет экспертиза и последующее признание сообществом. В этнографическом музее такими экспертами являются музейщики, в реконструкторском клубе – признанные сообществом неформальные лидеры. Изготовление традиционного костюма связано с подражанием старинным технологиям через использование различного рода рукоделий: вышивка, домоткань, плетение поясов на дощечках. Главное – изобразить нечто отличное от машинного производства. Благодаря этнографическим источникам изделия отличаются от машинных своей «естественностью».

Участников клуба исторической реконструкции и сотрудниц музея объединяет то, что в какой-то мере они одновременно являются производителями, исполнителями и экспертами. В музее костюм работниц производится для достижения максимальной «аутентичности», поэтому не приветствует ярких цветов, украшений, не релевантных этнографическим источникам. Костюм же, предназначенный для примерки туристами, – упрощенная русская национальная одежда. «Нехватка аутентичности» такого костюма восполняется тем, что его цель – погрузить туриста в ход интерактивных программ музея. В случае реконструкции интерес направлен скорее на производство наиболее аутентичного оружия и защиты, нежели добавление украшений в историческую одежду.

Стилизованная традиция

Для появления и признания костюма важно его назначение: так, при исполнении хоровых песен не для профессиональной традиционной среды, а для «обычных» слушателей целью костюма является привлечь внимание слушателей на исполнителя, а не воспроизвести традицию. При изготовлении такого костюма аутентичность даже мешает, потому что «нужно сделать певич поярче, покрасивее». В дискурсе сценических традиционных выступлений присутствуют идеи о необходимости использования преимущественно ярких расцветок и ненатуральных тканей (искусственный шелк, синтетика), шить вручную необязательно, потому что «из зала никто не заметит». Тем не менее, исполнители называют костюм «русским народным». Так же, как и в случае упрощенного костюма для туристов, здесь значимо, что к внешнему виду хора прибавляется перформативный элемент. Поскольку они исполняют народную музыку, это дополняет и восполняет «народность» костюма, лишенного одобрения экспертов и исторической достоверности.

Как мы видим, создание и демонстрация костюма тесно переплетены между собой, активно дополняют друг друга, на эти этапы влияют не только эксперты и мастера, но и зрители. Таким образом, традиционность сама по себе активно интерпретируется в локальном сообществе. Формируемые определения основаны на включении разного рода агентов и источников, а признание костюма традиционным производится через экспертизу музейщиков, мастериц.

Библиография

1. Beeman W. O. The anthropology of theater and spectacle //Annual review of Anthropology, 1993. Vol. 22, №. 1. P. 369-393.
2. Buchli V. The material culture reader. Berg, New York, 2002.
3. Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства, 1971. С. 297-366.
4. Копытофф И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс // Вахштайн В.М. (ред.). Социология вещей. М.: ИД «Территория будущего», 2006. С.134-169.

Давид Битиев

Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова (Владикавказ)

Исторический факультет, бакалавриат, 2 курс

bitiev760@gmail.com

**ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ В СТРУКТУРЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО
СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ
(ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)**

Познание истории есть процесс самопознания, поскольку, изучая историю других времен, люди неизменно сопоставляют их со своим временем и привычной системой координат. Однако в данном сравнении таится опасность применить к объекту исследования собственную мировоззренческую парадигму, что приведет к ошибочным выводам. То, что современный исследователь считает логичным и само собой разумеющимся, чаще всего не соответствует представлениям о здравом смысле и логике людей прошлого, поскольку степень важности многих реалий культурной жизни прошлого неэквивалентна современным, и наоборот. В соответствии с этим цель данного исследования видится нам в выявлении специфики хронологического восприятия человеком западного Средневековья, а также в попытке обоснования причин, породивших эту специфику.

Для достижения поставленной цели первоочередной задачей является сравнительная характеристика основных аспектов средневекового восприятия времени с его современным пониманием, а также выявление процессов, повлиявших на его происхождение и эволюцию. Важным является анализ визуального материала, поскольку в западноевропейской средневековой традиции жесты и символы имели первостепенное значение, вследствие чего они, будучи запечатлены, чрезвычайно информативны и незаменимы в качестве исторического источника. Очевидно, что для выявления основных категорий средневекового мировоззрения богатым источником служит изучение лингвистического материала. Но письменность не передает полностью основного массива человеческих представлений Средневековья. Именно в этой связи большое значение приобретает анализ в соответствующем ключе произведений изобразительного искусства.

Специфика средневекового восприятия времени отчетливо проявляется в сравнении с современным рациональным мировоззрением. Сегодняшний человек воспринимает время линейно: он осознает его трехмерность и легко может отделить прошлое от настоящего и будущего.

В мифологическом сознании эти категории не существовали в виде чистых абстракций, так как сознание людей на данной стадии развития было конкретным, предметно-чувственным, а также нелинейным. А.Я. Гуревич отмечает, что «Событие, происшедшее раньше и событие, совершающееся сейчас, в определенных условиях могут быть восприняты архаическим сознанием как явления одного плана, протекающие в одной временной длительности» [Гуревич 1972: 28]. Стоит отметить, что в мифологическом сознании, например, первобытного общества линейное время не преобладает – оно подчинено циклическому восприятию жизненных явлений, ведь именно повторяющееся время лежит в основе мифологических представлений.

Такая модель восприятия времени сохраняется и в более поздний период. Соединившись с христианским учением, она образует условия, в которых появляется феномен средневекового восприятия времени. Отныне в мире сосуществуют два времени – божественная вечность и мир смертных людей, линейное мировое время, определяющее сущность мироздания, и время повседневное, сохраняющее свою повторяемость, связанную с циклом сельскохозяйственных работ. Например, у немцев слово «год» (Jahr) означало «урожай», что, безусловно, указывает на периодичную возобновляемость времени.

Указывая на двойственность восприятия времени древними греками и римлянами, Жак Ле Гофф пишет, что они «...прельщались все же в той или иной мере *представлением о постоянно возобновляемом циклическом времени, вечном круговороте* (курсив наш – Д.Б.)» [Ле Гофф 1992: 155].

Говоря о том, какой след оставило упомянутое восприятие времени в средневековой ментальности, Ле Гофф ссылается на пережиток мифа о колесе Фортуны (Рис. 2): «Тот, кто сегодня возвышен, завтра будет унижен, а того, кто ныне пребывает внизу, поворот Фортуны скоро вознесет на самый верх. Здесь было множество вариантов. Но все они повторяли в разной форме то, что можно, к примеру, прочесть на одной итальянской миниатюре XIV в.: “Я не царствую, я буду царствовать, я царствую, я царствовал” (“Sum sine regno, regnabo, regno, regnavi”)» [Ле Гофф 1992: 155-156].

Говоря о циклическом восприятии времени в Средние века, неверно было бы объяснять данный феномен одной лишь принадлежностью средневекового человека к традиционному обществу, поскольку, например, в иудейском обществе понимание времени, как известно, было как раз линейным – от сотворения к Концу света и Страшному суду. Следовательно, неверно объяснять трансформацию циклического восприятия времени причинами одной лишь общественной модернизации – эволюцией традиционных общественных структур в индустриальные.

Как нам представляется, данная антропологическая метаморфоза скорее объясняется постепенным переходом от мифологического типа мировоззрения, господствовавшего в обществе древних германцев, к религиозному – христианскому.

Как известно, принятие варварами христианства на первых порах носило поверхностный характер и не оказало существенного влияния на специфику германской ментальности, основу которой составляло не религиозное, а именно мифологическое мировоззрение, которое воспринимает время как замкнутый круговорот событий.

Кроме того, мифологическое мировоззрение характеризуется своей монолитностью и всеохватностью в том смысле, что индивид не выделяет себя из окружающей среды; более того, он осмысляет весь окружающий мир через мифы [Лосев 1991: 25]. Из этого Дж. Фрезер выводит, что магия, которая формировалась в период безраздельного господства мифологического мировоззрения, своими попытками выявить законы природы и способы воздействия на нее напоминала что-то среднее между наукой и искусством [Фрезер 1980: 21].

Переход от политеизма к монотеизму можно считать условным водоразделом. Теперь появляется более четкая грань между миром вещественным и миром духовным. Человек верит в Бога, который не только обладает рядом особенностей, отличающих его от людей, но и наделяется неограниченной властью над всем сущим.

Трансформация хронологического восприятия отчетливо отразилась в сюжетах произведений изобразительного искусства. В период так называемых «Темных веков» (VI-VIII вв.) продолжает существовать традиционное искусство варварских народов. В рамках этой традиции было создано большое количество ювелирных изделий. В их орнаментировке мы видим воплощение мифологического мировоззрения: каждый предмет является отражением окружающего мира, каким его чувствовали люди того времени (фибула из Виттинслингена VII века, фрагмент пряжки из саксонского погребения VII века в Сеттон-ху (Рис 1)).

Те же мотивы мы видим и в книжной миниатюре на ковровых листах (Евангелие из Дурроу и Личфилда). При этом изображения людей редки. Со временем появляются сложные инициалы букв, которые могут занимать целую страницу и вмещать в себя множество скрытых символов, отсылающих нас к священным текстам [Нессельштраус 2000: 200]. Яркими примерами таких инициалов можно считать красочные изображения букв «хи» «ро» в Евангелии из Личфилда и в Келлской книге. Их появление свидетельствует о проникновении христианского учения в сознание варваров.

Дальнейшая интеграция германской и христианской культур породила так называемый феномен «повторения», заключающийся в том, что один и тот же персонаж может изображаться в разных качественных состояниях, соответствующих условным этапам развития сюжета, помещенных в рамки одной пространственной плоскости. Теперь персонажи не оказываются вплетенными в сложную структуру орнаментов, но сама история превращается в своеобразный орнамент или мифологему. Библейский сюжет лишается временных характеристик, которыми он был наделен изначально. Это происходит ввиду того, что сознание этого периода остается мифологическим, и все категории религиозно мыслящего христианства воспринимаются посредством мифологических категорий.

Обратимся к фреске церкви Сант-Анджело-ин-Формис, на которой представлен библейский сюжет излечения Иисусом слепорожденного: в центре стоят Иисус и человек с пустыми глазницами, а немного правее уже прозревший человек склоняется над источником.

На одной из фресок монастыря Сан-Пьетро-аль-Монте в Чивате изображены ангелы, поражающие змея и, предположительно, Мария на фоне солнечного нимба. На ней мы видим одного и того же младенца, который одновременно изображен и в левом нижнем углу, и в центре, преподносимый Богу, восседающему на троне. В дальнейшем этот феномен получит большое распространение. Хотя на данных примерах мы не можем однозначно говорить о намеренном изображении одних и тех же персонажей несколько раз, поскольку изображение перспективы дается художникам еще с большим трудом – в дальнейшем мы увидим те же самые повторения. Но теперь они будут помещаться в более реалистичные условия с точки зрения построения перспективы.

Помимо широко распространения колеса Фортуны, в изобразительном искусстве появляется более четкая и определенная перспектива. Если раньше можно было ставить под сомнение доводы о том, что один и тот же персонаж изображен в одной плоскости несколько раз, то теперь мы уверены, что это так. Например, на фреске Мазо ди Банко «Папа Сильвестр усмиряет дракона» (Рис. 3) мы видим двух пап Сильвестров, стоящих спиной друг к другу на спуске, который ведет к дракону, то есть их объединяет один пространственный объект – пролом в земле, из которого вырвалось древнее чудовище.

Весьма часто подобный феномен встречается в изображениях сцен из жизни Иоанна Крестителя («Пир Ирода и Усекновение головы Крестителя» Джованни Франческо да Рамини, XV в.; «Голова святого Иоанна Крестителя, преподнесенная Ироду», Джованни ди Паоло, XV в. (Рис. 4); «Иоанн Креститель уходит в Пустыню», Джованни ди Паоло; «Алтарь св. Иоанна», Рогир ван дер Вейден; «Триптих с Иоанном Крестителем и Иоанном Евангелистом», Ганс Мемлинг). Объяснить это можно тем, что Иоанн Креститель был своеобразным анахронизмом сам по себе. Ему было известно будущее, и этим он выдвигал себя за рамки линейного времени и приближался к божественной вечности.

Особняком в нашем списке источников стоят полотна Ганса Мемлинга «Страсти Христовы» и «Семь радостей Марии». Особенностью данных картин стала попытка автора охватить обширный перечень библейских сюжетов и разместить их в одной плоскости. Такой подход привел к появлению большого количества анахронизмов, которые нас интересуют.

Все эти примеры убедительно показывают, что время для средневекового человека текло иначе. Человеку современности кажется странным подобное изложение событий, но для людей того времени это было абсолютно естественным.

Анализируемая разница между пониманием пространства и времени эпохи раннего Средневековья и современным – это разница между циклическим и линейным представлением о времени соответственно. Отчасти это можно объяснить господством аграрного производства. Тем не менее, мы предприняли попытку объяснить трансформацию хронологического мировоззрения человека Средневековья постепенным переходом от мифологического сознания к религиозному, обусловленному в первую очередь постепенной, но все более глубокой христианизацией сознания. Уже в позднем Средневековье ветхозаветный принцип линейности и необратимости времени возобладал над циклическим. Анализ визуального материала позволяет утверждать, что вплоть до эпохи Ренессанса человек сохраняет цикличность временного восприятия.

Библиография

1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.
2. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс–Академия, 1992.
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Мысль, 1991.
4. Нессельштраус Ц. Г. Искусство раннего Средневековья. СПб.: Азбука, 2000.
5. Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М.: Издательство политической литературы, 1980.

ПРИЛОЖЕНИЕ



Рис. 1.

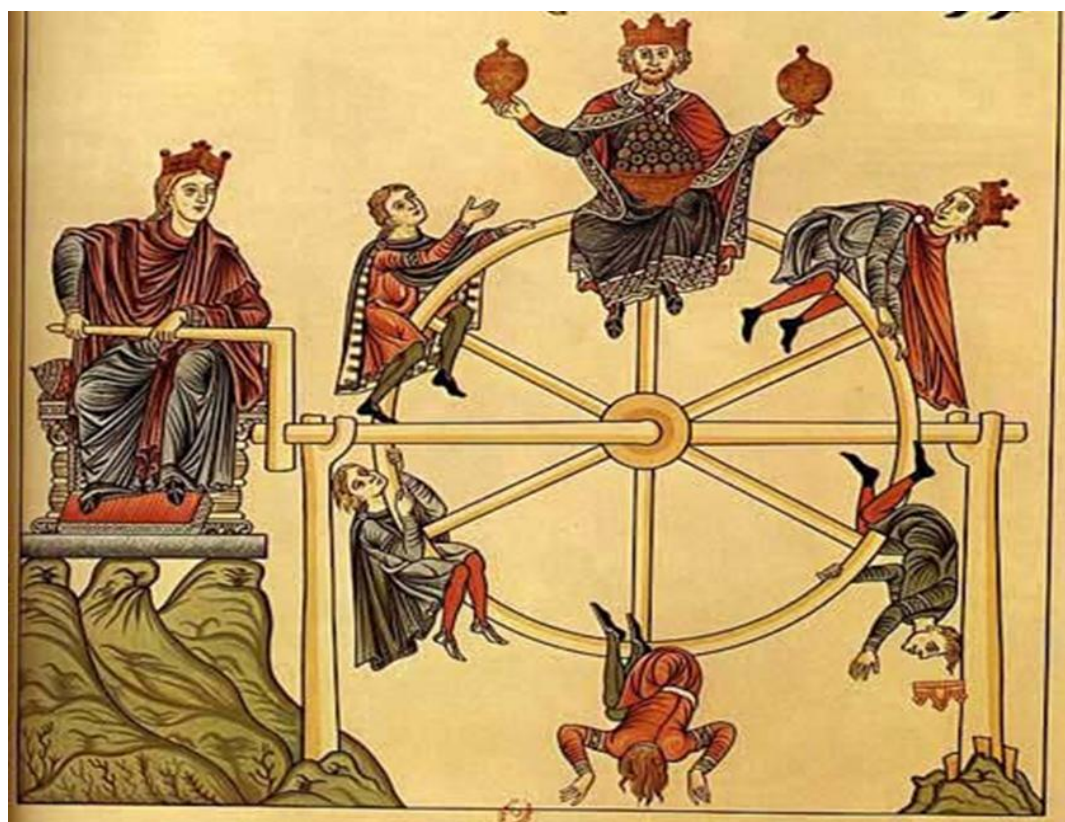


Рис. 2.



Рис. 3.



Рис. 4.

Алла Бурцева

Выпускница Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

филологический факультет

независимый исследователь (Москва)

nilpferdin@yandex.ru

«НАЦИОНАЛЬНАЯ ПО ФОРМЕ, СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ ПО СОДЕРЖАНИЮ»:
ЯЗЫКОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ТУРКМЕНСКОГО ПРОЛЕТАРСКОГО ПИСАТЕЛЯ И
ПЕРЕВОДЧИКА В 1930-Х ГГ.

Фраза Иосифа Сталина о культуре пролетарской по содержанию и национальной по форме [Сталин 1932: 138], воспроизведенная М. Горьким в несколько ином виде («литература, национальная по форме и социалистическая по содержанию», см. напр. [Горький 1932]) и растиражированная после Первого съезда советских писателей, задала определяющий вектор для писательской идентичности союзных национальных республик. В рамках данной проблемы предметом нашего исследования стали туркменские альманахи и сборники, а также имеющие к ним отношение материалы Туркменской комиссии Союза Советских Писателей.

В докладе мы бы хотели продемонстрировать на материале художественных произведений и рецензий, как формировалась языковая идентичность местных писателей в середине 1930-х гг. (именно этими рамками ограничена наиболее насыщенная часть материала). Конечно, формирование языковой идентичности туркменских деятелей культуры началось не в 1930-е гг., однако именно к этому периоду можно говорить о сложившихся писательских стратегиях.

Во-первых, судя по материалам Туркменской комиссии ССП, хранящимся в РГАЛИ¹, предполагалось, что писатели будут осваивать русский язык и одновременно «давать» соответствующий объем литературы на родном языке. Однако, как видно из получившихся печатных изданий, развитие пролетарской литературы Туркмении четко разделилось на два вектора: параллельных текстов мы практически не находим. Например, сатирическая газета «Токмак» выходит только на туркменском, новостная «Туркменская искра» — только на русском и т. д. Также полностью на русском печатаются альманахи Туркменской комиссии. Некоторые исключения прослеживаются в прозе, например, на двух языках существует повесть писателя Ата Ниязова «Последняя ночь», переведенной на русский язык и вышедшая в ГИХЛе в 1934 г.

Во-вторых, писатели (если они владели русским языком) могли выступать в качестве посредников между собственным текстом и переводчиком. При этом авторы вне зависимости от владения русским языком четко разделяются на переводных и непереводных. Очевидно, это связано с уровнем владения языком, однако если посмотреть на материалы заседаний и статей, такой зависимости не прослеживается. В этом ключе было бы полезно рассмотреть оригинальные тексты произведений, представленные в обнаруженной нами машинописи, по

¹ РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 17. Ед. хр. 9. РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 6. Ед. хр. 27, 56—57, 114.

которой готовили переводы для одного из альманахов¹. К сожалению, на вопрос о том, можно ли считать билингвами тех писателей, которые писали сразу на русском, ответа нам найти пока не удалось.

Для описываемой проблемы показателен также пример рецензии на стихотворный перевод из классической туркменской поэзии, написанной на туркменском языке с ошибками, что дает представление о том, как литературное поле принимало (или отторгало) процессы, связанные с языковой идентичностью писателя. В данном случае было бы интересно рассмотреть, насколько «туркменскими по содержанию» считает критик Р. Алиев такие переводы. Алиев критикует перевод за отхождение от «слов Махтумкули»² до полной неузнаваемости. Сам критик был носителем не туркменского, а узбекского языка, однако считал необходимым написать рецензию именно на туркменском (это, видимо, отчасти и послужило причиной того, что она не была принята к сведению туркменской комиссией в Москве)³. Дополняет картину то, что 7 сентября 1935 г. в газете «Литературный Ленинград» было напечатано его стихотворение «Комсомол, будь готов!» в переводе О. Ф. Берггольц именно с туркменского. Для Алиева не только как для критика, но как и для писателя, таким образом, важно «вмонтироваться» в туркменскую советскую литературу именно на туркменском языке.

Наконец, по материалам газетных статей видно, что проблема языковой идентичности сильно волновала туркменскую прессу. Так, педальруется вопрос о том, как «очистить» туркменскую литературу от «фарсидских и арабских терминов, совершенно чуждых и непонятных для трудящихся туркмен» [Мурадов 1935]. То есть потребность в литературе на родном языке существовала, но за рамками ограниченных тиражей Туркменгосиздата такая литература никак не выходила.

По нашей гипотезе, несмотря на дебаты вокруг туркменского языка и желание отдельных литераторов использовать именно его, языковая идентичность писателей в итоге сместилась в сторону работы с русским. Несмотря на попытки создать пролетарскую литературу на туркменском языке, сами ее деятели воспринимали русский как язык, предназначенный для «отчетных» материалов (которые одновременно позиционировались более качественными), а туркменский — как язык повседневного общения и литературы для внутреннего пользования. Нам представляется, что языковая идентичность писателя распадалась по тому же принципу: ощущая себя носителем туркменского, он так или иначе должен «вмонтироваться» в большую советскую литературу, а значит, освоить русский язык на том уровне, чтобы уметь на нем писать или хотя бы принимать участие в составлении подстрочника. Хотя наше утверждение выглядит довольно очевидным, нам кажется важным продемонстрировать на указанных выше примерах, почему проект «туркменская пролетарская литература, национальная по форме» не состоялся.

¹ РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 1. Ед. хр. 5088. В альманах 1934 г. «Айдинг-Гюнлер» вошли лишь несколько стихотворений из этой подборки, в частности, «На колхозном поле» Ата Ниязова в переводе Марии Петровых и «Пережитое» Дурды Клычева в переводе Эзры Левонтина. Остальные стихотворения, вошедшие в издание, по-видимому, изъяты из подборки переводчиком.

² Туркменский классик XVIII в. Махтумкули позиционируется в статье как родоначальник языка туркменской литературы.

³ Рецензия хранится в фонде Туркменской комиссии, куда, по всей видимости, была отправлена на рассмотрение вместе с письмом Алиева, который жалуется, что его новые стихи, написанные на туркменском языке, не печатают (РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 6. Ед. хр. 56. Л. 28—38; текст рецензии: Л. 40—44).

Источники

1. Горький М. [Белорусской Академии наук] // Правда, 1932. № 287 (16 октября).
2. Мурадов К. Против чуждых влияний в туркменском языке // Туркменская искра, 1935. 14 апреля.
3. Сталин И. В. Сочинения. Т. 7. М., 1952.

Александр Васюков

Европейский университет в Санкт-Петербурге, магистрант 1 года обучения

Высшая школа экономики, аспирант (Санкт-Петербург)

ovasiukov@eu.spb.ru

«НАРОД, КОТОРЫЙ КАКИМ-ТО ЧУДОМ СОХРАНИЛСЯ»:

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ДИСКУРС ЧЛЕНОВ

«ОБЪЕДИНЕНИЯ ЛИЦ КАШУБСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОСТИ “KASZĘBSKŌ JEDNOTA”»

Кашубы – западнославянская этническая группа, исторически проживающая на территории современного Поморского воеводства Польши. Согласно последней переписи 2011 г., в стране кашубами себя назвали более 233 тыс. человек. До конца XX в. в политическом и научном дискурсе кашубы описывались преимущественно как этнографическая группа поляков, а кашубский язык – как наиболее специфический диалект польского языка. Однако с начала 90-х гг. среди кашубского сообщества существует движение за признание кашубов отдельным от поляков народом и предоставление им законодательного статуса «этническое меньшинство». С 2005 г. кашубский язык признан единственным региональным языком в Польше [Вukowski 2016: 22], а сами кашубы – языковым региональным сообществом.

Кашубы уже более полутора веков являются объектом пристального изучения со стороны польских и немецких ученых. Первыми к изучению специфики данных сообществ еще во второй половине XIX в. обратились такие историки, этнографы и фольклористы, как Ян Карлович, Кшиштоф Мронговиуш, Александр Гильфердинг. К 20-30 гг. XX века можно говорить о наличии в польской этнографической школе довольно разработанной классификации этнических и этнографических групп в стране, среди которых обычно выделяются малополяне, великополяне, мазовшане, гуралы, мазуры, поморы, словинцы и другие. Уже первое поколение систематизаторов (А. Fischer, J. Bystroń, S. Poniatowski), стремясь вписать кашубов в общие классификационные этнические системы Польши, указывали их наибольшую специфичность и максимальную культурную отдаленность в сравнении с другими группами. Несмотря на предложение рассматривать кашубов как отдельный западнославянский народ со своей собственной культурой [Lorenz 1934: 8], представленное в основном немецкими этнографами, данный взгляд занимал маргинальное положение в польском научном мире. Я. Камоцки, подчеркивая хорошую сохранность специфических культурных черт и представлений о этнической отличительности среди кашубов и силезцев, объяснял это отсутствием в регионе на протяжении долгого периода значительного слоя интеллигенции, которая в качестве национальных агитаторов была бы носителем общепольских идей [Камоскі 1992: 113]. Подвергаясь мощному ассимиляционному немецкому влиянию, кашубы и силезцы были вынуждены сочетать в себе более одной идентичности.

В послевоенный период исследование этнической специфики кашубов и силезцев жестко регламентировалось коммунистической властью Польской Народной Республики, разделявшей идеал моноэтнического государства. Переписи населения в этот период даже не содержали вопроса об этнической принадлежности. Лишь в конце 80-х – начале 90-х гг. стала возможной

публикация первых исследований, которые позволяли бы судить о количестве проживающих в стране кашубов, о состоянии их культуры и особенностях этнической идентичности. К данным работам можно, например, отнести «Поморье – этнорегиональные вопросы» Марека Лятошека, «Статистика численности кашубов» Яна Мордавского, «Кашубы в истории Поморья» Герарда Лабуды, «Кашубская идентичность: постоянство и изменения» Брунона Сынака и др. Сегодня вопросами кашубской национальной идентичности и ее презентации в дискурсе этнических активистов занимаются Моника Мазурек, Ядвига Зенюкова и Николе Долове-Рыбинска.

На сегодняшний день кашубское этническое движение представлено десятком организаций, однако наиболее активными являются лишь две: Кашубско-Поморское объединение и Объединение лиц кашубской национальности «Kaszëbskô Jednota». Эти организации различаются социальным составом, идеологической позицией и стратегией взаимодействия с центральной и региональной властью [Obracht-Prondzyński 2002: 44]. Если Кашубско-Поморское объединение, претендующее на монопольное представление кашубского сообщества перед государством, выступает с позиций кашубско-польской бинарной идентичности и заявляет о том, что кашубы и поляки являются одним народом [Mazurek 2014: 126], то члены молодой организации «Kaszëbskô Jednota», несмотря на свою немногочисленность, развили активную деятельность по популяризации идей кашубской национальной отличительности и призывают к признанию кашубов отдельным народом [Dołowy-Rybińska 2013: 117].

Данный доклад представит результаты полевого исследования, проведенного автором осенью 2018 г. на территории Поморского воеводства (города Гданьск, Гдыня, Реда, Картузы, Вейхерово), которое было посвящено изучению национальной идентичности членов кашубских организаций. Прежде всего, автор представит позицию членов организации «Kaszëbskô Jednota», поскольку именно на них ориентировался в своем исследовании. В центре доклада окажутся практики артикуляции этничности и национальной идентичности в том виде, как их продуцируют члены организации, их взгляды на желаемый законодательный статус (все активисты, с которыми удалось встретиться автору, считают себя представителем отдельного народа), стратегии достижения такого статуса и возможные препятствия на пути его достижения. Автор попытается представить целевые ожидания активистов из организации «Kaszëbskô Jednota» и их оценку политики государства в отношении сообщества. В целом, исследование, проведенное автором, позволяет заключить, что среди активистов данной организации наблюдается значительный уровень неудовлетворенности как практическими действиями со стороны власти, так и местом кашубской проблематики в продуцируемом государством политическом дискурсе. Основываясь на анализе собранных автором интервью, можно утверждать, что большинство этнических активистов, призывающих к признанию кашубов отдельным народом или этническим меньшинством, демонстрируют слабое представление о возможных стратегиях по достижению такого статуса, а также о юридических правах, вытекающих из него. В признании кашубов этническим меньшинством активисты в основном видят символический жест государства, демонстрирующий уважение их культурной специфики и национальной идентичности. В ходе доклада автор представит критическую оценку активистов из «Kaszëbskô Jednota» относительно текущего законодательного статуса, а также их характеристику тех изменений, которые произошли со статусом кашубского сообщества и кашубского языка в Польше с конца 90-х гг.

Библиография

1. Bukowski Z. Prawny status języka regionalnego w Polsce na przykładzie języka kaszubskiego // *Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania*, 2016. Tom 9 [24]. S. 21-29.
2. Dołowy-Rybińska N. Kaszubski dyskurs narodowościowy – spojrzenie antropologiczne // *Sprawy Narodowościowe*, 2013. Nr. 43. S. 107-129
3. Fischer A. *Lud polski: podręcznik etnografii Polski*, 1926.
4. Kamocki J. Zarys grup etnograficznych w Polsce // *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio Historia*, 1992. S. 102-131.
5. Lorenz F. Zarys etnografii kaszubskiej // F. Lorenz, A. Fischer, T. Lehr-Spławiński. *Kaszubi, kultura ludowa i język*. Toruń, 1934.
6. Mazurek M. Tożsamość kaszubska - dziś (i jutro?) // *Studia Humanistyczne*, 2014. Nr 3. S. 124-139.
7. Obracht-Prondzyński C. *Kaszubi – między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*. Gdańsk, 2002.
8. Obrębski J. Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie // *Przegląd Socjologiczny*, 1936. Nr. 1-2.
9. Reinfuss R. Pogranicze krakowsko – góralskie w świetle dawnych i najnowszych badań etnograficznych // *Lud*, 1946. T.2.
10. Szymikowski D. Kwestia kaszubska w pracach sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych (1989-2005) // Pałys P. (ed.). *Mniejszości narodowe i etniczne w Europie Środkowej*. Opole, 2008. S. 101-114.
11. Synak B. *Kaszubska tożsamość, ciągłość i zmiana: studium socjologiczne*. Gdańsk: Uniwersytet Gdański, 1998.

Мария Ветошкина

*Тюменский государственный университет (Тюмень)
Лаборант кафедры русского языка; 5 курса
miriammv@mail.ru*

Ольга Гребенкина

*Тюменский государственный университет (Тюмень)
Направление «Филология», 5 курса
olg5166@yandex.ru*

ПРОЯВЛЕНИЕ НАВЫКОВ КОММУНИКАТИВНОГО КОНТРОЛЯ ПРИ РАЗМЕЩЕНИИ В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ ОБЪЯВЛЕНИЙ О ПОИСКЕ РАБОТЫ

Благодаря активному внедрению цифровых технологий все больше людей в поисках работы используют возможности социальных сетей в Интернете. Классический жанр «объявление о поиске работы», будучи размещенным в социальных сетях, проявляет новые черты, демонстрируя отличия и от традиционных объявлений о поиске работы, и от специфических жанров социальных сетей, описанных исследователями (комментарий, пост и т.п.). С одной стороны, широкая представленность объявлений о поиске работы как единиц Интернет-дискурса, а с другой, недостаточная их изученность в стилистическом и коммуникативном аспектах определяют актуальность нашего исследования.

Традиционные жанры «объявление о поиске работы» и «резюме» представляют собственно деловой подстиль официально-делового стиля и проявляют все его коммуникативные признаки; наиболее важными из них в аспекте нашего исследования представляются *неличный характер речи* и ее *умеренная эмоциональность*. *Стандартность речи* объявления о поиске работы формируется на пересечении двух стилей: стандартность, свойственная *официально-деловому стилю*, обуславливает *композиционное единство текста*; стандартность публицистического стиля, также определяющая стилистику деловых объявлений, формирует *тональность*. Составляя объявление о поиске работы или резюме, претендент на вакансию не испытывает необходимости проявлять навыки коммуникативного контроля, поскольку требования к содержанию документа известны; он понимает, что стиль не подразумевает проявления индивидуальности для установления контакта с адресатом. Однако следует особо отметить, что эти два жанра в системе жанров официально-делового стиля стоят особняком: при создании таких текстов, помимо основной цели – предоставления информации, – адресант преследует другую, неявную. Эта тайная цель – привлечь внимание адресата, создать отвечающий требованиям работодателя образ работника: компетентного, ответственного, проявляющего способности к успешной коммуникации. Благодаря стандартизации речи на основе *тональности* возможен переход от *типизированного адресата* текста делового стиля (конкретный участник деловых отношений) к свойственному публицистическому стилю *всеобщему адресату* (любой потенциальный участник деловых отношений).

С учетом этой особенности жанра «объявление о поиске работы» представляется в известной степени логичным его стиливая трансформация и переход из сферы официальной

коммуникации в сфере неформального общения в социальных сетях, которые для современных людей являются наиболее удобной и доступной площадкой для самопрезентации. Объявление о поиске работы в социальных сетях сохраняет специфические признаки жанра, однако требования к нему становятся размытыми, и автор получает больше свободы самовыражения. Вследствие этого он, не ограничиваемый рамками шаблона, подбирает языковые средства для оформления мысли, исходя из собственного коммуникативного опыта, в первую очередь из опыта общения в социальных сетях, из представления о степени доступности читателю текста при определенном языковом оформлении.

В данной ситуации особую значимость приобретают навыки коммуникативного контроля, речевой опыт, умение представить, что адресат желает видеть, и постараться соответствовать ожиданиям, выбрать правильный регистр общения. Под задачами коммуникативного контроля мы вслед за Н.А. Аксариной понимаем «постоянный сознательный выбор языковых средств, обеспечивающих сохранение смысловой целостности и функциональности текста (определение и развитие темы и идеи текста, его тональности, логической последовательности и связности, выбор и ситуативную смену речевых стратегий и тактик, способов речевого воздействия на адресата, приемов развертывания и демонстрации мысли и т. д.)» [Аксарина 2013:15].

По наблюдению лингвистов, многие выпускники при написании сочинения ЕГЭ затрудняются проявить навыки коммуникативного контроля в сфере выбора речевых средств и стратегий, соотнести выбор языковых средств с учетом темы, предмета высказывания, стилевых особенностей создаваемого текста и транслируемыми ожиданиями адресатов. Предположим, что сложности в этой сфере возникают и у взрослых. Так, мы методом случайной выборки отобрали 52 объявления, размещенных в открытом доступе в социальной сети vkontakte, с целью определить способность их авторов, относящихся к различным возрастным и социальным группам, оценивать и прогнозировать развитие собственной речи.

Современная языковая ситуация, обуславливающая вовлеченность человека во множество коммуникативных потоков одновременно, наиболее ярко проявляется во время общения в социальных сетях и в мессенджерах. Коммуникант выходит из одной ситуации общения и погружается в другую, буквально открывая одну ленту сообщений за другой, мгновенно переходя от диалога с супругом к диалогу с деловым партнером, со старым другом, с начальником и т.д. В условиях дефицита времени он интуитивно избирает усредненный регистр, уместный в любой ситуации. Кроме того, общение в Интернете сочетает признаки как письменного, так и устного дискурса (неформальный характер общения, разговорные речевые конструкции и т.д.), а потому более свободно; грань между формальным и неформальным общением в Интернете стирается, и пользователь сети, составляя тексты разных жанров – сообщение, пост, объявление, – не замечает, что они должны различаться по содержанию и по форме. Современное объявление о поиске работы в социальных сетях – производное трех функциональных стилей: *делового*, *публицистического* и *разговорного*: средний стиль, использующий фонд универсальных языковых средств, пригодных выполнять функцию передачи и *деловой*, и *медийной*, и *приватной* информации. Это обуславливается тремя задачами, решаемыми в процессе общения: *деловой*, *коммуникативной* задачей (поиск работы), задачей *самопрезентации* и *поиска приватного общения* и задачей формирования речевого имиджа – *медийной*. Адресатом этого общения является не только потенциальный работодатель, но и круг тех, кто следит за новостями профиля (в терминологии социальной сети

Facebook – фолловеры), и их внимание адресанту так же важно, как и интерес работодателей; поэтому текст должен привлечь всех.

Приведем пример «среднего» текста (курсив наш; здесь и далее сохраняется графика, пунктуация, грамматика и орфография авторов – М.В., О.Г.):

«Я не знаю зачем, пишу этот пост, ведь обычно я не любитель говорить о своих проблемах. Но я ищу работу. С постоянным графиком и стабильным окладом. Я точно знаю что могу быть хорошим:

- педагогом

- администратором

- секретарем

- ведущим

Наверное могу быть хорошим кем-то еще, просто сама не знаю об этом. Я хочу много работать, хочу понимать, что не просто просиживаю время. Ну и конечно же хочу денег ибо кушать иногда необходимость, а не роскошь. Из плюсов: учусь быстро, немного пишу, немного могу в html, немного владею английским и немецким, могу работать днем и ночью. Из минусов: кофейная зависимость и неспособность ухаживать за цветами».

Несложно найти в тексте черты объявления: речевая формула «ищу работу», требования к вакансии, описание сферы профессиональных интересов, навыков, положительных качеств и недостатков; однако выбор речевых стратегий нивелирует цель высказывания. Неопределенность коммуникативной задачи становится причиной того, что автор пытается в рамках одного текста совместить функции нескольких и решить три коммуникативные задачи. Он создает текст в новом для себя жанре, пользуясь клише общения в социальных сетях, транслируя его признаки: личный характер речи (обилие личных местоимений «я», средств субъективной оценки: *я не знаю зачем; я не любитель говорить о своих проблемах; я точно знаю, что могу* и т.д.); высокая эмоциональность и оценочность речи; нестрогие требования к точности и логичности; развлекательный характер тактик и стратегий речи (*ибо кушать иногда необходимость, а не роскошь*). Нарушение контроля проявляется на разных уровнях построения текста: логико-синтаксическом (*хочу денег ибо кушать иногда необходимость*), лексико-грамматическом (*просиживаю время* вместо *высиживаю время, из плюсов*), пунктуационном и т.д. Выбирая речевую стратегию, автор стремился вызвать у читателя эмоциональный отклик и желание предложить работу. Однако адресант, заинтересованный в поиске работника, не найдет нужной информации в этом тексте; он воспринимается как запись на стене, описывающая негативное психологическое состояние и жизненные проблемы с целью выговориться.

Этот пример позволяет продемонстрировать основную проблему, возникающую у пользователей социальных сетей при составлении текста о поиске работы: **не имея образцов, они экстраполируют опыт одного дискурса в другой, придерживаются привычных стратегий живых диалогов в социальных сетях, даже если те не отвечают ситуации общения.** Речевые стратегии формируются на основании представления о коммуникативной задаче. В целом успешно достигают цели те, кто концентрируется на *деловой задаче* и использует стандартную модель объявления. Решая задачу *самопрезентации*, коммуникант зачастую демонстрирует панибратство: «Пока я не начала ходить по собеседованиям с hh-может кому пригодится восхитительный и скромный сотрудник?!» и грубость: «Для тех, кому интересно, что я целый день делаю в интернете <...> ИЩУ, мать ее, РАБОТУ!!!!»; а *медийную*

– самовосхваление: «На свободу выпускается симпатичный, мега ответственный и исполнительный сотрудник с мозгами, т.е. Я». Таким образом, можно сделать вывод, что в этот вид дискурса представляет для коммуникантов определенные сложности: отсутствие образцов и четкого представления о коммуникативной задаче вынуждают их самостоятельно искать нужный регистр, совмещать несколько стратегий или лавировать между ними, что вызывает проблемы с проявлением коммуникативного контроля.

Библиография

1. Аксарина Н.А. Проявление навыков коммуникативного контроля в текстах сочинений ЕГЭ // Инновационные процессы в образовании: стратегия, теория и практика развития. Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции. Том I. Екатеринбург: Издательство РГГПУ, 2013. С. 15-17.

TYPOLOGY OF MIXED LANGUAGES: LEXICAL ASPECT

Thomason [2003:21] says that «all languages are mixed in a weak sense: there are no natural human languages in which foreign material is wholly lacking». However, consequences of language contact can be different. Generally, it is possible to distinguish three types of outcome of language contact: those, which leads to language maintenance; those, which involves language shift; and lastly those, which creates new languages [Matras 2000: 80]. Here we consider the last one: creation of a new language. In this respect, three types of contact languages are highlighted: pidgins, creoles and mixed languages [Heine, Kuteva 2005: 20]. In this paper, mixed languages are under the study. Mixed languages provide significant variety in such areas as structure, social function and historical origin. Despite this, and unlike pidgins, they all arise in bilingual communities where a common language is already present. In this regard, mixed languages emergency could be explained by not only a pure communicative function, they also serve as markers of identity of the particular group [Meakins 2014: 393].

A lot of works connected to contact languages were made by Sarah Thomason, Pieter Muysken, Bernd Heine and Tania Kuteva. Many studies especially devoted to mixed languages were made by Maarten Mous, Felicity Meakins, Yaron Matras and Peter Bakker. Especially, the identification of mixed language as a class of contact languages was made by the following scholars: [Thomason, Kaufman 1988; Bakker, Mous 1994; Thomason 1997]. Moreover, it is important to mention the significant surveys connected to the languages, which are considered in this paper: Michif which is the mixture of French and Plains Cree languages is considered by Peter Bakker; Medny Aleut language, the mixture of Russian and Aleut studied by Nikolai Vakhtin and Evgeny Golovko [Головко 2009; Головко, Вахтин 1997]; Media Lengua that has Spanish-Quechuan roots is contemplated by Pieter Muysken. Finally, Gurindji Kriol derives from Gurindji (Pama-Nyungan), and Kriol (English-lexified creole) is studied by Felicity Meakins. Despite of a contribution, which was made to the study of mixed languages, we still try to come up with a definition of language mixture which would satisfy most linguists. Moreover, we are still looking for the principles of languages' mixture. This paper focuses on the possible assumptions and scenarios of mixed language vocabulary structure.

The main aim of this research is to find out any typological features of mixed languages in terms of their vocabulary. Firstly, we are going to determine what are the general claims regarding the lexical aspect of the mixed languages under the study. Secondly, we will examine whether these statements correspond to the results of Swadesh lists testing. The following outcome will show the possible principles of language mixture and structure of their vocabulary. Finally, we can observe the typology of mixed languages in terms of their lexical aspect.

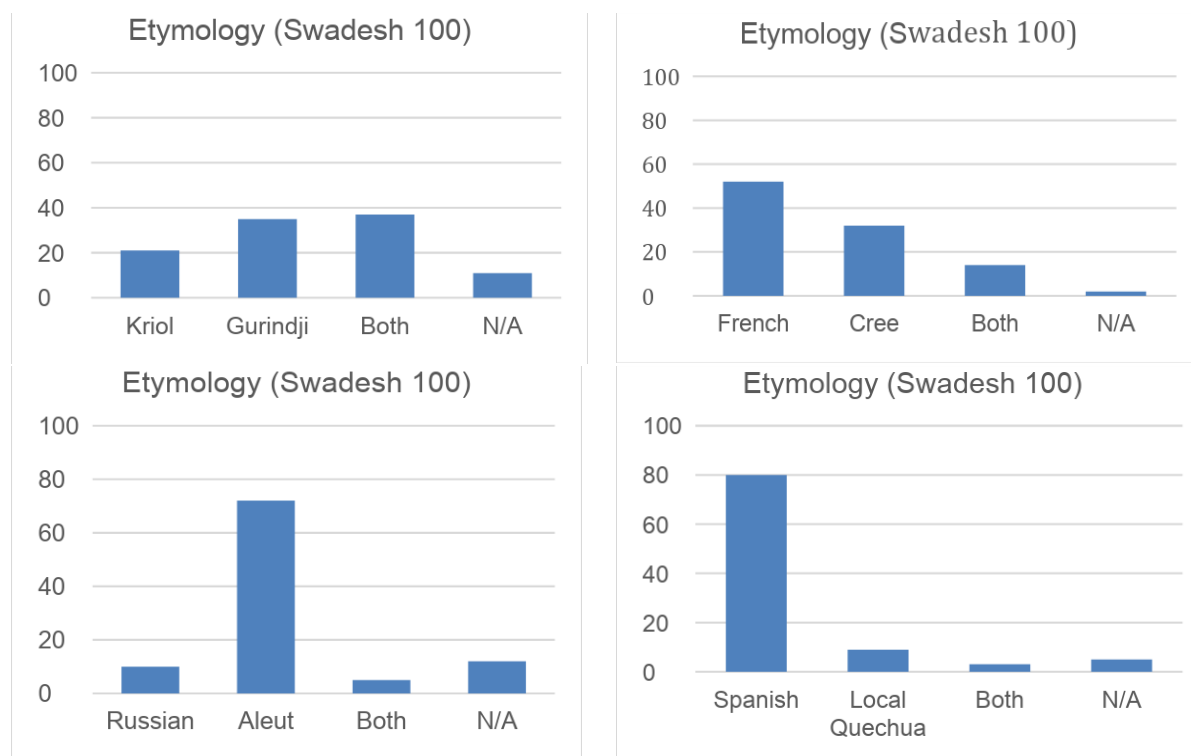
The issue of mixed languages is controversial. According to «The Ethnologue of the World's Languages» [2009] of the 6,909 documented languages, 23 are considered mixed languages. However, Bakker [Bakker 2003] says there are at least 27. Not so long ago, the existence of mixed languages was denied, however there are certain criteria for the definition of mixed languages now (to distinguish these from the cases of heavy borrowing). In [Thomason, Kaufman 1988] a language is also defined

mixed if it does not offer opportunities for historical reconstruction of its parent language. Firstly, mixed languages resist attempts at genetic classification. Mixed languages studies from the perspective of comparative linguistics is often a difficult issue (e.g. genetic relations determination including Swadesh lists methods). Nevertheless, in this study we use Swadesh lists, which are basically connected to the comparative linguistics tools. Overall, mixed languages emerged from the «fusion of two identifiable source languages normally in situations of community bilingualism» [Matras 2000: 80]. Moreover, Matras [Matras 2000: 79] claims that there is a split of lexicon, which derived from a different source language. There are some factors, which explain the formation of mixed languages: relexification [Muysken 1981], language intertwining [Bakker 1997] and matrix language turnover [Myers-Scotton 1998].

In the current study, Medny Aleut and Michif lists were collected by the author with the help of the dictionaries. Media Lengua and Gurindji Kriol were made by Pieter Muysken and Felicity Meakins correspondingly.

If we consider the most stable vocabulary (Swadesh 100 from [Swadesh 1959]), we come up to the following results: Gurindji Kriol and Michif are quite mixed in terms of the basic vocabulary. It is interesting to notice that both of them have bigger proportion of doublets rather than Medny Aleut and Media Lengua. On the contrary, Medny Aleut and Media Lengua have very strong influence of one dominant lexifier language: Aleut and Spanish respectively. However, only Gurindji Kriol has extremely big number of doublets. This feature is quite unusual for other mixed languages under the study.

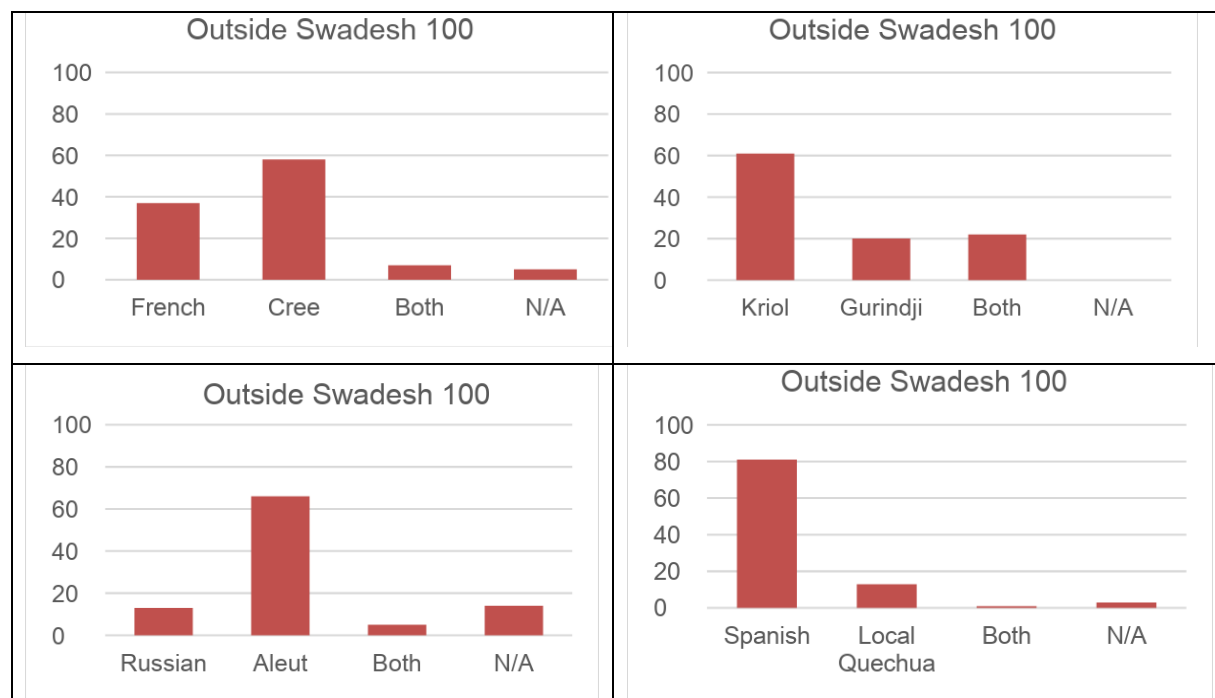
Table 1.



Secondly, it is necessary to compare the results of less stable vocabulary – words outside Swadesh 100 but included in Swadesh 200. In this case, the situation is different. Gurindji Kriol is

more affected by the dominant lexifier language (which is different from more stable vocabulary, which seems interesting). The same principle works for Michif. The leading language has changed from French to Cree. However, the rest two languages have the same output. Finally, the general trend connected to the less stable vocabulary is the following: languages became more dependent on the leading lexifier language.

Table 2.



Now we can state that only some languages are really mixed while others have very strong influence of one lexifier language.

To sum up, we can observe two scenarios. On the one hand, there is one group of languages (Medny Aleut and Media Lengua), which has very clear dominant lexifier language. This tendency is the same when we use less stable vocabulary. On the other hand, there is another group of languages (Michif and Gurindji Kriol): they do not have very strong influence of one leading lexifier language, which means that they are really mixed. Moreover, the dominant language is different in terms of vocabulary stability. Finally, there is one language, which has extremely large proportion of doublets – Gurindji Kriol, especially in more stable vocabulary.

Overall, we come up with the following conclusions: different languages show different results in terms of core vocabulary. Some of them are really mixed while some of them have strong dominant language. The situation is changing for some languages when it comes to less stable vocabulary. Additionally, the results of Swadesh lists testing correspond to the general statements regarding the lexical aspect of these languages (word's class distribution).

Bibliography

1. Bakker P. A language of our own: The genesis of Michif, the mixed Cree-French language of the Canadian Métis, Vol. 10. Oxford University Press, 1997.
2. Bakker P. J., Mous, M. Mixed languages. 15 case studies in language intertwining. Amsterdam: IFOTT, 1994.
3. Heine B., Kuteva T. Language contact and grammatical change. Cambridge University Press, 2005.
4. Matras Y. Mixed languages: a functional–communicative approach. *Bilingualism: Language and Cognition*, 3(2), 2000. P. 79-99.
5. Meakins F. Language contact varieties. *The languages and linguistics of Australia: A comprehensive guide*. Berlin: De Gruyter Mouton, 2014. P. 361-411.
6. Muysken P. C. Halfway between Quechua and Spanish: The case for relexification. Karoma publishers, 1981.
7. Myers-Scotton C. A way to dusty death: the Matrix Language turnover hypothesis. *Endangered languages: language loss and community response*. Cambridge: Cambridge university press, 1998. P. 289.
8. Swadesh M. Linguistics as an Instrument of Prehistory. *Southwestern Journal of Anthropology*, 15(1), 1959. P. 20-35.
9. Thomason S. G. Contact as a source of language change. Oxford: Blackwell, 2003.
10. Thomason S. G. (Ed.). Contact languages: A wider perspective, Vol. 17. John Benjamins Publishing, 1997.
11. Thomason S. G., Kaufman T. Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics. University of California press, 1998.
12. Головкин, Е. В. Алеутский язык в Российской Федерации (структура, функционирование, контактные явления). Дисс. докт. филол. наук. ИЛИ РАН, СПб, 2009.
13. Головкин, Е. В., & Вахтин, Н. Б. Язык алеутов о. Медный. *Контактологический энциклопедический словарь-справочник*, 1, 1997. С. 303-308.

ТРАНСФОРМАЦИИ НЕКОТОРЫХ АСПЕКТОВ ИДЕНТИЧНОСТИ ИНДИЙСКИХ ПАРСОВ

Индийская зороастрийская община – самая многочисленная в мире. История её возникновения восходит к X веку, когда первая волна беженцев, спасавшихся от преследований со стороны мусульманского центрального правительства, достигла западного побережья полуострова Индостан. Индийцы стали называть пришельцев *парсами* (персами). Это слово довольно быстро и прочно вошло в обиход и даже превратилось в самоназвание. Современная парсийская община очень многообразна и разрознена. Между её членами возникают разногласия практически по любому хоть сколько-нибудь значимому поводу, однако среди тех немногочисленных утверждений, с которыми согласятся практически все, центральное место занимает следующее: гибкость взглядов и способность адаптироваться к любым социальным и политическим обстоятельствам – наиболее ценные черты парсийского характера. Такая формулировка свойственна представителям прогрессивного либерального крыла общины и может иметь как негативную, так и позитивную коннотацию. Лидеры-традиционалисты в данном контексте предпочитают говорить о принципе «живи сам и позволь жить другим», сглаживая таким образом все углы и спорные моменты. Так или иначе, история общины парсов представляется последовательностью взлетов и падений, в значительной мере связанных с этой особенностью мировоззрения.

Индуизм и зороастризм имеют общие праиндоевропейские корни. Они продолжают сохранять ряд общих черт, но в целом разошлись довольно далеко. Значительно различающиеся позиции религий в отношении таких ключевых понятий, как время, материальный мир и фаталистическое предопределение, сформировали различные системы мировоззрения у иранцев и индийцев. Отсутствие взаимопонимания, а также отчаянное стремление ранних парсов сохранить и защитить свою культурную идентичность привели к тому, что неформальное взаимодействие иранских поселенцев с местным населением было минимальным. Несмотря на это, внешне ранняя парсийская история (X-XVII вв.) кажется хорошим примером успешной интеграции беженцев. Они очень быстро приспособились к индийской социально-политической системе, стали богатеть, добились уважаемого положения в обществе. Однако, описывая этот период, еще невозможно говорить об особой парсийской идентичности и культуре. Ранние парсы – просто горстка беженцев из Ирана, которые исповедуют зороастризм и сторонятся индийцев, обыкновенная деревенская община, занимавшаяся преимущественно скотоводством и земледелием. Процесс формирования яркого и хорошо известного всем в Индии «классического» образа парса, который вызывает гордость, ностальгию и легкое сожаление у членов общины и к которому все остальные относятся с иронией и уважением, начался с появлением европейских (преимущественно британских и голландских) торговых факторий на западном побережье Индии.

В середине XVIII века Британская Ост-Индская компания получила во владение стратегически важный порт Бомбей и провозгласила там свободу вероисповедания с целью привлечь поток переселенцев. Это способствовало началу активного процесса урбанизации общины парсов. Бомбей – остров, на котором в то время не было практически никаких производств – был идеальным местом для развития транзитной торговли. Парсы вскоре это осознали и стали выполнять компраторские функции, соединяя материковое индийское крестьянство с европейскими торговцами. Наиболее активное участие община принимала в торговле опиумом и хлопком-сырцом [Boose 2001: 218-220]. Таким образом, зороастрийская община вскоре стала самой богатой и влиятельной на западном побережье. Индийский исследователь Амаленду Гуа выделяет ряд причин такого успеха: во-первых, социальная мобильность внутри парсийского общества была выше по сравнению с кастовым индуистским; во-вторых, отсутствовали религиозные рамки, запрещавшие заниматься тем или иным делом. Так, например, торговля алкоголем и пивоварение – достаточно прибыльные отрасли – стали монополией парсов именно по этой причине. И, наконец, парсам была свойственна адаптивность, готовность сотрудничать с любой властью [Guha 1970: 1933-1936].

Сложный комплекс причин породил желание парсов как можно больше сблизиться с британцами. С одной стороны, сыграло роль стремление получить экономические и политические привилегии, с другой – ощущение, что христианская этика и западное мировоззрение более близки и понятны зороастрийцам, чем индийский мир. Так или иначе, ради достижения своей цели парсы сами сконструировали себя так, как хотелось британцам. Для начала они выделили те черты, которые выгодно отличали их от местных жителей страны в глазах колонизаторов. Этими чертами оказались честность, склонность к благотворительной деятельности и прогрессивность [Luhmann 1996: 101]. Кроме того, британцы уделяли большое внимание важной для зороастризма концепции ритуальной чистоты. Эти четыре черты стали фундаментом образа нового «идеального парса». Затем на протяжении всего колониального периода члены общины охотно перенимали европейские обычаи, традиции и ценности, переосмысливая их и смешивая с древними специфически зороастрийскими элементами. Из этой причудливой смеси и был создан «классический» образ парса и новая парсийская идентичность.

Проект образа «идеального парса», который тонко и практически незаметно курировали британцы, был частью политики «разделяй и властвуй», применявшейся повсеместно. Однако парсы охотно приняли правила игры. Они начали ассоциировать себя с британским обществом, отвергая всё индийское как примитивное, отсталое и безнравственное. К середине XIX в. богатая парсийская буржуазия породила новую прослойку – либеральную прогрессивную интеллигенцию. Это были молодые люди, получившие европейское образование, которым хотелось изменить свою страну. Они пытались реформировать зороастризм и избавить его от древних предрассудков, тормозящих прогресс, пытались изменить систему колониального управления Индией и в итоге сделать её независимой [Palsetia 2001: 301-303]. Одним словом, они хотели не только продолжать движение в направлениях, которые указали британцы в проекте «идеального парса», но и выйти за установленные ими рамки. Однако тот факт, что все эти красивые идеи были отвергнуты большей частью парсийского общества и привели к расколу на реформистское и традиционалистское крылья, является доказательством того, что парсы, как бы ни старались, британцами не стали. Неготовность к социальным переменам проявила хрупкость и искусственность новой парсийской идентичности. В очередной раз парсы просто приспособились к условиям, которые предлагала действующая власть, и сделали все возможное, чтобы соответствовать самым высоким её ожиданиям и жить благополучно.

Постколониальный период стал для парсийской общины эрой отчаяния, страха и озлобленности [Luhmann: 125]. Британцы ушли, а парсы остались одни в стране, от которой так старательно пытались отмежеваться в течение нескольких веков. Легендарная адаптивность, которая помогла им добиться высокого статуса и экономического благополучия, в конечном итоге сослужила плохую службу. Парсы чувствовали себя лишними в новой Индии, боялись, что отчуждение обернется насилием. Образ «идеального парса» оставался иконой для старшего поколения, которое мучил вопрос: почему наши дети совсем не похожи на выдающихся деятелей колониальных времен? Детей же интересовало другое: почему деятели колониальных времен вели себя так, как вели? Отцы стыдились детей, дети стыдились дедов, что порождало фрустрацию и парализующую ненависть к себе. Напряженная обстановка в общине усугублялась такими объективными проблемами, как резкое сокращение численности парсов и набирающие силу среди индуистского большинства правые настроения.

Опыт полевой работы, проведенной в Мумбаи в январе-марте 2018 г., показывает, что положение дел улучшилось за последние 10-15 лет. К настоящему моменту община значительно «индианизировалась», что проявляется в самых разных аспектах повседневной жизни – от музыкального вкуса до гастрономических предпочтений. Вопрос постколониальной травмы стоит менее остро, и большинство парсов чувствует себя комфортно, в безопасности и даже гордится своей родиной, «матерью-Индией». Помимо характерной адаптивности, таким переменам способствовало решение правительства Раджива Ганди отойти от социалистического курса и провести либерализацию экономики, и уже к началу 2000-х гг. в стране сложилась обстановка, благоприятная и выгодная для парсов, что помогло им выйти из затяжной фрустрации. Однако, как шутит мой бомбейский друг, «Если мы перестанем ругаться – мы перестанем быть парсами». Улучшившееся экономическое и социальное положение помогло сгладить конфликт поколений и вернуть самоуважение, но на первый план в текущих условиях демографического кризиса вышло противостояние традиционалистов и реформистов, не прекращающееся уже больше века. Буквально каждый парс определенно ассоциирует себя с одной из противоборствующих групп и во всех бедах общины винит соперников.

Несмотря на все противоречия, культурный герой у современной общины, крайне поверхностно знакомой с «Шахнаме», один – «идеальный парс» британского периода. Его честность, прогрессивность и благотворительность остаются главными добродетелями. В остальном же достаточно трудно представить стандартного парса образца 2018 г. В самых общих чертах получается обеспокоенный, но неунывающий, непрерывно с кем-то спорящий, равнодушный к хорошей кухне, хорошо умеющий посмеяться над собой образованный человек, в доме которого найдется место и портрету Заратустры, и распятию, и фигурке Ганеши.

Библиография

1. Boyce M. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London: Routledge, 2001.
2. Guha A. The Comprador Role of Parsi Seths, 1750-1850 // Economic and Political Weekly. Vol. 5, No. 48, Nov 28, 1970. Pp. 1933-1936.
3. Luhmann T. M. The Good Parsi: The fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society. Harvard University Press, 1996.
4. Palsetia J. S. The Parsis of India: preservation of identity in Bombay city. Brill, 2001.

АНКЕТА ДЛЯ ДРУЗЕЙ НА YOUTUBE: ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЖАНРА В ОНЛАЙН-ФОРМАТЕ

Доклад посвящен случаям бытования одного жанра школьного письменного фольклора – анкеты для друзей – на платформе видеохостинга YouTube. На сайте YouTube имеется большое количество видео, в которых девочки 8-12 лет показывают свои альбомы с анкетами и подробно рассказывают про каждую страницу. Зрители и комментаторы этих видео – почти исключительно дети такого же возраста. Цель данной работы – выяснить, как меняется жанр анкеты для друзей при переходе на другую медиа-платформу.

Анкета для друзей определяется исследователями жанра как опросный лист, который передается людям из круга общения владельца для ответа на вопросы [Головин, Лурье 1998]. Эти вопросы касаются биографии респондента, его интересов, предпочтений; некоторые вопросы, например, «Что ты думаешь о владельце анкеты?» и «Кто из одноклассников тебе нравится?» помогают определить отношения между членами сообщества [Базанов 2000]. Материалом для данной работы послужили первые 10 видео, выданные YouTube-алгоритмом в ответ на поисковый запрос «анкета».

Все исследованные видео имеют сходную структуру. В кадр помещается сам альбом, зрителю видны только страницы и руки автора. На протяжении ролика автор показывает каждую заполненную страницу альбома, пропуская сами ответы друзей, читает текст на ней и описывает оформление, а также показывает, как работают разные «интерактивные» вклейки – кармашки с «гадалками», открывающиеся окошки с сюрпризами и т.д. Таким образом, в формате видеороликов альбом с анкетой оказывается отрезанным от того социального контекста детского коллектива, который наделяет его основным смыслом [Архипова 2010]. Возникает вопрос: каковы цели создания и просмотра этих видео, и связаны ли эти цели с особенностями жанра анкеты?

Самым очевидным ответом после анализа материала представляется следующий: эти видео выполняют информативную функцию. В комментариях под видео можно заметить такие сообщения, как «*Как раз искала как их делают, спасибо ;)*», «*Очень помогла*», «*Как красиво я уже для себе сделала*», «*Ты крутая я сделаю тоже анкету*». У двоих пользователей идея обзора анкеты как образца транслируется в названии. Видео пользователя Aiya Muratbek¹ называется «Как оформить анкету и какие вопросы задавать», а пользователя Оксана

¹ Aiya Muratbek (2014) Как оформить анкету и какие вопросы задавать // YouTube. 28 марта. (https://youtu.be/_oX7Gdy8oBA) Просмотрено: 10.01.2019. Количество просмотров видео: 15 т. Возраст автора анкеты: 11 л.

Бершбаева¹ – «Как сделать анкету для друзей». Так видео-обзоры альбомов способствуют распространению жанра, помогая девочкам, не вовлеченным в традицию, обрести собственную тетрадь.

Тем не менее, большая часть авторов не формулирует свою цель как создание образца жанра. Фактически, они никак не проговаривают причины съемки видео. В названии может упоминаться только «анкета для друзей», иногда с характеристикой «клевая» или «самая лучшая». 8 из 10 проанализированных видео имеют те или иные элементы вербальной рамки, стандартной для YouTube-блога: они начинаются с фразы «Привет, ты попал на мой канал, и сегодня я тебе покажу...» или «Всем привет, меня зовут X, и сегодня я сниму вам...» и заканчиваются словами типа «Всем пока, подписывайтесь на канал, ставьте лайк, пишите комментарии». Остальные видео содержат похожее приветствие и прощание без отсылки на YouTube-канал. Внутри этого «обрамления» альбом презентуется описанным выше способом.

Обратим внимание на то, как использует особенности YouTube-формата в рассказе про свой альбом пользователь Котенок Love². На одной из страниц ее альбома сделана популярная «гадалка» – наклеены четыре конверта, в каждом из которых лежит пожелание. Показывая эту «гадалку», автор обращается к зрителю: «Быстро пишите мне в комментариях, какой конвертик выбрали, сейчас узнаете, что вас ждет». И действительно, 82 из 120 комментариев под видео состоят из одного названия цвета. Зритель принимает участие в гадании. Подобная «гадалка» – лишь один из встретившихся мне вариантов «интерактива» внутри альбома.

В случае с бумажными анкетами человек, просматривающий любую из них, скорее всего, примет участие в «запрещенном» разворачивании уголков с шутливыми оскорблениями внутри, открытии декоративных окошек, всевозможных голосованиях, а также гаданиях других форматов, например, в «вытягивании судьбы из конверта». Можно сказать, что видео, в котором фигурирует подобный интерактив, оказываются симуляцией процесса просмотра альбома. На протяжении ролика автор осуществляет все действия, к которым его призывают страницы, – открывает все «открывашки», озвучивает все «ругалки» и показывает каждую «гадалку». Форма постановки кадра, в котором видны лишь руки и тетрадь, только усиливает ощущения от просмотра видео как от листания страниц от первого лица. Преимущественный интерес зрителя к интерактивной части подтверждается еще и тем, что самые популярные из изученных видео показывают альбомы, в которых часть с собственно вопросами анкеты минимальна и в которых преобладают «не-анкетные» интерактивные жанры.

Обратим теперь внимание на авторов видео. Что может сподвигнуть их снять видео о своем альбоме? Использование девочками речевых формул видео-блога указывает на то, что они являются активными зрителями YouTube. В большинстве случаев на каналах авторов содержится еще несколько роликов с мастер-классами поделок, обзорами игрушек и распаковкой сладостей, которые сняты схожим образом и обладают всеми элементами необходимой вербальной рамки. Вероятно, девочки «научены» так снимать, потому что сами с интересом смотрели видео в этом сегменте YouTube, на себе испытали эффект от просмотра и понимают причины популярности такого контента. Более того, при создании видео девочки

¹ Оксана Бершбаева (2016) Как сделать анкету для друзей // YouTube. 28 июня. (<https://youtu.be/qa3AuIVjS8o>) Просмотровено: 10.01.2019. Количество просмотров видео: 20 т. Возраст автора анкеты: 8 л.

² Котенок Love (2017) Моя анкета для друзей!!! // Youtube. 21 мая. (<https://youtu.be/xhVE-knuKbQ>) Просмотровено: 10.01.2019. Количество просмотров видео: 21 т. Возраст автора анкеты неизвестен.

скорее всего предполагают, что получают одобрение со стороны аудитории. Основная часть комментариев хвалит показанный альбом или просто выражают позитивные эмоции от просмотра. «Класс», «вааау! супер! <3 <3», «Очень красивая анкета», «снимай еще у тебя хорошо получается» – вот ряд стандартных комментариев под видео.

Таким образом, видео-обзор альбома реализует одну из ситуаций взаимодействия с ним в реальном мире – ситуацию внимательного просмотра альбома с участием в «интерактиве» на каждой странице. Владелец альбома представляет его публике, может похвастаться оформлением [Чеканова 2004] и получить гарантированную похвалу. Уже во вторую очередь материал видео может использоваться как образец для создания собственного альбома.

В процессе анализа видеороликов был также сделан ряд наблюдений, не связанных с материалом самих бумажных альбомов. Наиболее существенное из них касается роли родителей в детском «анкетном» опыте. Жанр девичьего альбома исследователи рассматривают как явление школьного фольклора, ключевой характеристикой которого является взаимодействие с «взрослой» культурой [Белоусов 1998]. Устойчивый ряд вопросов анкеты посвящен выяснению отношений в коллективе, в том числе межполовых [Борисов 2000] (Кого любишь?, Кто нравится/не нравится из класса?, Как относишься к хозяину анкеты?); в ответах также присутствуют детские речевые стереотипы фривольного характера [Базанов 2000]. Становится ясно, почему чаще всего нежелательно, чтобы взрослый знал о существовании анкеты. Видеоматериалы, напротив, указывают на то, что вовлечение родителя в процесс создания анкеты возможно. Пользователь Котенок Love в первых же репликах говорит про свою анкету: «Заполняла я ее вместе со взрослыми». В середине видео она доходит до рисунка, который ей помогала делать бабушка, вспоминает, что бабушка «наверняка смотрит сейчас это видео», и передает привет. Автора анкеты в видео пользователя Оксана Бершбаева снимает на камеру мама. Эта девочка также отмечает, что оформлять анкету ей помогали взрослые. Возможно, такие родители вовлекаются в процесс ее создания, так как помнят свой позитивный «альбомный» опыт и поэтому поощряют, или даже подталкивают ребенка к созданию подобной тетради. Получается, роль взрослых отличается от той роли, которую им предписывает анкета.

Подведем итоги: при переходе на медиа платформу YouTube жанр анкеты сохраняется – авторы видео продолжают называть такой альбом анкетой, а зрители проговаривают возможность создания собственной анкеты «по образцу». В то же время формат видеоблога накладывает на рассказ об анкету собственные требования и предоставляет новые возможности для реализации функциональных особенностей жанра. Мы видим, что внутри монологичного YouTube-высказывания интерактивность анкеты тем не менее реализуется в комментариях под видео. Встроенность видео с анкетами в ряд других видео, посвященных личным дневникам, поделкам и игрушкам, позволяет также говорить о жанре YouTube-блога как о некотором метажанре детского высказывания о своем опыте.

Библиография

1. Архипова А. Карл Маркс и советская школьница: о происхождении жанра «школьной анкеты» // <http://www.academia.edu> URL: http://www.academia.edu/34175454/%D0%9A%D0%B0%D1%80%D0%BB_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%BA%D1%81_%D0%B8_%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D1%88%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0_%D0%BE_%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B8%D1%81%D1%85%D0%BE%D0%B6%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B8_%D0%B6%D0%B0%D0%BD%D1%80%D0%B0_%D1%88%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D0%B9_%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D0%B5%D1%82%D1%8B_ (дата обращения: 10.01.2019).
2. Базанов В. Детская анкета в школьной традиции. Свердловск: Уральский государственный университет, 2000. С. 142-145.
3. Борисов С. Б. Культурантропология девичества. Шадринск: Изд-во Шадринского пединститута, 2000.
4. Головин В.В., Лурье В.Ф. Девичий альбом XX века // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир, ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998.
5. Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. Сост. А.Ф. Белоусов. М.: Ладомир, ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998.
6. Чеканова А.В. Современный девичий альбом: проблемы бытования // www.ruthenia.ru URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_chekanova1.htm (дата обращения: 10.01.2019).

Ирина Евсева
Европейский Университет в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург)
Младший специалист-исследователь, Центр STS, ЕУ СПб
irin.evseeva@gmail.com

ЭТНОГРАФИЯ ФАРМПРЕДПРИЯТИЯ: ЦИКЛ ПРОИЗВОДСТВА, КОММУНИКАЦИИ, ТЕКСТЫ

«Этнография российской технокомпания» – подпроект исследования российских инженеров Центра STS (Центра исследования науки и технологии) ЕУ СПб. Исследование состоит из трех подпроектов: анализ СМИ, анализ социальных сетей и этнография технокомпания. Проект ставит целью составить ясное представление о том, кто такие инженеры в России сегодня, какую роль они играют в стране в условиях технологического роста и цифровизации, а также как они воспроизводят доминирующие культурные представления.

В базу проекта легло следующее противоречие: с одной стороны, существует сильное инженерное сообщество, основанное на доминирующем режиме технократии в политическом дискурсе и культурных убеждениях; с другой стороны, инженеры слабо представлены в публичной сфере как эксперты. Так, например, технологические катастрофы оказываются доменом не инженеров, а чиновников.

Цель проекта по этнографии технокомпания – определить, какие домены ответственности и управления принадлежат инженерам, а в каких они участвуют в качестве сервисного обслуживания; показать повседневные практики, распределение деятельности и области ответственности (от менеджмента до цифровых технологий), наборы навыков для работы в разных типах компаний, бизнесов, секторов.

Для этнографического изучения работы инженеров был выбран метод включенного наблюдения. С руководством фармпредприятия есть договоренность о проведении полевого исследования.

На первоначальном этапе в дневнике наблюдения фиксировались все процессы взаимодействия, коммуникации, факты, термины. Была возможность находиться в некоторых рабочих офисах, смотреть производственные и лабораторные помещения в сопровождении сотрудников, ходить в «курилку», на обед в столовую, на совещания отделов. Частота посещения завода – в среднем два раза в неделю. Интенсивное наблюдение заняло примерно три месяца.

На данный момент составлены первые схемы, которые отражают сформированную на основе наблюдений производственную цепочку препарата. Однако они не окончательны, поскольку дальнейшие интервью будут вносить новые коррективы и привносить больше понимания о том, как устроен производственный процесс.

По прошествии трех месяцев наблюдения было собрано достаточно информации, чтобы сфокусироваться на изучении отдельных вопросов и конкретизировать данные через

полуформализованные интервью. Гайд интервью разрабатывался на основании наблюдений и появившихся вопросов. Первая группа информантов была выбрана также исходя из вопросов дневника полевых наблюдений. Ими стали инженеры, которые выполняют следующие рабочие задачи:

- техническая эксплуатация;
- установка оборудования для новой линии производства;
- написание технической документации;
- контроль качества продукта;
- энергетическое снабжение.

Первые 12 интервью позволили прояснить вопросы цикла производства, коммуникационные аспекты и производство технических текстов. Все информанты в интервью называли себя инженерами и определяли это понятие по-разному.

На данном этапе этнографического исследования мы выделяем три фокуса для дальнейшего изучения.

Производственная цепочка и роль инженеров

Как показали наблюдение и интервью, не все инженеры представляют себе детально производство препарата, если это не относится напрямую к их зоне ответственности. Например, инженер, ответственный за техническую документацию, никак не взаимодействует с самим оборудованием и препаратом. Он даже не имеет представления, каким образом производится продукт. Поэтому границы ответственности разных групп инженеров различаются в зависимости от их круга обязанностей.

Место формальных и неформальных взаимодействий в рабочем процессе инженеров

Зачастую поручения отдаются, а инженерные решения принимаются неформально, в частных беседах и по договоренностям. Под неформальным принятием решений здесь понимаются взаимодействия, основанные на личных связях, не регламентированные нормативными внутренними документами: например, отдается срочное поручение по мобильному телефону, а заявка пишется постфактум, хотя, согласно внутренним нормативным документам, заявка должна инициировать процесс. В таких случаях основной причиной часто является срочность выполнения задачи (сроки ожидания реактивов, длительность заказа оборудования, необходимость запустить производство), и в качестве временного решения сотрудники используют социальные связи внутри компании и за ее пределами.

Гендерный вопрос в инженерной профессии

Данный аспект эксплицируется как в формальных принятиях решений, на совещаниях, так и в неформальных беседах: явное разделение обязанностей на “женское-мужское”; стереотипное восприятие профессий как “мужских” и “женских”; неформальные круги, сформированные по гендерному признаку.

На основании первичной этнографии компании можно сделать следующие выводы:

- 1) Границы ответственности инженеров изменчивы и определяются кругом их обязанностей в конкретной компании.

2) Формальные предписания регулируют работу инженеров внутри компании, однако неформальные связи иногда используются для оптимизации производственного процесса.

3) Гендерные убеждения влияют на организационную структуру и процедуры компании (распределение обязанностей, структура власти и рабочего времени, ролевые отношения и идентичности).

Библиография

1. Becker H. S. Tricks of the trade: How to think about your research while you're doing it. University of Chicago Press, 2008.
2. Faulkner W. Doing gender in engineering workplace cultures. I. Observations from the field // Engineering Studies. Т. 1, №. 1, 2009. С. 3-18.
3. Latour B., Woolgar S. Laboratory life: The social construction of scientific facts. Beverly Hills: Sage, 1979.
4. Law J. Organizing modernity. Oxford: Blackwell, 1994.
5. Suchman L. Embodied practices of engineering work // C. Goodwin and N. Ueno (eds.), special issue of Mind, Culture, and Activity. San Diego: University of California, 2000.
6. Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике. Пермь: Гиле Пресс, 2017.

«ВРЕД ОТ НАСИЛИЯ НАМНОГО СИЛЬНЕЕ»:
СПОРЫ О ШКОЛЬНОЙ ФОРМЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Изучение униформы и истории ее ношения является отдельной областью fashion studies, которая тесно связана с социальной историей и социологией культуры. Как отмечает исследовательница Дженнифер Крейк, вопрос о школьной форме до сих пор является центральным в дискуссиях об образовании в разных странах [Крейк 2007: 68], и Россия – не исключение. История школьной формы в нашей стране начинается еще в царское время, когда в конце XVIII века ее сделали обязательной для гимназистов [Зиновьева 2012]. После революции форма была отменена как пережиток буржуазного прошлого, а вновь она появилась лишь в 1949-м [Зиновьева 2012]. Конец эпохе единой школьной формы был положен в 1992 году, когда в закон «Об образовании» были внесены соответствующие поправки¹. Сегодня, в постсоветское время, вопрос о школьной форме регулирует 38-я статья Федерального закона от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 03.08.2018) «Об образовании в Российской Федерации», которая гласит:

«Организации, осуществляющие образовательную деятельность, вправе устанавливать требования к одежде обучающихся, в том числе требования к ее общему виду, цвету, фасону, видам одежды обучающихся, знакам отличия, и правила ее ношения, если иное не установлено настоящей статьей».

То есть, установление правил внешнего вида учащихся остается за каждой конкретной школой. Оно осуществляется путем принятия локальных актов, которые должны одобрить представительные органы школы – например, совет учеников и совет родителей. Такое положение дел порождает различные требования к внешнему виду учеников в разных школах России.

Неудивительно, что тема школьной формы является поводом для острых дискуссий на разных уровнях. Тем более, что в последнее время их провоцируют публичные высказывания таких людей, как В. В. Путин², О. Ю. Васильева³ и другие высокопоставленные лица. Анализ этих дискуссий показывает, что, с одной стороны, через них можно реконструировать разнообразие существующих сегодня практик ношения формы и отношения к ней, а с другой – что за этим вопросом стоят более общие и важные для всего общества вопросы. Именно эти два аспекта стали ключевыми проблемами моей работы. Я поочередно разберу основные точки столкновений противников и защитников школьной формы.

¹ Федеральный закон от 10 июля 1992 г. N 3266-1 г. Москва "Об образовании" // Российская газета (от 31.07.1992 г.)

² Путин: нет ничего хорошего в ношении хиджабов в школах (2013) // РИА Новости. 25 апреля (<https://ria.ru/20130425/934533863.html>).

³ Ксения Конюхова (2018) Васильева: единая школьная форма не нужна // Комсомольская правда. 16 августа (<https://www.kp.ru/online/news/3205662/>).

Проблема социального неравенства

В 2013 году были опубликованы государственные требования¹ к одежде школьников. В них закрепляется право школ вводить или не вводить форму, но, тем не менее, рекомендуется ввести единые требования к одежде – в частности, с целью «устранения признаков социального, имущественного и религиозного различия между обучающимися». Противники этой позиции считают, что школьная форма не может решить проблему социального неравенства даже в малой степени. Так, детский психолог Людмила Петрановская пишет, что в современной России, помимо разницы между брендовой и дешевой одеждой, которая и так не сильно отличается внешне², существует множество других путей показать достаток своей семьи – будь то гаджеты или способ провести каникулы. Более того, разница в достатке семей существует не столько между детьми в одном классе, сколько между детьми, учащимися в разных учебных заведениях.

Таким образом, школьная форма актуализирует вопрос о разнице доходов разных слоев населения в целом, о существовании «элитарных» и «неэлитарных» школ, о формах проявления социального неравенства как среди детей, так и среди взрослых.

Проблема бедности и государственных дотаций

Существует мнение, что комплект формы обходится любой семье дешевле, чем обычные детские вещи. На сайте Союзформы даже приведена сравнительная таблица соответствующих расходов³. Предполагается, что школьная форма как таковая выступает в качестве решения проблем малоимущих семей, которые не могут позволить себе регулярную покупку одежды. Оппоненты же уверены, что на деле цены на школьную форму часто оказываются завышенными, а за год ребенок не только быстро вырастает из только что купленной формы, но и успевает испортить ее из-за постоянной носки – а значит, требуется покупка второго и третьего комплектов. Является ли школьная форма помощью для семей с низким достатком, или же это привилегия для более состоятельных семей? Должна ли ее покупка стать предметом дотации для малоимущих? Так, вопрос о стоимости формы включается в более широкий комплекс вопросов о «высокой цене» школьного обучения в России (покупка учебников, канцелярии и т.д.), при законодательно закреплённом принципе бесплатного образования.

Представления о будущем человека, а также вопрос самовыражения в коллективе

В вопросе об обязательности или необязательности формы в школе проявляются различия в ожиданиях и представлениях людей о будущем роде занятий ребенка, которое может быть как связано со структурами, требующими ношения форменной одежды, так и наоборот. Одни понимают «умение одеваться» как способность подобрать наряд в соответствии с требованиями ситуации, подразумевая, что учеба в школе – это тоже определенная «ситуация», которая

¹ Письмо Министерства образования и науки РФ от 28 марта 2013 г. N ДЛ-65/08 "Об установлении требований к одежде обучающихся".

² Петрановская Людмила. (2018) Форменное безобразие: «за» и «против»? // Запись в Facebook: 6 сентября.

³ Почему нужна форма? // Сайт Национального Союза Производителей Школьной и Форменной Одежды.

подразумевает строгий, без излишеств стиль.

Другие понимают «умение одеваться» как выработку собственного стиля, вкуса в одежде, развивать который в условиях одинаковой формы не предоставляется возможным. Тут же встает вопрос о самовыражении человека: допустимо ли оно при помощи внешней атрибутики, или же школа – место, где можно выразить себя лишь при помощи демонстрации личностных качеств, а не ярких волос?

Проблема определения границ контроля государства и школы над ребенком

Школьная форма способствует дисциплине и помогает лучше сконцентрироваться на учебе – это один из самых популярных аргументов сторонников формы в духе Фуко [Фуко 1999]. Евгения Пищикова во время одной из очередных волн обсуждений школьной формы критиковала ее дисциплинирующую функцию, отмечая, что «Каждый [ученик в форме] носит на себе знаки «своего места» и знает свое место» [Пищикова 2013], как в армии. Главную задачу пребывания ребенка в школе многие видят в получении знаний, а неброская, типовая форма помогает не отвлекаться от этого процесса. Надевая школьную форму, ребенок усваивает поведенческие коды, продиктованные этим дисциплинарным пространством – такой человек должен быть послушным и конформным [Крейк 2007: 53].

Противники такой точки зрения задаются следующим вопросом: разве воспитание и профилактика девиантного поведения не должны быть заботой, в первую очередь, семьи? В данном случае расхождение во мнениях объясняется разным видением роли семьи в жизни ребенка – что она готова доверить государству, а что должна оставить в сфере собственной ответственности.

Проблема качества школьного образования

В ранее упомянутом документе форма рекомендуется для «укрепления общего имиджа образовательной организации, формирования школьной идентичности»¹, что должно способствовать повышению уровня полученных знаний, стремлению учеников стать лучше. Одновременно существует мнение, что нынешнее качество образования в большинстве российских школ оставляет желать лучшего, а имидж учебного заведения не может быть создан при помощи одной лишь одежды.

Следовательно, настаивание на школьной форме, создающей внешний вид упорядоченности и дисциплины, может быть способом компенсации кадровой текучки среди учителей и учеников и в целом низкого уровня образовательных услуг.

Проблема детского здравоохранения и безопасности

Является ли школа так называемым safe space, и делает ли форма его таковым? Противники школьной формы уверены, что сделать форму, в которой ребенку будет комфортно двигаться, в которой он не замерзнет и не вспотеет, невозможно. Насколько школа

¹ Письмо Министерства образования и науки РФ от 28 марта 2013 г. N ДЛ-65/08 "Об установлении требований к одежде обучающихся".

готова нести ответственность за здоровье учеников, если в ней обязательна форма?

«...безопасность детишек зависит не столько от их одежды, сколько от внимания старших, а воспитательница в детском саду скорее заметит отсутствие нестандартно одетого малыша, чем 28-го по счету клона в одинаковой одежде», – пишет исследовательница Юлия Демиденко [Демиденко 2013].

Возможность или невозможность противостоять правилам, навязываемыми школой

В последнем абзаце своего поста Л. Петрановская призывает противостоять введению школьной формы, а если не получается – сменить школу. Здесь идет речь о допустимых и недопустимых способах выражения несогласия с решением школьной администрации, и в целом поднимается проблема протеста и неподчинения общему решению, если это неподчинение не влечет за собой явного ущемления ничьих интересов.

Подводя итоги, стоит отметить, что даже если практики ношения формы изменятся (например, будет введена единая школьная форма), дискуссии на эту тему в ближайшее время вряд ли утихнут. Причина этого состоит в том, что тема школьной формы явно является «болевым точкой» современного российского общества, и за спорами о ней скрываются более широкие, системные вопросы. Дискуссии о школьной форме – лишь один из сигналов о том, что эти общественные проблемы существуют, но находят слишком мало каналов для артикуляции и обсуждения.

Источники

1. 38-я статья Федерального закона от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 03.08.2018) «Об образовании в Российской Федерации» (http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/2a4d53ec281d992e05c4b3e7ecb42071077fcf08/).
2. Ксения Конюхова (2018) Васильева: единая школьная форма не нужна // Комсомольская правда. 16 августа (<https://www.kp.ru/online/news/3205662/>).
3. Петрановская Людмила. (2018) Форменное безобразие: «за» и «против»? // Запись в Facebook: 6 сентября. (866 репостов на момент 30.01.2019).
4. Письмо Министерства образования и науки РФ от 28 марта 2013 г. N ДЛ-65/08 «Об установлении требований к одежде обучающихся» (<http://base.garant.ru/70350294/#friends>)
5. Почему нужна форма? // Сайт Национального Союза Производителей Школьной и Форменной Одежды (<http://soyuzforma.ru/article/11>)
6. Путин: нет ничего хорошего в ношении хиджабов в школах (2013) // РИА Новости. 25 апреля (<https://ria.ru/20130425/934533863.html>).
7. Федеральный закон от 10 июля 1992 г. N 3266-1 г. Москва "Об образовании" // Российская газета (от 31.07.1992 г.) (<https://rg.ru/1992/07/31/obrazovanie-dok.html>).

Библиография

1. Зиновьева Л. Форменный костюм российской школьницы в прошлом и настоящем // Теория моды: Одежда. Тело. Культура. 2012. № 26.
2. Пищикова Е. Коричневое платье // Теория моды: Одежда. Тело. Культура. №29, 2013.
3. Демиденко Ю. Дети в униформе // Теория моды: Одежда. Тело. Культура. №29, 2013.
4. Крейк Дж. Краткая история униформы (Форма на показ: от традиционализма к вызову) / Перевод с английского Иосифа Красильщика. М.: Новое литературное обозрение, 2007.
5. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem. 1999.

Анастасия Карпунина
Выпускница Российского государственного гуманитарного университета
Центр типологии и семиотики фольклора (Москва)
moisey22041870@yandex.ru

БУДДИЙСКИЙ МОЛИТВЕННЫЙ БАРАБАН (МААНИЙН ХҮРД)
КАК СРЕДСТВО КОММУНИКАЦИИ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ
И ТРАНСЦЕНДЕНТНЫМ АГЕНТОМ

В Центральной Азии, прежде чем зайти в буддийский храм, необходимо нечетное количество раз обойти его по часовой стрелке, то есть совершить *гороо* (монг. круговая дорога), которое почти всегда сопровождается прокручиванием установленных по периметру храма молитвенных барабанов, или молитвенных колес¹ (монг. *маанийн хурд* или *номын хурд*). Эти барабаны представляют собой вращающиеся вокруг своей оси цилиндры со священными текстами внутри – мантрами (монг. *маани*) и дхарани (монг. *тарни*). Такие большие стационарные молитвенные барабаны снаружи храма в традиции называются *земляными* (тиб. *сакор*).

Помимо них, существует множество разных видов *маанийн хурд*, отличающихся между собой формой, типом и способом их применения и вращения. Например, среди верующих Монголии и Бурятии очень распространены маленькие настольные молитвенные барабанчики, которые могут быть сделаны из обычной консервной банки с распечатанными на принтере священными текстами, вложенными внутрь вокруг центральной оси, проходящей через получившийся цилиндр. Существуют также электронные молитвенные барабанчики («digital wheel») – GIF-изображения крутящегося молитвенного барабанчика или CD-диски с записями мантр, которые «способны принести такую же пользу, как и простой молитвенный барабан».

В зависимости от вида барабанчика меняется и практика взаимодействия носителя традиции с ними. Так, маленькие барабанчики размером с кулон и небольшие *хурдэ*, работающие на солнечной батарее, подвешивают в машине, оставляют в священных местах, подносят танкам, статуям и изображениям буддийских святых, ставят дома к алтарю. Их не только используют в качестве подношения, но и они сами являются объектом, которому совершают подношения: барабанам жертвуют пищу, деньги, оставляют на несущих молитвенные барабаны балках разные вещи (четки, книги, подвески, разбитые вещи, сухой аршан, фотографии, разные документы). Также молитвенные барабаны посвящают умершему предку: когда умирает кто-то из близких, то в честь покойного ставят один (или более, если позволяют средства) молитвенный барабан вокруг какого-либо монастыря. По словам моих

¹ Перевод «молитвенные колеса» является более точным, если обратиться не только к монгольскому понятию *хурд*, но и к аналогичному тибетскому *корло*, а также санскритскому *чакра*. *Хурд*, *корло* и *чакра* – это разные переводы одного очень значимого и семантически нагруженного в буддизме понятия. Входит в состав самоназвания буддийского учения – Колесо Дхармы / Учения (Дхармачакра (санскр.) или Номын хурд (монг.)). Традиционно изображается в виде восьмиспицевого колеса. Считается, что свою первую проповедь Будда Шакьямуни прочитал в Оленьем парке в Сарнатхе в Индии и тем самым первый раз повернул это Колесо Учения.

информантов, когда барабан вращается, «накапливается *буян* (добродетель)¹», тем самым «улучшая карму умершего и зарабатывая ему хорошее рождение»². К самим барабанам прикрепляют фотографии, пишут имена умерших, либо тех, за чье здоровье нужно помолиться.

Еще во время моих первых поездок в Монголию в качестве переводчика я начала обращать внимание на этот ритуальный предмет, который не обойдет мимо, не прокрутив его, ни один монгол, бурят или калмык. Даже те, кто считают себя неверующими (монг. *шашингуй*), обязательно прокрутят его, пробегая в спешке на работу. Со временем у меня скопилось большое количество фотографий из разных мест Монголии, которые я взяла за стартовую точку в своем исследовании. И уже в 2018 году, во время годовой языковой стажировки в Монголии, я начала собирать интервью: у профессионалов (к ним я отношу членов монашеской общины, которые читают на тибетском, а следовательно, имеют доступ к каноническим текстам, посвященным *маанийн хурд*) и непрофессионалов (простых верующих и неверующих, но находящихся в традиции), а также у тех европейцев и азиатов других культур, которые приобретали себе с определенными целями такие барабанчики. Таким образом, для меня открылся мир множественных интерпретаций этой практики, архив которых пополняется и сейчас.

Мои наблюдения и интервью были сделаны в основном в монастырях Монголии и Бурятии на протяжении 2015-2018 гг., а именно: в монастырях Гандантэгченлин, Дашчойлинхийд, Храме Гесера в Улан-Баторе, Иволгинском дацане и дацане Ринпоче Багша в Улан-Удэ, монастыре Эрдэни-Дзу Уверхангайского аймака, Амарбаясгалант хийде в Селенгийском аймаке, монастыре Эрдэнэмандал в Сухэ-Баторском аймаке, Аглаг бүтээлийн хийде Центрального аймака, Амаржуулагай хийде в аймаке Ховд и небольшом монастыре с. Аргада Курумканского района республики Бурятия. То есть это данные из центральной, восточной, северной и западной частей Монголии, а также из центральной и северной части Бурятии. Чтобы понять, как практика трансформировалась в диахронии, я пользовалась дневниками путешественников и исследователей, в которых упоминалось о *маанийн хурд* [Позднеев 1887: 25-27, 67, 72, 86-88, 175, 382, 469; Ольденбург 1998: 60; Цыбиков 2011: 79, 85, 86, 88, 117, 159]. Еще одним типом источника, иллюстрирующим каноническое объяснение практикам взаимодействия с молитвенными колесами, служили тексты сутр буддийских монахов (тибетцев и монголов) XVII-XVIII вв. о молитвенных барабанах, которые дал мне почитать лама из Иволгинского дацана (написаны на тибетском языке), а также те, которые приводятся переводом с тибетского на английский язык в книге у американского психолога Л. Ладнера [Ladner 2000: 41-84]³. Также я обращалась к Интернет-ресурсам, посвященным

¹ Понятие *буян* оказывается сложным для перевода на русский язык. Оно пришло к монголам через уйгур из санскрита и в культуре и языке нагружено разными смыслами. Основное его значение – добродетель. Также *буян* одновременно и благодеяние, и результат благодеяния. То есть *буян* можно и совершать (*буян хийх* / *буян хэхэ* (бур.); *буян үйлдэх*; *буян өгөх* – давать подавание), и получать (*буян хураах*; *буян ороох* – *буян* наматывается [от кручения барабана]). Также *буян* часто переводится как счастье, отведенная доля, особенно в таком сочетании: *буян өлзий* или *буян хишиг*. Бурятские ламы, у которых во время обучения в дацане проходят занятия по разбору этого понятия, считают, что лучшим переводом слова *буян* на русский язык будет «заслуги».

² Об этом я недавно написала этнографическую заметку в журнал Центра типологии и семиотики фольклора «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». Заметка выйдет в сентябре 2019 г.

³ Переводами с тибетского языка Л. Ладнер занимался совместно с тибетским ламой Зопа Ринпоче.

буддийскому учению¹. К собранным материалам был применен функционально-семиотический анализ. Интервью, взятые на монгольском языке, были переведены мной на русский и структурированы. Затем я попыталась выделить возможные функции вращения молитвенных барабанов, их получилось около двадцати.

В докладе я собираюсь коротко рассказать об этих функциях: зачем носители традиции вращают молитвенные барабаны, какой комплекс значений они в этом видят. Также на нескольких примерах расскажу о возможных причинах возникновения новых современных интерпретаций. В том числе я остановлюсь на особо интересном моменте, когда через молитвенный барабан *значимым другим* отправляются разные сообщения: просьбы и пожелания, а также любовные стихи.

Библиография

1. Ольденбург С.Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге // Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пять лекций по буддизму. Самара: Издательский дом «Агни»: 1998. С. 41-69.
2. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб: Тип. Имп. Акад. наук, 1887.
3. Цыбиков Г. Ц. Буддист – паломнику святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899-1902 годах. М.: Ломоносовъ, 2011.
4. Ladner L. Lama Zopa Rinpoche. The Wheel of Great Compassion. Boston: Wisdom publication, 2000.

¹ Мне удалось найти довольно много сайтов, которые объясняли, откуда появилась древняя традиция вращать барабаны, какие условия должны выполняться, чтобы была от этого польза (например, крутить с хорошими мыслями, думать о всех живых существах). Но все эти тексты почти в точности воспроизводят слова профессионалов, лам. Тем более, это и не скрывается: во многих случаях русскоязычные сайты указывают первоисточник – официальный сайт буддийской сангхи России. Пользовалась интернет-источниками на русском, монгольском и английском языках.

«ОТ ПЯТОК ДО КОНЧИКОВ ВОЛОС»: ТЕЛЕСНОСТЬ В НЕГЕТЕРОСЕСУАЛЬНЫХ БИОГРАФИЧЕСКИХ НАРРАТИВАХ

Говоря о появлении в общественном представлении гомосексуального субъекта на рубеже XIX-XX веков, Мишель Фуко отмечал также и то, что он обладает особенной морфологией, «нескромной анатомией» [Фуко 1996:140]. Существует ряд работ о производстве гомосексуального тела через его медикализацию: на протяжении XIX века медики пытались выявить телесные признаки гомосексуальности как врожденной девиации [Chauncey 1982, Terry 1995, Корбен 2014]. Идеи Зигмунда Фрейда о том, что гетеросексуальность, как и гомосексуальность, – это результат определенного развития психики человека, и исследования А. Кинси многообразия сексуального поведения человека привели к исчезновению представления об особенном гомосексуальном теле [Terry 1995, Savoia 2010]. Однако появление ВИЧ/СПИД в 1970-80 гг. приводит к тому, что гомосексуальное тело в публичном дискурсе описывается как патологичное, опасное, вызывающее отвращение [Lupton 2012: 30]. В связи с этим исследования, посвященные поиску биологических основ гомосексуальности, снова стали актуальны: результаты таких исследований используются как аргумент против гомофобии и моральной паники вокруг гомосексуальности и ВИЧ/СПИД. С этого времени и до настоящего момента тело играет важную роль и в научном, и в популярном понимании гомосексуальности [Terry 1995: 162].

Доклад посвящен тому, как именно и с помощью каких средств авторы автобиографических рассказов конструируют собственное тело как гомо/бисексуальное. В качестве методологического инструмента я использую предложенное Э. Хив понятие «нарративное конструирование тела», под которым она подразумевает «процесс конструирования, представления другим и воспроизводства значимого собственного тела в нарративе» [Heave 2015: 430]. Доклад подготовлен на материале биографических интервью и письменных автобиографий, собранных у людей с опытом гомосексуальных отношений.

Телесность в негетеросексуальных биографических нарративах фигурирует в разных контекстах: рассказчики описывают собственный телесный опыт (в фокусе их внимания оказываются сексуальное влечение, возбуждение и другие формы чувственных переживаний), стремятся воспроизвести восприятие своего тела окружающими (в основном это касается соответствия стандартам красоты, а также выражения их сексуальной идентичности во внешнем облике). Кроме того, в ходе жизненных историй изображаются чужие тела как объекты сексуального желания, стимулы для чувственных ощущений.

В докладе я сосредоточусь на способах описания собственного телесного опыта.

Перед интервьюируемыми и авторами автобиографических очерков стояла задача рассказать о своей жизни с фокусом на сексуальности (ненормативной, то есть, в частности,

гомо- или бисексуальности). В широком контексте жизненной истории информанты детально реконструировали развитие собственной сексуальности. Основной тенденцией среди всех собранных нарративов является эссенциализация ненормативной сексуальности: гомо- и бисексуальность изображаются стабильными, врожденными качествами, имеющими биологические основания. В такой перспективе рассказчик, еще не осознав свою сексуальность, не догадываясь о ней, уже имеет гомо- или бисексуальное тело, подающее своему обладателю сигналы, которые тот должен вовремя заметить и верно проинтерпретировать. Очевидно, что к таким сигналам относится отрефлексированный сексуальный интерес к представителям своего пола, сопровождаемый различными физиологическими реакциями. Однако в случае гомосексуальных биографий значимую роль в нарративном построении играют и факты, которые подтверждают отсутствие гетеросексуального влечения. Одним из самых распространенных элементов повествования такого рода является подчеркнутое отсутствие какой-либо заинтересованности в романтических или эротических отношениях с противоположным полом, которое на телесном уровне выражается в отсутствии физиологической реакции на гетеросексуальные стимулы, включая физический контакт с людьми, эротическую и порнографическую продукцию. Для женских нарративов характерно описание отвращения, которое вызывают различные взаимодействия с мужчинами (поцелуи, прикосновения, ухаживания). Это отвращение подается рассказчицами как неосознанная телесная реакция, не поддающаяся контролю. Специфически мужскими являются сюжеты, описывающие физическую неспособность вступить в сексуальный акт с женщиной. Рассказчики также подчеркивают, что это исключительно физиологическая реакция: сами они хотели бы заняться сексом с партнершами, которые действительно их привлекали, но их тело как бы не приспособлено к этому.

Бисексуальный нарратив, в свою очередь, строится по принципу документирования всех случаев, в которых фигурирует чувственность, безотносительно того, на кого она направлена. Для бисексуальных рассказчиков важно показать, что объектами их сексуального интереса становились как мужчины, так и женщины. Можно отметить небольшое смещение акцента на случаи ненормативного проявления сексуальности (в особенности в письменных автобиографиях), но это вызвано, скорее всего, фокусом исследования, а не приоритетами информантов. Кроме того, в некоторых случаях бисексуальность позиционируется как преодоление тела, «дар видеть сквозь тело», некая свобода от пола и, как следствие, от тела и социальных норм, наложенных на него.

Отдельно стоит оговорить, что мужские письменные тексты зачастую насыщены откровенными физиологическими деталями, в числе которых описание реакций тела, его органов и субстанций. Мужская сексуальная биография строится вокруг событий, связанных с телесными проявлениями собственной сексуальности. Обобщенный сценарий включает в себя первую эрекцию, первый опыт мастурбации, первые сексуальные опыты (иногда значимым оказывается дебют в определенной сексуальной роли или практике). Женские письменные истории не так богаты эротическими подробностями. Чаще описывается переживание сексуального влечения и возбуждения, а непосредственное сексуальное взаимодействие упоминается лишь как свершившийся факт. Мастурбация не встречается ни в одной женской письменной автобиографии, хотя в интервью информантки делились подобным опытом. И наоборот, в беседе с исследовательницей мужчины не рассказывали о мастурбации, в гораздо меньшей степени делились откровенными деталями. Таким образом, сложная комбинация контекста порождения нарратива, коммуникативных задач рассказчика, гендеров нарратора и

собеседника определяют выбор тем и средств описания для разговора о собственной сексуальности.

В негетеросексуальных биографических нарративах нередко встречаются истории о попытках нормализовать свое тело, то есть заставить себя ограничиться гетеросексуальным поведением в случае бисексуальности или воспитать в себе гетеросексуальное желание в случае гомосексуальности. Такие попытки рационального контроля над собственным телом и сексуальностью в конечном счете оказываются безуспешными: рассказчики подчеркивают, что предприняли множество усилий, но сексуальное влечение не поддавалось принудительному регулированию.

Помимо описания своей сексуальности через физические проявления телесности, рассказчики также используют в нарративе телесные, биологизаторские метафоры («гомосексуал от пяток до кончиков волос», сексуальное желание, ощущаемое «в каждой клетке тела», гомосексуальное влечение как «естество» и т.п.). С помощью подобных метафор создается представление о ненормативной сексуальности как об укорененном в теле состоянии, о сущностной характеристике этого тела.

Таким образом, гомосексуальное и бисексуальное тело в биографических нарративах предстают иными, отличающимися от нормативного, гетеросексуального. Однополюсное сексуальное влечение оказывается органической частью тела, иногда даже первоосновой. Природа этого тела такова, что его невозможно принуждать к гетеросексуальному поведению (или исключительно гетеросексуальному в случае, если речь идет о бисексуальности). Подобная эссенциализация ненормативной сексуальности является, на мой взгляд, не прямым отражением представлений рассказчиков о том, как устроено их тело, а скорее риторической стратегией, позволяющей связать биографический нарратив воедино и легитимизировать свой жизненный опыт.

Библиография

1. Корбен А. Тела встречаются («Удовольствие и боль — центральные понятия в культуре тела», гл. 1). // История тела. Т. 2. От Великой французской революции до Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 123-178.
2. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности. М: Касталь, 1996.
3. Chauncey G. From sexual inversion to homosexuality: Medicine and the changing conceptualization of female deviance // *Salmagundi*, №58/59, 1982. P. 114-146.
4. Heave E. Narrative Bodies, Embodied Narratives // *The handbook of narrative analysis*. Willey Blackwell, 2015. P.429-446.
5. Lupton D. *Medicine as culture: illness, disease and the body*. Sage, 2012.
6. Savoia P. Sexual science and self-narrative: epistemology and narrative technologies of the self between Krafft-Ebing and Freud // *History of the human sciences*, V. 23, №. 5, 2010. P. 17-41.
7. Terry J. Anxious slippages between “us” and “them”: A brief history of the scientific search for homosexual bodies // *Deviant bodies: Critical perspectives on difference in science and popular culture*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995. P. 129-169.

СОВХОЗ, КОТОРЫЙ ПОСТРОИЛ ХРАМ:
ИНДИВИДУАЛЬНОЕ И КОЛЛЕКТИВНОЕ КТИТОРСТВО
В ПОСТСОВЕТСКОМ СЕЛЕ¹

Доклад посвящен изучению нескольких вопросов, связанных с постройкой церкви в бывшем совхозе на северо-востоке Крыма. После распада СССР совхоз был зарегистрирован как акционерное общество. Бывший директор совхоза стал руководителем АО, обеспечив преемственность этих организаций. Для жителей села переход в другую форму хозяйствования прошел практически незаметно: обычно они говорят об АО как о совхозе и отмечают, что у них «до сих пор Советский Союз». Акционерное общество продолжает предоставлять подавляющее большинство рабочих мест в селе и финансировать социальную сферу: на деньги «совхоза» ремонтируются дороги, централизованно проводится вода, ремонтируется стадион, школа и частично строится церковь. Жители села называют АО совхозом без дополнительных оговорок, поэтому ниже я буду использовать это слово без кавычек.

Так, на деньги акционерного общества была оплачена работа архитектора, который ранее занимался застройкой этого и соседних сел – в частности, строил школы. Совхоз финансировал покупку стройматериалов, частично работу строительной бригады (набранной из жителей села), полностью взял на себя покупку и транспортировку иконостаса и внутреннюю отделку церкви. В даты религиозных праздников администрация совхоза выделяет деньги на покупку угощения для прихожан (к Яблочному Спасу, на котором я присутствовала, совхоз выделил два ящика фруктов, которые раздавали всем присутствующим).

В данной работе я хочу исследовать, как связано производство (реальное и воображаемое) церкви с агентностью разных участников этого взаимодействия (в понимании Бруно Латура и классиков онтологического поворота). Для этого я обращусь к этнографическим материалам о церковных пожертвованиях. Материалы (данные включенного наблюдения и интервью) были собраны во время трех экспедиционных выездов в 2018 г.

Я хочу начать с наблюдений, связанных с ролью директора совхоза. Важно отметить, что он не был глубоко включен в строительство церкви до момента, пока не попал в автокатастрофу. Он получил тяжелые травмы, но выжил (во время полевой работы я записала ряд нарративов, говорящих об этом как о чуде), и после этого принял на себя строительство церкви как личный обет перед богом, войдя в инициативную группу и начав активно участвовать в жизни прихода.

¹ Исследование выполнено при поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-39-00171 «Текстуализация конфликта и границ группы в устных исторических источниках (на материале сел Нижнегорского района Крыма)».

Выше я писала о том, что большую часть финансирования строительства взял на себя совхоз как юридическое лицо. Однако важно отделить от этого те пожертвования, которые директор совхоза делает от своего имени, выступая как частный прихожанин. Так, находясь в этой позиции, он купил в новую церковь большой колокол. Второй, в два раза дешевле, был куплен вкладчину прихожанами, а еще три малых колокола самостоятельно купила 77-летняя Анна Александровна, недавно потерявшая мужа. Директор подчеркивает разницу между личным вкладом и совхозным, который тоже, хоть и не полностью, зависит от его решений.

Подобное разделение ролей, как мне кажется, связано не только с вопросом бухгалтерского удобства, но и с действиями совхоза как самостоятельного агента социальных отношений. Совхоз в текстах и практиках сельчан выступает как институция с собственной агентностью, не равной директорской и не сводящейся к сумме действий его работников. Так, мной были зафиксированы случаи конфликта между действиями совхоза и желаниями его коллектива. Например, когда решался вопрос об установке памятника ветеранам ВОВ, особенности устройства акционерного общества препятствовали быстрому и положительному решению вопроса, хотя в таковом были заинтересованы все участники организации. Для того, чтобы провести установку памятника через совхоз, требовалось слишком много времени на оформление документов, землеотвод и т.п., и официально к 9 мая сделать это было невозможно. В итоге директор в качестве памятника заказал частной фирме гранитное надгробие, обойдя тем самым проблему согласования его в разных инстанциях (как это было бы, если бы вместо надгробия был именно памятник, согласованный с художественным советом, подкрепленный документами о межевании земли и в целом являющийся совхозным проектом).

Пользуясь определением Латура, можно рассматривать этот случай как пример негативного проявления агентности совхоза, т.е. того, как он что-то «позволяет или запрещает актерам – людям и не-человекам, на которых рассчитан» [Akrich, Latour, 1994] (цит. по [Напреенко 2015]). Латуровская версия агентности опирается на делегирование человеком действия (и формы бездействия) вещи, организации и другим нечеловеческим объектам. В результате этого делегирования люди часто не могут влиять на «программу действия», вшитую в социальную сборку, что, на мой взгляд, и иллюстрирует история с установкой памятника, в которой совхоз стал препятствовать воле входящих в него людей. В итоге именно совхоз как актер, которому делегировано действие, помешал директору поставить памятник «официально».

При этом важно отметить, что в финансовых документах церкви присутствует отдельная статья, посвященная дотациям со стороны акционерного общества, и еще одна – для пожертвований частных лиц, в том числе директора совхоза.

Так, на основании финансового и организационного оформления ктиторства можно уточнить ряд действующих в селе субъектов: в частности, включить туда совхоз, обладающий не меньшим онтологическим основанием, чем отделенный от него директор АО. С другой стороны, существуют ситуации, в которых директор оказывается как бы метонимией совхоза, совпадает с ним, и граница между человеком и организацией размывается.

Еще одна показательная история, случившаяся при постройке церкви, касается проблемы принадлежности храмового здания церкви и общине. Мне кажется, что она делает зримым конфликтное поле между епископатом и прихожанами и тоже проблематизирует агентность. Во время экспедиции я записала несколько рассказов о ссоре между архитектором церкви и местным епископом и смогла пронаблюдать ее последствия.

После того, как церковь была частично достроена, на ней был установлен крест, и она была освящена в престольный праздник. Во время освящения случился конфликт между архитектором церкви (руководителем команды строителей, представителем общины мирян) и епископом, который требовал быстрее закончить отделочные работы. Вот как рассказывает об этом случае сам архитектор:

*Я уже на пенсию ушел. Взял и рассчитался. И начал строить церковь. Ну как. Я перво взял, набрал ребят, местных ребят. Ну, они строители. Кое-кто знал, как строить, кое-кто не знал. В общем, я им показывал, они дальше продолжают сами. И вот это все мы сами делали. [А платили как, из совхозных?] Нет. Платили отдельно. Дело в том что, как сказать.. мы... есть громада. Церковная громада. У нас своя печать была. У нас был председатель, зампредседателя я был. Директор совхоза был там, нынешний староста – председатель. **Громада – с людей собирали деньги. Некоторые давали деньги. И совхоз давал деньги. Помогал.** [...] Материалы сами покупали, песок, щебень, я сам все покупал, мы строили. [...] Купол у нас бетонный, монолитный. Все подымалось вручную, кран был у нас маленький, краном мы не пользовались почти, все ведрами, ведрами. Наверху там отливали. Армировали, отливали. И крест вот это я. Я крест поставил. Приехал тут епископ, в общем, освятили, все. Я крест поставил этот первый, большой. **И вот это... в общем, он мне заявляет – вот ты сделай мне штукатурку за месяц. Это был октябрь месяц. Сделайте мне за месяц всю штукатурку. Я говорю – как? Я говорю, мы не сможем за месяц. А он говорит – ну, ты не сможешь, мои люди смогут. Я говорю – ну и пожалуйста. Я шо. А он сказал – уволить меня. Ну отожд я. И я бросил стройку вот так вот.** [...] Я сказал директору: ты сказал как-то мне, мол, ты затеял это – бери мастерок и строй. Крест построил. Теперь крест – это уже церковное. **Я, когда крест не ставили, мог их посылать. Они мне начинают мозги полоскать – я говорю: люди, это вы деньги даете? Нет. Так чего вы ко мне придираетесь. А когда уже крест поставил, это церковное уже. Так что от такое у меня. Выгнали меня как ненужный элемент.***

Этот рассказ показателен с нескольких точек зрения. Во-первых, в нем тоже видна роль совхоза как одного из ктиторов, который дает деньги на постройку вместе с другими участниками церковной общины. Во-вторых, здесь выпукло показан вопрос о том, кому принадлежит церковь и кто может ею распоряжаться. Архитектор в своем рассказе озвучивает несколько разных оснований для определения подвластности здания: во-первых, *он сам, лично его построил* (набрал помощников, обучил их, все рассчитал, руководил работами, поставил крест). Во-вторых, он обозначает в качестве основания для принятия решений *коллективное участие жителей села в стройке* (финансовое). В-третьих, он обозначает момент, после которого *право собственности на здание переходит к церкви как к институции*: установку креста и освящение помещения.

Эти основания права на здание не исчерпывают всех возможных вариантов – так, упомянутая выше Мария Александровна считает церковь *своей*, потому что там *её колокола*, но одновременно с этим и *общей*, потому что она *отдала деньги на колокола людям, а не оставила их себе*. В этом случае символическая собственность конструируется за счет отказа от собственности материальной. Кроме того, я не привожу здесь вариантов, предполагающих принадлежность церковного здания богу, хотя сталкивалась с ними во время полевой работы.

Эта ситуация множественного владения храмом и совмещения различных вариантов собственности, как мне кажется, тоже раскрывает некоторые измерения агентности. Та или иная версия собственности означает в том числе то или иное право на действие: пока архитектор считал, что здание подвластно ему и общине, он мог действовать определенным образом, который оказался для него закрыт после переопределения владельцев храма.

Подводя итог, я бы хотела обозначить несколько выводов из описанной ситуации коллективного ктитинства. Во-первых, приведенные примеры, как мне кажется, хорошо иллюстрируют факт сосуществования в одном социальном пространстве дарителей разной природы, что, однако, не мешает им выступать на правах равных агентов и вступать в конфликт. Рядоположенность совхоза его директору и другим частным ктиторами позволяет уйти от привычного понимания агентов социального взаимодействия как только человеческих или относящихся к однородным классификационным рядам.

Во-вторых, рассмотренный конфликт между епископом и архитектором проблематизирует право на церковь. Кто ее строит и с какого момента она переходит во владение епископа? Кто может ей распоряжаться? С какого момента она из здания превращается собственно в церковь, после чего меняется ее онтологический статус?¹ Какие действия (не)доступны разным участникам строительства в зависимости от разных вариантов принадлежности храма? Попытка ответа на эти вопросы, как мне кажется, возможна при проблематизации агентности разных участников описанного социального взаимодействия.

Библиография

1. Akrich M., Latour B. A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies// *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1994.
2. Напреенко И. В. Делегирование агентности в концепции Бруно Латура: как собрать гибридный коллектив киборгов и антропоморфов? // *Социология власти*, № 1, 2015. С. 108–121.

¹ Очевидно, что это происходит после освящения и установки креста, однако эта точка тоже является продуктом социального конструирования: после случившейся ссоры директор совхоза и староста предприняли множественные попытки помирить архитектора с епископом и собрать новую ситуацию компромиссного взаимодействия, в которой право каждого из них распоряжаться зданием храма было бы переопределено.

Анастасия Попова
Выпускница Санкт-Петербургского государственного университета
Независимый исследователь (Санкт-Петербург)
nastekkk@mail.ru

«А МОНАСТЫРЬ У НАС ПРЕОБРА-ЖЕНСКИЙ»
ЖЕНСКАЯ ОБЩИНА В МУЖСКОМ МОНАСТЫРЕ:
ТРАДИЦИЯ И АГЕНТНОСТЬ

Как-то на Соловках у моего коллеги-экскурсовода состоялся такой диалог с туристом:

– Что-то монахов у вас тут не видно, одни женщины, а вы говорите – монастырь мужской, – возмутился турист.

– А я сказал: монастырь у нас Преобра-женский, – отшутился экскурсовод.

Действительно, число женщин, пребывающих сейчас в стенах Соловецкого монастыря, равняется числу насельников. Это устойчивое сообщество со своей иерархией, дресс-кодом и декларируемыми ценностями, члены которого интегрированы в жизнь монастыря на самых разных уровнях.

Судьба «женского вопроса» на острове была решена еще основателем обители – преподобным Зосимой, – который дал монастырю устав, запретивший пребывание на острове существам женского пола. Первые паломницы, судя по описи 1764 года, появлялись еще в XVIII веке, но это были единичные случаи, а относительно заметное их присутствие начинается во второй половине XIX века, когда паломниц стали пускать помолиться, приложиться к святыням, но на ночь вывозили с острова на соседнюю луду¹, которая получила благодаря этому название «бабья». Первые постоянные жительницы острова появились, только когда Соловецкий монастырь был закрыт, а на базе его хозяйства в 1920 году организован совхоз «Соловки». С тех пор и по сей день гендерный состав островного населения разнообразен. В 1992 году был возрожден Соловецкий монастырь, и «женский вопрос» стал вновь актуален, но звучал по-другому: вместо «Можно ли женщине быть на острове?» актуальной проблемой теперь является «Можно ли женщине быть в мужском монастыре?» Этим вопросом задается мирское население острова, монахи и сами женщины, оказавшиеся в монастырских стенах. Ответ у всех примерно одинаков: женщинам в мужском монастыре не место. Тем не менее, женское сообщество возрастает и все больше укрепляется в обители. В докладе я рассмотрю, что мотивирует женщин переехать на Соловки, как ими одновременно создается и усваивается традиция, и как женщины могут проявить собственную агентивность в монастырской среде.

Для всех информанток монастырь не является первичной социализирующей группой. Как правило, соловецкая жизнь начинается с паломничества, которое может растянуться на многие годы. Такая «духовная миграция» на Соловецкие острова возникает чуть раньше официального возрождения монастыря, когда на Соловки был командирован игумен Герман (Чеботарь), и вокруг него сформировалась первая православная община. Сейчас женская группа монастыря насчитывает около двадцати пяти человек, большая часть которых является духовными чадами

¹Карельское название небольшого острова, покрытого тундровой растительностью.

отца Германа, но типичного для многих российских монастырей старцецентричного сообщества они не образуют. Контакт с отцом Германом происходит только во время нечастой (не чаще раза в неделю, иногда реже) исповеди, никаких специфических практик (совместных молитв о старце, духовных бесед, подарков), которые типичны для монастыря, централизованного вокруг конкретного старца, нет. Также в сообществе отсутствуют эсхатологические настроения. Все женщины попали под духовную опеку отца Германа уже после приезда на Соловки.

С самого начала вхождения в поле я столкнулась с такой проблемой (опишу ее словами информантов):

- Сколько в монастыре женщин? – спрашиваю я.
- В монастыре женщин нет, – получаю ответ.

Склонность сообщества отрицать свое существование – это весьма интересная черта, обусловленная двумя факторами. Во-первых, исторический идеал мужского монастыря исключает саму возможность нахождения там женщин, и среди секулярного населения поселка Соловецкий бытует очень негативное отношение к женскому сообществу. Сложно найти какую-то интерпретационную рамку для этого явления. Пока я могу его объяснить только через феноменологический подход: сельчане, не практикующие православие, но «верящие в душе» (это отсылает нас к проблеме *spiritual but not religious but not secular*), вменяют Церкви хранение традиции. Традиция Соловецкого монастыря – идеальное мужское сообщество, а «эти бабы разрушают традицию», по словам информантов, и «развращают монахов».

Во-вторых, с 2016 года все женщины являются вольнонаемными. Они официально трудоустроены в монастыре, хотя сами именуют свою деятельность исключительно «послушанием». Это крайне нетипичное явление для российских монастырей: с экономической точки зрения бесплатные трудники выгоднее.

Несмотря на то, что женское сообщество отрицает свое существование, в монастыре оно легко выделяется при взгляде на монастырскую трапезную. Сестринская трапезная отделена стеной от братской, но вход имеет один. В отличие от послушников монастыря, посещение трапезной никем не контролируется, и не все женщины питаются там ежедневно, но на воскресной трапезе присутствуют практически все. Система застольных нормативов ориентируется на монашескую традицию: трапеза начинается с совместной молитвы, ее начинает монахиня Никона – руководительница паломнической службы монастыря. Она не единственная, не самая старшая и не раньше всех постриженная монахиня, но ее статус оказывается самым высоким в этом сообществе. Она же в конце молитвы произносит возглас¹ и она же решает, когда трапеза будет закончена (последнее в большей степени относится к праздничному застолью, в повседневной практике сестры могут завершить ее позже). Сама пища идентична братской. Для монастырской практики это достаточно необычно: чаще пища трудников² беднее. Таким образом через качество пищи маркируется отношение монастырского начальства к трудящимся на обитель женщинам.

Второе пространство, где актуализируется сообщество, – храм. В храме границы его размываются, так как на женской половине стоят постоянные прихожанки, не связанные с

¹«Молитвами святых отец наших, Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас. Аминь» – возглас, совершаемый мирянами для завершения молитвы в отсутствие среди них священника.

²Работающие в монастыре без оплаты.

монастырем трудовыми отношениями. Именно в храмовом пространстве наиболее ярко демонстрируется внутренняя иерархия сообщества. Лучше всего она проявляется в очередях к святыням: сначала монахи, мужчины, затем монахини, затем прочие женщины. Я многократно видела, как трудники-мужчины вставали в общую очередь, а женщины объясняли им, что те должны пройти вперед. Мужчины тушуются, но женщины настаивают на своем. Это достаточно интересный момент: в мужском монастыре женская агентивность проявляется не столько прямым следованием традиции, сколько созданием этой традиции. Причем сами женщины уверены, что они традиции «придерживаются», а не творят ее. Фукинианская шкала «норма-отклонение» выстраивается самим сообществом, а монашеский образ жизни из идеала превращается в повседневную норму.

В качестве мотивации переезда информантки называют желание жить духовной жизнью, посещать богослужения, духовно расти. Женщины, имеющие в своем прошлом опыт трудничества, отмечают, что Соловецкий монастырь уникален в плане отношения к труднику: послушание никогда не пересекается с богослужебным ритмом, остается время для индивидуальной духовной практики. Духовная жизнь считается глубоко приватным дискурсом, поэтому узнать, какие техники самотрансформации используют информанты, не всегда представляется возможным. Со мной поделились информацией о практиках частой исповеди, непрерывной Иисусовой молитвы, чтения иноческого правила. Критерием успеха является негативный результат: чем больше выявлено греховности, тем успешнее духовный рост. Часто в биографическом нарративе встречается упоминание божественного вмешательства при выборе места спасения, а собственную инициативу в вопросе переезда на Соловки стремятся нивелировать. Я склонна интерпретировать это как легитимацию собственного пребывания в мужском монастыре за счет исполнения «воли Божией».

Основой солидаризации в женском сообществе становятся усвоение нормы, разделение убеждений и артикуляция ценностей. Сообщество позиционирует себя как коммунитарное: используются термины родства в обращении – «сестры» (только во множественном числе), «мать», «отец», почти никогда «брат». Трудовые отношения женщин устроены так, что ни одна не является начальницей другой; проживают сестры, не имеющие своего жилья в поселке, сообще. Однако неэксплицируемая система статусов, безусловно, присутствует, и наивысшее положение в ней занимают монахини, среди которых первая – мать Никона. Интересно, что термин родства «матушка» применяется только к ней и маркирует статус: в женском монастыре «матушка» можно обратиться только к игуменье, то есть «к первой среди равных».

Площадкой для проявления собственной агентивности становится созидание традиции. Сами информантки называют это «восстановлением» или «возобновлением» «традиционного», «нормального» православия. Традиция, которую созидает женское сообщество, внутренне противоречива. Культивируя патриархальные ценности, равенство внутри группы и отсутствие активной жизненной позиции в угоду следования «Божией воле», сообщество требует от индивида высокой степени агентности для достижения этих целей.

Источники

1. История первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря. Репр. с изд. 1899 г. М., 2004.
2. РГАДА. Ф. 280. Оп.3. Д.573. Л.38

Библиография

3. Фуко М. Технологии себя // Логос, No 2, 2008. С. 96–122.
4. Ortner S. B. Power and Projects: Reflections on Agency // *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, 2006. Pp.129–167.
5. Kizenko N. Feminized patriarchy? Orthodoxy and gender in post-Soviet Russia // *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38, no. 3, 2013. Pp. 595–621.
6. Naletova I. Pilgrimages as kenotic communities beyond the walls of the church // Hann C., Goltz H. *Eastern Christians in anthropological perspective*. Berkeley, 2010. Pp. 240–66.

Анна Правдюк
Высшая школа экономики (Москва)
Факультет гуманитарных наук, магистрант II курса
anna.pravdyuk@gmail.com

«СЕМЕЙНЫЙ СЦЕНАРИЙ» НИКОЛАЯ II:
ВИЗУАЛЬНАЯ (САМО)РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЦАРСКОЙ СЕМЬИ
В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Визуальная репрезентация жизни семьи последнего российского императора Николая II становится все более актуальной в публичном дискурсе последних лет. Явно обозначается интерес к визуальной репрезентации царской семьи со стороны государственных структур и Русской православной церкви.

В рамках исследовательской работы «“Семейный сценарий” Николая II: визуальная (само)репрезентация царской семьи в начале XX века» проанализированы работы зарубежных и российских исследователей, посвященные фотопрактикам императорской семьи Романовых [Григорьев 2007; Колоницкий 2010], изучению фотографии [Берджер 2017; Гавришина 2011; Сонтаг 2015] и семейных фотоальбомов [Chalfen 1987; Chambers 2001; Gillian 2010], которые позволили рассмотреть процесс возникновения и бытования фотографии как повседневной практики императорской семьи. Исследование опирается на концепцию «сценариев власти» Ричарда Уортмана [Уортман 2004].

Одним из центральных объектов исследования стали семейные фотоальбомы Николая II, охватывающие временной промежуток с 1902 по 1913 годы¹ и представляющие в общей сложности подборку из 1072 снимков. В качестве дополнительных были привлечены источники личного происхождения – дневники и мемуары членов императорской фамилии и людей, приближенных к ним.

Фотография (первый совместный снимок) становится маркером «семейственности» семьи Романовых уже с момента обручения Николая и Александры Федоровны. В один из первых дней после объявления о помолвке в Дармштадте проходит семейная фотосъемка. Николай записывает в дневнике: «Вернулись в город к 2 час. и сели завтракать с наличными в Дармштадте родственниками. Затем снимались группами и попарно – я с Аликс» [Дневники императора 2011: 67]. Таким образом, парная фотография впервые фиксирует представление о будущей императорской чете как паре.

Романовы и их приближенные фотографируют и участвуют в фотосъемках как памятных, так и повседневных событий.

Особый статус имеет процесс расстановки фотографий на новом месте после очередного переезда – семья окружает себя отсутствующими родственниками и делает это совместно. Например, 30 декабря 1895 года [Дневники императора 2011: 244] Николай и Александра с маленькой Ольгой переезжают из Царского села в Петербург. Одна из первых практик

¹ 259 фотографий в ГА РФ Ф. 601, Оп. 1, Д. 1521 (21 лист); 344 фотографии в ГА РФ Ф. 601, Оп. 1, Д. 1527 (25 листов); 469 фотографий в Ф. 601, Оп. 1, Д. 1530 (30 листов)

устройства на новом месте – развешивание фотографий 3 января вместе с вдовствующей императрицей Марией Федоровной [Дневники императора 2011: 248].

Другим вариантом размещения фотографий в личном пространстве Николая II становится вклеивание их в дневник. Фотографии размещаются в начале и конце дневниковых тетрадей Николая II, а также среди записей, иллюстрируя их.

Среди публичных актов императорской семьи, задействующих фотографию, можно отметить преподнесение фотоснимков в подарок – с автографами или без. Во время войны широкое распространение получают фотоснимки с военными и ранеными.

После революции снимки императорской семьи приобретают новое значение – документальных свидетельств жизни царской семьи, улики. То, что до этого времени было частной практикой для локального сообщества (семьи), становится публичным – семейная память более не принадлежит семье. Фотографии изымают: «Все фото[графии], все бумажки, на которых было хоть что-то написано, эти негодяи забрали с собой...», – пишет вдовствующая императрица Мария Федоровна [Дневники императрицы 2005: 169].

Фотоальбомы Николая II представляют собой иллюстрированную версию дневников: фотографии следуют одна за другой в хронологическом порядке, представляя визуальную хронику жизни, путешествий и царствования (парады, смотры) Николая II. Таким образом, альбомы охватывают не одну тему – это масштабная хронология, содержащая тематические и временные разделы.

Для владельца альбома важна композиционная и содержательная гармония альбомных листов. Один лист может быть целиком отведен поездке и прогулкам, следующий – игре в теннис¹. Можно наблюдать тенденцию к естественности в фотографии, иногда даже художественности: на это указывают специально подобранный свет и композиция кадра.

Фотоальбомы Николая II составляют семейный нарратив Романовых – семейные фотографии явно преобладают над любыми другими снимками в альбомах. Составление этого визуального нарратива сочетает в себе две тенденции. С одной стороны, фотографии «упорядочивают» реальность, расставляя людей (действующих лиц) и места (контекст действий) по тем или иным частям листов фотоальбома. С другой стороны, вопрос качества фотоснимка, баланса белого или композиции отходит на второй план – важнее оказывается степень документальности и подробности съемки. Важнейшая цель фотоальбома – запечатлеть все происходящее в деталях, поэтому альбом будет справедливо назвать визуальным дневником Николая II.

Наконец, семейный фотоальбом становится настоящим, непарадным хранилищем событий и воспоминаний: только в нем могут остаться воспоминания о совместных поездках, когда императрица Александра Федоровна большую часть времени проводит в инвалидном кресле, а цесаревич – на одном велосипеде с боцманом Деревенко. Используя понятие, введенное Роланом Бартом, велосипед, кресло – те компоненты снимка, которые представляют *punctum* [Барт 2016: 192], сиюсекундный аффект, эмоционально воздействуя на зрителя снимка, знающего контекст возникновения фотографии. Просмотр фотоснимков оставляет ощущение проникновения в чужое личное пространство.

¹ ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1527. Л. 4об. № 47-51.

Вопреки представлению о том, что в фотоальбом могут попасть лишь кадры «счастливой» семейной жизни, Николай включает в семейную хронику и время заключения под стражей: фотографии из жизни «под арестом» он также вклеивает свой альбом [Дневники императора 2013: 320].

Процесс составления фотоальбома подробно описывает Анна Вырубова: «...Их величества лично клеили свои альбомы, употребляя особый белый клей, выписанный из Англии. Государь любил, чтобы в альбоме не было ни одного пятнышка клея, и, помогая ему, надо было действовать очень осторожно» [Вырубова 2015: 42]. Объединяющим ритуалом становится совместный просмотр фотоснимков.

Самоописание становится важнейшей функцией семейного альбома, центральной культурной и социальной практикой в жизни семьи. Семейные фотоальбомы не только хранят, но и создают воспоминания, представляя собой визуальную летопись жизни семьи. Семейный фотоальбом становится хранилищем событий и воспоминаний, сохраняя те моменты, которые не могут быть переданы огласке и публикации. Фотография превращается в идеальное средство (само)формирования образа Романовых как идеальной семьи.

Источники

7. Вырубова А. Воспоминания. М.: Захаров, 2015.
8. Дневники императора Николая II (1894-1918). Том 1. 1894-1904. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.
9. Дневники императора Николая II (1894-1918): в 2 т. Том II. 1905-1918. Часть I. 1905-1913. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013.
10. Дневники императора Николая II (1894-1918): в 2 т. Том II. 1905-1918. Часть II. 1905-1913. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013.
11. Дневники императрицы Марии Федоровны (1914-1920, 1923 годы). Сост.: Ю.В. Кудрина. – М.: Вагриус, 2005.

Библиография

1. Барт, Ролан. Camera lucida. Комментарий к фотографии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
2. Беньямин, Вальтер. Краткая история фотографии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
3. Берджер, Джон. О чем сообщает фотография // Фотография и ее предназначения [эссе]. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С.18-24.
4. Гавришина О.В. Империя света: фотография как визуальная практика эпохи «современности». М.: Новое литературное обозрение. 2011.

5. Григорьев С.И. Придворная цензура и образ Верховной власти (1831-1917). СПб.: Алетейя, 2007.
6. Колоницкий Б.Н. «Трагическая эротика»: Образы императорской семьи в годы Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
7. Сонтаг С. О фотографии. М.: Ад Магринем Пресс, 2015.
8. Тартаковский А. Мемуаристика как феномен культуры // Вопросы литературы, №1, 1991. С. 35-55.
9. Уортман Р.С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. В 2 т.: От Александра II до отречения Николая II / Р.С. Уортман; пер. с англ. И.А. Пильщикова М.: ОГИ, 2004.
10. Chalfen R. Snapshot versions of life. Bowling Green State University Press, 1987.
11. Chambers D. Representations of the Family by the Family: the Photograph Album // Representing the Family. Athenauem Press, Gateshead. 2001. P. 75-76.
12. Gillian R. How to Look at Family Photographs: Practices, Objects, Subjects and Places // Doing Family Photography: The Domestic, The Public and The Politics of Sentiment. Ashgate Publishing Limited, Surrey. 2010. P. 17-25.

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ДРАКОНЬЕГО ЯЗЫКА

Предмет изучения лингвистики меняется в эпоху компьютеризации и визуализации: прикладная лингвистика уже не столько разрабатывает искусственные языки, сколько изучает их. Искусственные языки – это знаковые системы, создаваемые для использования в тех областях, где применение естественного языка менее эффективно или невозможно [Ярцева 1990: 201-203].

Наше внимание привлекли искусственные языки, созданные специально для миров компьютерных игр. Интерес в изучении таких языков заключается в их функционировании вне игрового пространства. Нами выбрана компьютерная игра, разработанная в 2011 году американской компанией «Bethesda Game Studios» – «The Elder Scrolls V: Skyrim». Выбор объясняется большим количеством игроков: на 2016 год продано 30 миллионов копий [Dragon language dictionary], ежедневно в официальную версию играют 15-20 тысяч людей. В игре представлен вымышленный язык, реализованный в письменной и устной формах и имеющий четкую структуру. Данный язык назван в игре Драконьим языком, или *Dovahzul*, или Dragon language.

Целью данной работы является изучение вымышленного языка довазул и выявление его «жизнеспособности» вне игры.

Несмотря на популярность игры, научной литературы о довазул на русском языке нет. В связи с этим актуальность данной работы заключена в переводе и упорядочивании информации иноязычных источников.

Впервые у разработчиков появилась идея «нордских криков» при создании «The Elder Scrolls Adventures: Redguard» (1998). Предполагалось, что это будут «крики», которыми пользовались бы во время боя жители северной части материка Тамриэль, или норды. Проектируя «Skyrim» (2011), команда решила связать «крики» с мифологией драконов: так появились «драконорожденные», или довакины, умеющие «кричать» на драконьем. Язык стал основой геймплея: герой, доступный игроку для игры – довакин, изучающий крики. Создание и разработка языка проводились под руководством старшего дизайнера Эмиля Пальяруло [Miller]. Вдохновленный древними сагами, он хотел, чтобы язык звучал монументально, эпично, как староанглийский или древнегерманский языки, но не был труден для изучения. По словам дизайнера, слова создавались посредством сложения основ и удалением одной буквы. Система языка становилась сложной, поэтому разработчикам пришлось упростить её [Miller]. Определить, как были образованы все слова довазул, сейчас почти не представляется возможным. В некоторых случаях словарь Драконьего языка дает указание на происхождение от естественных языков.

Впервые игрок знакомится с драконьим языком при прохождении одного из квестов. Персонаж находит Стену Слов, на которой начертаны буквы, и изучает одно слово. Такие

особенные слова, названные Криками, или *tu'ut*, выделяются на Стенах и запоминаются героем для дальнейшего приключения. Крики состоят из трех слов, каждое последующее сильнее предыдущего, совместно они представляют собой законченное предложение: *Fus Ro Dah* («сила», «равновесие», «толчок») – «Сила [крика] отталкивает, лишает равновесия». Как и Крики, имена драконов состоят из трех слов, которые коротко описывают его владельца: *Od-ah-viing* («снег», «охотник», «крыло») – «Снежный крылатый охотник». Выкрикнув имя дракона, можно его призвать.

Во время игрового процесса встречаются не только Стены Слов, на которых написаны предупредительные слова (советы нордам) и эпитафии, но и книги, где описаны некоторые географические названия, песни и тексты утраченных Стен Слов на драконьем языке с транскрипцией. Непосредственно услышать речь на довазул можно от драконов, с которыми герой имеет дело во время квестов, от Седобородых – учителей ту'ума, от злобных драугров и Драконьих жрецов.

Рассмотрим язык с лингвистической точки зрения. Драконий язык создавался на основе романских и германских языков, в частности английского. В языке 34 элемента: 25 букв и 9 сочетаний, которым нет эквивалента в английском языке: *aa, ah, ei, ey, ii, ir, oo, uu, ur*. Элементы складываются в слова, которые выражены «сильными» или «слабыми» частями речи. Первые могут самостоятельно работать как существительные, вторые – нет. Имя существительное – самодостаточная часть речи в драконьем, предложение считается таковым, если есть хоть одно существительное или «сильная» часть речи. Множественное число образуется путем удвоения последней согласной и прибавления к слову *-e*: *tuz* «меч» - *tuzze* «мечи».

В языке неполная система местоимений: формы притяжательных в 3-ем лице ед. и мн.ч. отсутствуют. В 1-ом лице ед.ч. при указании на себя как объекта деятельности драконы уважительно говорят *dovah*, что означает «дракон».

Иногда принадлежность чему-либо выражается аналитически: аффиксами *-i* (*dii* «мой»), *-u* (*un* «наш»), *-ill* (*hin* «твой»), *-ii* (*ok, ek* «его, её»); аффиксом *-ro/-dro*, сходным с английским «'s»; интерфиксом *-se-*, который располагается между корнями двух слов: *zoorill* «твоя легенда», *junro zoor* «королевская легенда/легенда короля», *zoorsejun* «легенда короля».

Имена прилагательные предшествуют или идут за словом, которое описывают. Сравнительные формы образуются аналитическим путем с добавлением *zok* «самый», *med* «как», *ol* «как», *pruzaan* «лучше, лучший», *ronit* «соперничать». Участие наречий в предложении сходно с участием имен прилагательных.

Система времен глаголов представлена лишь Present Simple, Past Simple, Future Simple и Present Perfect. Изменение глаголов по временам происходит синтетическим и аналитическим путями:

- Past Simple может образовываться добавлением *drey* «did» к начальной форме глагола или без этого добавления, только начальной формой;
- Future Simple всегда образуется с использованием *fen/fent* «will/shall»;
- Present Perfect организуется тремя способами: подстановкой *lost* «was/were», или присоединением к глаголу аффикса *-(h)ann*, который указывает на форму причастия, или при помощи *lost*, и *-(h)ann*.

Другие временные формы составляются близкой по значению формой (время Present Continuous = Present Simple, Future Tenses объединены формой Future Simple). Вопросительные предложения строятся как в английском языке: сначала идет вспомогательный глагол *dreh/drey, los/lost: Los hi kendov?* «Ты – воин?» Отрицание в предложении выражается частицей *ni*, которая ставится после вспомогательного глагола. Глагол *kos* «be» имеет форму во всех лицах Present Simple *los* «am/is/are», во всех лицах Past Simple - *lost* «was/were». Причастия образуются от глаголов с помощью аффиксов *-(t)aan* для настоящего времени, *-taas* для прошедшего времени: *alok* «подниматься», *alokaan* «поднимающийся», *aloktaas* «поднявшийся».

Перевод на естественные языки производится в соответствии со словарем Драконьего языка, который создан на основе игровых материалов и сведений, предоставленных разработчиками. В словаре содержится 648 статей, пополнение которых проводиться не будет, пока не появятся новые тексты. В словаре Драконьего языка даны слова в начальной форме, поэтому переводчик должен уметь распознавать формы слов и отличать их друг от друга.

Большинство слов относится к военной лексике, географическим понятиям и лексике, связанной с властью. Учитывая, что словарь языка ограничен, многие слова, особенно имена собственные, следует переводить исходя из их значения, например, для слова «ущелье» можно предложить образный перевод *luvsegol* «рана земли», для названия Терек (татар. «живой») предлагаем *Niorin* «живой, беспокойный». В таких случаях возникают новые слова, затрудняющие понимание и требующие пояснения автора текста.

Несмотря на узость словаря, один и тот же текст может быть переведен разными способами. Нами было выбрано предложение из романа «Война и мир» Л.Н. Толстого «Все гости совершали обряд приветствования никому неизвестной, никому неинтересной и ненужной тетушки», переведено и предложено к переводу двум любителям довазул. Александр Смирнов, администратор группы в социальной сети «ВКонтакте» по изучению драконьего языка, перевел его так: *Pahus hofkiinus brodlorus muntinvaak drem yol lok vopah ni mindokus voask vahdin* «Все пришедшие в дом говорили приветствие никому неизвестной, ненужной женщине». Англоговорящий знаток драконьего языка Zinrahzul перевел через усложнение конструкции: *Pah wo meyz wah fin hofkiin piraak heyv wah grind fin vodahmin volaan ahrk nil briinah do ek monah, wo nid mindok uv frin wah mindok* «Все, кто пришел в дом, были обязаны поприветствовать забытую, нежеланную и пустую сестру её матери, которую никто не знал или которую никто не хотел знать». Перевод, сделанный автором статьи: *Pah meyzaan drey tinvaak drem yol lok wah ni mindokaan, ni alokaan morah ahrk ni laanaan briinahsebormah* «Все пришедшие говорили приветствие неизвестной, не возбуждающей внимание и ненужной сестре отца». Как видим, переводы сильно отличаются. Вымышленный язык предоставляет возможности для реализации разных способов выражения идеи, что говорит о качественной разработке языка.

Довазул не получил такого широкого распространения, как другие вымышленные языки – например, клингонский, новояз. При сравнении довазул с вымышленными языками других компьютерных игр (симлиш из «The Sims», хайлиан из «The Legend of Zelda») отмечаем: фанаты игры «The Elder Scrolls V: Skyrim» до сих пор учат его, создают стихотворения, собственные Стены Слов, придумывают Крики, песни, игры и переводят художественные произведения на драконий язык.

Вымышленный язык интересен лингвистике как искусственно созданная система, как материал, раскрывающий разнообразные возможности языка. В компьютерной игре язык

помогает создать атмосферу, присущую только этому виртуальному миру, погружает в него игроков, поддерживая интерес их на долгое время.

Источники

1. Dragon Language Dictionary. Fifth Edition, 2017.
2. Miller M. Skyrim's Dragon Shouts [Электронный ресурс] URL: <https://www.gameinformer.com/b/features/archive/2011/01/20/skyrim-s-dragon-shouts.aspx?PostPageIndex=2>
3. The Elder Scrolls V: Skyrim [Электронный ресурс] // Википедия, свободная энциклопедия – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/The_Elder_Scrolls_V:_Skyrim

Библиография

1. Искусственные языки // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. – М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 201 – 2003.

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ КАДЖАРАНСКОГО ДИАЛЕКТА В ГОРОДЕ КАДЖАРАН И ЕГО БЛИЖАЙШИХ ОКРЕСТНОСТЯХ

Исследование языковой ситуации в городе Каджаран (Сюникская область на юго-востоке Армении), которому посвящена данная работа, на наш взгляд, представляет большой интерес для социолингвистики. Цель работы заключается в определении употребимости каджаранского диалекта среди населения города и его окрестностей и соотношения его с литературным языком. В работе мы попытаемся определить степень использования диалекта в повседневной речи не только в целом, но и для различных возрастных и гендерных групп. Основным методом сбора данных послужило интервьюирование.

Актуальность данной проблемы не вызывает сомнения, так как до настоящего времени в науке нет полного и адекватного представления о функционировании армянских диалектов ни на территории Армении, ни за ее пределами.

Сбор данных

В нашем случае сбор данных для проведения дальнейшего исследования представляет собой стандартную вопросно-ответную форму изложения респондентом и сбора исследователем эмпирических данных. Все интервью были собраны исследователем на армянском языке с каждым респондентом по отдельности. Ответы записывались на диктофон Benjie M23. Было опрошено 40 человек, всего было записано 7,83 часа интервью, в среднем на одного респондента пришлось около 10 минут.

Для исследования языковой ситуации в городе, а именно для выяснения, насколько диалект укоренен в речевой среде, была создана анкета, состоящая из 27 вопросов. Анкета состоит из трех тематических блоков. В первой части (6 вопросов) мы старались определить, подходит ли человек в качестве респондента. Респондентами в нашем исследовании выступали жители города, которые либо родились, либо проживают в Каджаране более 10 лет. Целью второй части (20 вопросов) было понять языковую ситуацию в городе с точки зрения степени использования диалекта в речи горожан. Последняя часть вопросов представляет для нас особый интерес. Вопросы в ней построены таким образом, что можно не просто проанализировать эмпирические данные, но и получить количественные данные. Для этого была разработана система, которая позволила нам отобразить доступным образом полученную информацию.

Составление выборки

Респондентами в нашем исследовании выступали жители города Каджаран и его окрестностей, находящихся в непосредственной близости (до 2 км). Для того, чтобы получить объективные результаты, мы разработали состав выборки, в которой одинаково представлены мужчины и женщины, распределенные по пяти возрастным группам. 40 респондентов распределялись следующим образом: по 8 человек (4 мужского пола и 4 женского пола) в каждой из пяти возрастных групп: 13–20, 21–35, 36–50, 50–65, 65 и выше.

Общее население Каджарана, согласно переписи 2011 года, составляет 7163 чел., а вместе с селами, входящими в общину Каджарана – 9134 чел. [Armenia census 2011].

Самой молодой участницей нашего опроса была 13-летняя Лена, а самым старым из респондентов выступал 88-летний Арцун. Несмотря на то, что основными дифференциальными признаками респондентов были возрастные и гендерные различия, для широты диапазона мы попытались опросить людей различных профессий и разного уровня образования. Основная масса опрошиваемых работает или работала в градообразующем Зангезурском медно-молибденовом комбинате. В опросе также участвовали учителя местной школы, сотрудник местной юридической организации, библиотекарь и т.д.

Каджаранский диалект

Согласно общепринятой классификации Г. Джаукяна, каджаранский диалект можно предположительно отнести к карабахско-шемахинской группе восточной группировки, как, например, соседние горисский и карабахский диалекты [Мартirosян 2013], однако это требует более тщательного анализа и подтверждения, в частности, в свете указываемых Б. Воксом сложностей с группировками армянских диалектов [Vaux 2008].

Текущий анализ 100-словного списка Сводеша, собранного нами по тщательной методике [Kassian et al. 2010], показывает, что каджаранский диалект заметно отличается от литературного армянского языка: 87% совпадений за вычетом заимствований. Это также подтверждают респонденты, отвечая на вопрос 20. Абсолютно все респонденты замечают разницу между каджаранским диалектом и литературным языком; из них 70% из них отмечают, что разница велика.

Результаты исследования

С помощью полученных данных мы попытались определить и проанализировать степень использования диалекта в городе. На основе анализа можно констатировать, что речь «медианного жителя» на >80% относится к диалектной. Немаловажным фактом является то, что на степень его использования влияют возрастные и гендерные особенности. Старшее поколение больше использует диалект, чем младшее. Из отобранных нами пяти возрастных групп больше всего диалект использовали самые старшие, и меньше всего – самые молодые. Говоря о гендерных особенностях, стоит отметить, что, согласно нашему исследованию, мужчины говорят на диалекте больше, чем женщины. У мужчин доля диалекта в речи составляет >85%, в то время как у женщин <80%. С помощью Rstudio ANOVA Test было получено подтверждение, что гендерные различия статистически значимы.

В определении степени функционирования территориального диалекта стоит обратить внимание не только на степень использование диалекта, но и на речевые ситуации, при которых местные жители его используют. Проанализировав ответы на вопрос 27, мы пришли к выводу, что местные жители предпочитают общаться на диалекте в большинстве речевых ситуаций. Стоит отметить, что в некоторых ситуациях каджаранцы отдают предпочтение литературному языку. Это происходит, например, в общении с армянами не из Каджарана, так как местный диалект трудно понять даже коренным жителями других регионов Армении, не говоря о представителях армянской диаспоры в других странах. Также местные жители используют литературный язык в общении с людьми высокого социального статуса.

Можно констатировать, что на сегодняшний день каджаранский диалект достаточно укоренен в городской среде и является основным средством повседневного устного общения.

С точки зрения письменной фиксации диалекта стоит отметить, что большая часть местных жителей привыкла к письменной форме на основе литературного языка и не испытывает нужды в еще одном письменном варианте.

Для полноценного понимания языковой ситуации в Каджаране в дальнейшем мы планируем сравнить ее с ситуациями в других регионах Армении и других армяноязычных регионах (Арцах, Грузия и т.д).

Источники

1. Armenia census 2011, Syunik Province. [<http://armstat.am/file/doc/99483283.pdf>]

Библиография

1. Мартиросян Г. Армянские диалекты (характеристика отдельных диалектов) // Языки мира: Реликтовые индоевропейские языки Передней и Центральной Азии / Институт языкознания РАН. Ред. колл.: Ю.Б. Коряков, А.А. Кибрик. – М.: Academia, 2013.
2. Kassian A., Starostin G., Dybo A., Chernov V. The Swadesh wordlist. An attempt at semantic specification // Journal of Language Relationship, Vol. 4, 2010. P. 46—89.
3. Vaux B. Some interesting manifestations of the subgrouping dilemma in Armenian. Indo-European Seminar, Faculty of Classics, University of Cambridge, 5 March 2008. [<https://www.academia.edu/178828/>]

**АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ ТАЛЫШИ В ПЕТЕРБУРГЕ:
СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ И ЯЗЫКОВЫЕ ПРАКТИКИ В МИГРАЦИИ**

В докладе на примере азербайджанских талышей, проживающих в Петербурге, будет показана роль социальных сетей различного типа в языковой биографии мигрантов разных поколений. Изучение проблемы языка и миграции тесно связано с концепцией транснационализма, а также с понятиями диаспоры и социальных сетей¹.

Концепция транснационализма, введенная исследователями еще в начале 1990-х гг. (подробнее см. [Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992]), предполагает изучение миграции как непрерывного процесса взаимодействия мигрантов не только с принимающей страной, но и со страной исхода. Это выражается в поддержании различного типа связей с сообществом в стране исхода, параллельном построению новых связей на новой родине, а также переносом различных практик и связей из одной страны в другую.

Транснациональные сообщества, в которых живут мигранты, представляют собой «тесные сети, протянутые через политические границы и создаваемые мигрантами ради экономического и социального успеха. <...> Участники этих сетей часто двуязычны, легко переключаются между разными культурами, часто проживают в двух странах одновременно и отстаивают экономические, политические и культурные интересы, требующие их присутствия в обеих странах» [Portes 1997: 812].

В фокусе данного исследования находятся транснациональные практики в среде мигрантов, связанные с сохранением, передачей и использованием языка, распространенного среди сообщества, но отличного от основного языка страны исхода и основного языка принимающей страны. Вместе с носителями этого языка в принимающую страну переносятся языковые иерархии, отношение к языку (*language attitudes*) и другие факторы, влияющие на передачу или отказ от передачи языка, имеющего статус уязвимого в стране исхода. Примером такого сообщества в Санкт-Петербурге являются азербайджанские талыши, среди которых, наряду с азербайджанским – государственным языком Азербайджана – также распространен талышский язык².

Представление о диаспорах в России, как правило, конструируется на основании страны происхождения ее членов; при этом, помимо социальной стратификации, внутри диаспор нередко существуют различия еще и этнического и языкового характера, не говоря уже о том, что связи со страной исхода очень часто ограничиваются конкретным регионом в ней, что

¹ Социальные сети представляют собой "паутину связей" между индивидами, которые являются членами речевого сообщества. (подробнее см. [Milroy 1987]).

² Талышский язык относится к северозападной подгруппе иранской группы индоевропейской семьи языков. Распространен в регионе, исторически называемом Талыш и расположенном на территориях Ирана и Азербайджана.

крайне важно для изучения этнических меньшинств, которые, как правило, проживают в стране исхода компактно. Это подтверждается и наблюдениями в талышских сообществах, «внешняя»¹ самоидентификация в которых часто ограничивается принадлежностью к азербайджанцам как к макродиаспоре, привычной и понятной для принимающей страны. Однако «внутренняя» самоидентификация талышей тесно связана с конкретным регионом, а иногда и с конкретным населенным пунктом, даже если говорящие родились в России и никогда не посещали Азербайджан. Это говорит о тесной символической связи мигрантов и их детей с регионом исхода. Кроме того, зачастую выходцы из определенных населенных пунктов стремятся сохранять связи друг с другом и после переезда – например, жить, работать или открывать бизнес в одной местности – что приводит к формированию социальных сетей с крепкими связями (*strong network ties*). Внутри таких сетей очень часто сохраняется передача талышского последующему поколению.

Языковая ситуация в стране исхода

Согласно исследованиям, проведенным в конце 90-х–начале 2000-х гг. (см. подробнее [Clifton 2005]), для талышского в Азербайджане и частично в Иране характерна ситуация языкового сдвига на азербайджанский (тюркский). Описания начала и середины XX века уже свидетельствуют о большой распространенности талышско-азербайджанского двуязычия (подробнее см. [Миллер 1953]). Исследователи по большей части сходятся на цифре приблизительно в 100 тысяч талышей в Азербайджане и примерно таком же количестве талышей в Иране; число говорящих на талышском языке с трудом поддается оценке, поскольку единственное подробное описание социолингвистической ситуации в регионе было проведено только в некоторых населенных пунктах азербайджанской части Талыша. Тем не менее, автором исследования отмечается продолжающийся языковой сдвиг, выражающийся в том числе в случаях отказа от передачи талышского детям. Основной причиной родители называют более высокие шансы на успех в школьном обучении [Clifton 2005:27].

Языковая ситуация в миграции

По данным исследования, в 2005 году около 25% мужского населения азербайджанской части Талыша возрастом младше 35 лет работали в России [Clifton 2005:4]; при этом владение русским языком в регионе по большей части носит пассивный характер, по крайней мере, в среде молодого поколения (возрастная группа 40-60 лет² чаще всего имеет опыт проживания в русскоязычной среде – например, во время службы в армии) из-за географической удаленности региона от зон распространения русского языка. По данным переписи 2010 г.³, в России проживало 2529 талышей, однако эти сведения могут не отображать реальной ситуации в силу особенностей «внешней» самоидентификации миноритарных сообществ.

¹ Под «внешней» и «внутренней» самоидентификацией я буду обозначать соответственно самоидентификацию при общении с представителями принимающего сообщества (как правило, по стране происхождения – «азербайджанцы»), и самоидентификацию внутри сообщества мигрантов (где действуют более специфические маркеры идентичности, например, этническая или региональная принадлежность – «талыш», «масаллинский», «ленкоранский» и т.д.).

² Данные 2005 года.

³ Данные Всероссийской переписи населения 2010 года:
http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm

Несмотря на то, что доминирующим языком межличностного общения для талышских сообществ в России (там, где они каким-либо образом формируются, а не полностью растворяются в более крупных азербайджанских), по-видимому, является азербайджанский, иногда наследственным¹ языком талышей, родившихся или в раннем возрасте приехавших в Россию, становится именно талышский, если он основной для обоих родителей. Азербайджанский при этом до определенной степени может быть освоен в процессе социализации внутри диаспоры – как правило, при общении с новыми родственниками после вступления в брак или работе с носителями азербайджанского. При этом существуют примеры, когда носитель наследственного талышского не овладевает азербайджанским, если, например, у семьи достаточно слабые связи со страной исхода или трудоустройство не требует построения тесных связей с диаспорой.

Овладение азербайджанским языком связано с социализацией внутри диаспоры, успех которой позволяет добиться экономического благополучия и расширить социальные связи, чрезвычайно важные для сообщества мигрантов. В некоторых случаях, если на момент миграции сдвиг внутри семьи уже произошел, то талышский не передается, но в зависимости от окружения (или по личным мотивам) он так же, как и азербайджанский, может быть выучен в более позднем возрасте. Это в очередной раз подчеркивает важность роли социальных сетей, которые сохраняются и приобретаются в миграции и оказывают влияние на языковые практики внутри диаспоры.

Предварительные выводы

Сохранение тесных связей со страной или регионом исхода, а также расширение этих связей путем включения в диаспору, безусловно, не только влияют на освоение того или иного языка, но и в свою очередь зависят от таких факторов, как урбанизированность региона происхождения (выходцы из сёл, как правило, склонны не только иметь и впоследствии поддерживать множество тесных дружеских и родственных контактов, но и передавать талышский детям в той или иной степени), религиозность представителей сообщества, социально-экономический статус семей и т.д.

В то время как владение миноритарным языком, носители которого в большинстве своем проживают в сельской местности или в экономически менее благополучных районах, часто может ассоциироваться с негативными социальными стереотипами, передача талышского как наследственного языка в миграции не сопровождается стигматизацией. Вероятно, это происходит из-за социализации в иноязычном городском пространстве, в котором вопросы языкового престижа и языковой дискриминации носят совсем другой характер. Однако при взаимодействии с диаспорой, многие представители которой являются мигрантами первого поколения и носителями определенных представлений о престижности или непрестижности языков в стране исхода, носители талышского могут столкнуться с совершенно иным отношением к языку, чем это было принято в их семейном кругу, что в конечном итоге влияет на языковые практики внутри сообщества.

¹ Наследственный язык (также унаследованный, эритажный язык) – язык, распространенный в семье мигрантов первого и последующих поколений, передаваемый детям и отличный от доминирующего языка страны проживания.

Библиография

1. Миллер Б.В. Тальшский язык. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1953.
2. Clifton J. M., Tiessen C., Deckinga G., Laura L. The Sociolinguistic Situation of the Talysh in Azerbaijan. SIL Int., 2005.
3. Glick Schiller N., Basch L., Blanc-Szanton C. Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered, New York: New York Academy of Sciences, 1992.
4. Milroy L. Language and Social Networks. New York: Blackwell, 1987.
5. Portes A. Immigration theory for a new century: Some problems and opportunities // International Migration, Volume 31, 1997. Pp. 799-825.

Диана Сенькина
Высшая школа экономики (Москва)
Магистратура, 2 курс
di.senkina@yandex.ru

СОХРАННОСТЬ ЭТНИЧЕСКИХ ЯЗЫКОВ В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ (НА МАТЕРИАЛЕ МАХАЧКАЛЫ)

В Дагестане бок о бок сосуществуют носители более сорока языков [Chirikba 2008; van der Berg 2005; Catford 1977]. Разумеется, для взаимодействия их носителей друг с другом в знании всех сорока никогда не было необходимости. В традиционном сельском Дагестане сёла были моноэтничны. Они могли соседствовать с одной-двумя другими этническими группами. Владения своим языком и соседними обычно было достаточно. Этот вариант многоязычия был в Дагестане основным примерно до 1960-х годов [Chirikba 2008; Добрушина 2008].

Для некоторых зон сельского Дагестана был характерен другой вариант. С представителями других национальностей общались на языке, который не был родным ни для одной из сторон, – на лингва франка. Так, в зоне аваро-андо-цезских языков для общения использовался аварский, в равнинных районах северного и среднего Дагестана – кумыкский, а в некоторых частях южного Дагестана – азербайджанский. Именно этот вариант стал основным в новой городской реальности в республике в настоящее время, когда за день можно пообщаться с носителями десятков малых языков. Впервые в истории лингва франка один общий для всех регионов. Эта функция легла на русский язык [Даниэль, Добрушина 2007; Catford 1977].

Однако с появлением общего языка во многих ситуациях языкового взаимодействия пропадает необходимость в знании этнического языка. Этническим языком мы в данной работе называем язык национальности, к которой человек принадлежит и с которой себя идентифицирует. Этот термин покрывает значение двух других: национальный язык и эритажный (или унаследованный) язык. Национальный язык – язык малого народа, усваивающийся и развивающийся в естественной среде в окружении его носителей [Шахбанова 2011]. Эритажный язык – в основном язык семейного общения, отличный от основного языка на данной территории, усваивающийся в отрыве от естественной среды его употребления, от основной группы носителей [Polinsky, Kagan 2007]. Если, находясь в селе, в окружении носителей того же языка, активно использовать этнический язык довольно естественно, то в городе, где приходится взаимодействовать с представителями множества национальностей, это становится гораздо более трудной задачей. Роль основного языка общения в городе принимает на себя русский.

Помимо того, что русский язык используется для межнационального общения в общественных местах Махачкалы, второй причиной его распространения являются смешанные семьи. В России на момент последней переписи населения 2010 года насчитывалось около 12% смешанных браков, причем этот показатель вырос по сравнению с предыдущей переписью

2002 года [Сороко 2014]. Наблюдения в Дагестане показывают, что наиболее часто этнически смешанные семьи встречаются в городах.

Итак, в Дагестане в настоящий момент существует проблема, которую ощущают как носители языков, так и сторонние небезразличные наблюдатели: сохранение малых языков на фоне сильных позиций русского. Проблема обсуждается как на бытовом уровне, так и в научном сообществе, в СМИ, в государственном аппарате [Магомедханов 2009; Шахбанова 2011; Бабушкин 2016; О спасении языков Дагестана 2017]. Проблема особенно остро стоит в случае непризнанных этносов.

Целью настоящего исследования было выяснить, сохраняется ли этнический язык в Махачкале или утрачивается с каждым последующим поколением, вырастающим в городе, и какие факторы способствуют его сохранению в семье или утрате.

Чтобы решить поставленную задачу, автор предпринял полевое исследование в г. Махачкале в январе 2018 года. Данные собирались посредством проведения устных полуструктурированных интервью. В исследовании приняли участие 43 жителя Махачкалы, являющиеся либо носителями, либо потомками носителей малых языков Дагестана и некоторых других языков Кавказа, среди которых аварский, даргинский и лакский языки в их литературных и диалектных вариантах, кумыкский, лезгинский, цахурский, арчинский, цезский, карачаевский и чеченский языки (см. Таблицу 1).

Таблица 1.

Распределение этнических языков среди опрошенных

Тип семьи	Этнический язык	Поколение		
		Первое	Второе	Третье
Однородная	Аварский	6	6	1
	Арчинский	3		
	Даргинский		1	2
	Кумыкский		1	
	Лакский		1	
	Лезгинский		3	
	Табасаранский			1
	Цахурский	2		
	Цезский	1	3	
Смешанная	Аварский	1	3	1
	Даргинский		1	2
	Карачаевский	1		
	Кумыкский		1	

Тип семьи	Этнический язык	Поколение		
		Первое	Второе	Третье
	Лакский		1	
	Чеченский			1
Всего		14	21	8

Все респонденты были поделены на три группы: носители этнического языка, выросшие в селе, для которых русский является вторым языком, – первое поколение; уроженцы Махачкалы, у которых родители переехали из села, – второе поколение; и уроженцы Махачкалы, у которых бабушки, дедушки переехали из села, – третье поколение. Для второго и третьего поколений этнический язык – унаследованный (эритажный).

Оказалось, что для первого поколения и за некоторыми исключениями для второго и третьего поколений этнический язык важен прежде всего как отличительная черта их этнической группы. Они его ценят и превозносят. Кроме того, для первого поколения он является ежедневно необходимым инструментом для общения с родственниками по телефону. Второе поколение воспринимает этнический язык и как элемент ностальгии («Это наши люди!»), и как инструмент для общения с родственниками при нечастом посещении родного села. Основным же языком общения в городе для всех поколений является русский.

Выяснилось, что в семьях первого поколения существует несколько моделей языковой политики в пользу сохранения этнического языка, устанавливающей определённые ограничения на языковое поведение членов семьи. Для второго поколения характерна другая стратегия: общение происходит на русском языке, но родители употребляют этнический, когда хотят скрыть от детей какую-либо информацию. Отличительная особенность третьего поколения состоит в том, что их родители дома общались на русском, даже владея этническим языком, из-за чего третье поколение этнический язык практически не знает.

Относительно передачи этнического языка детям установки у поколений также различаются. Если представители первого поколения настроены строго положительно и делают всё возможное для сохранения в семье этнического языка, то у второго поколения не всегда есть отчётливое желание обучать детей этническому языку и хоть немного на нём с ними разговаривать. Третье поколение больше похоже на первое в том отношении, что декларирует желание передавать этнический язык детям.

Отдельного внимания заслуживают смешанные семьи, где супруги являются носителями разных этнических языков. Для них существует три возможных варианта языкового поведения: общаться на русском (один общий язык), один из них узнаёт язык жены/мужа (два общих языка), оба супруга узнают языки друг друга (три общих языка). Нам встретились все три ситуации. Убеждения относительно передачи этнического языка детям во всех трёх ситуациях различаются. В первом случае детей либо не считают нужным учить ни одному этническому языку, либо стараются передать им хотя бы один родной язык, то есть один из супругов разговаривает с детьми на родном языке, который второй супруг не понимает. Во втором случае детям передаётся тот родной язык, который знают оба супруга. В третьем случае дети

усваивают оба языка, поскольку общение в семье ведётся на двух этнических языках, во всяком случае, по оценке самих родителей.

В целом, исследование показало, что в городе наблюдается тенденция к сокращению авторитета этнических языков. Люди чувствуют ограниченность сферы их использования и стремятся преимущественно практиковать русский язык, открывающий более широкие перспективы как в бытовом общении, так и в учёбе и карьере. Если уроженцы сёл, переехавшие в сознательном возрасте в Махачкалу, стараются поддерживать этнический язык, устанавливая в семье правила и ограничения языкового поведения, то уроженцы Махачкалы второго поколения не видят большой необходимости в этническом языке. Они признают, что через несколько поколений малые языки, скорее всего, исчезнут, усматривая в этом естественный, совершенно не трагичный процесс. Третье же поколение хочет обучать детей языку, но в силу их личного слабого владения языком их возможности под сомнением.

Источники

1. Бабушкин А. Дагестан: не допустить исчезновения языков коренных малочисленных народов // Блог Андрея Бабушкина. URL: <https://an-babushkin.livejournal.com/461642.html> (Проверено: 17.01.2019 г.)

Библиография

1. Добрушина Н. Р. Язык и этничность малого народа: быть или не быть // Социологические исследования, №11, 2008. С. 77-83.
2. Даниэль М. А., Добрушина Н. Р. Русский язык в Дагестане: проблемы языковой интерференции // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. По материалам Международной конференции "Диалог 2013", Т. 12, РГГУ, Москва, 2013. С. 186–21.
3. Магомедханов М.М., Ибрагимов М.-Р.А. Языковое и этнокультурное многообразие народов: специфика Дагестана // Социологические исследования, № 6, 2009. С. 45-50.
4. Сороко Е. Л. Этнически смешанные супружеские пары в Российской Федерации // Демографическое обозрение, Т.1, №4, 2014. С 96-123.
5. Шахбанова М. М. Этноязыковые процессы в Дагестане // Социологические исследования, №2, 2011. С. 71-77.
6. Polinsky M., Kagan O. Heritage languages: In the «wild» and in the classroom. Language and Linguistics Compass. 2007. P. 368-395.
7. Catford J.C. Mountain of Tongues: the Languages of the Caucasus // Annual Review of Anthropology, No.6, 1977. P. 283-314.
8. Chirikba V.A. The problem of the Caucasian Sprachbund // Studies From linguistic areas to areal linguistics. Ed. by P. Muysken. Studies in Language Companion Series (SLCS). Vol. 90. John Benjamins Publishing Company: Amsterdam/ Philadelphia, 2008.
9. van der Berg H. The East Caucasian Language Family // Lingua. 2005. No.115. P. 147-190.

Мария Четверикова
Высшая школа экономики (Москва)
бакалавр Школы Культурологии, 3 курс
ma98russia@mail.ru

СОВРЕМЕННЫЕ УВЛЕЧЕНИЯ СЕМЕЙНОЙ ГЕНЕАЛОГИЕЙ: ПРИЧИНЫ, ХОД РАБОТЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ

С начала нулевых годов многие эксперты и СМИ констатируют в России «генеалогический бум». Важно, что интерес к своей истории проявляют люди, далекие от профессиональных занятий историей; при этом образующиеся из энтузиастов очереди в архивы сравниваются с советскими очередями «за колбасой» [Фещенко 2017].

Целью моего исследования было выяснить причины, побуждающие людей обратиться к реконструкции своего семейного прошлого, и те материальные и нематериальные результаты, которые образуются после работы с семейной историей.

Восстановить свою семейную историю можно двумя способами: сделать заказ на исследование «под ключ» в коммерческой генеалогической фирме, архиве, частному лицу – или самостоятельно работать с источниками разного рода. В ходе исследования было взято 12 глубинных качественных интервью длительностью 1,5–2,5 часа. Информантами были как профессиональные производители генеалогий (сотрудник архива и «частник» – 2 информанта), так люди, производившие поиск самостоятельно (10 информантов). Два интервью с производителями были взяты в январе 2018 года, оставшиеся десять – с декабря 2018 года по февраль 2019 года. Информантами были 6 мужчин и 6 женщин в возрасте от 23 до 60 лет. Одна из информанток проживает в Израиле, остальные – в городах России: Москва, Санкт-Петербург, Тула, Киров, Улан-Удэ и Хабаровск.

По мнению французского историка Пьера Нора, «всеобщая одержимость историей» провоцируется «крушениями памяти» людей, вызванных и личными причинами, и глобальными процессами. Эти «крушения» вызывают у многих социальных групп потребность восстановить (или зачастую заново создать) свою семейную историю, что, в свою очередь, приводит к небывалому росту генеалогических исследований [Нора 1999: 33]. Люди испытывают естественную потребность восстановить прерванную связь, и тогда прошлое становится основой для настоящего, а настоящее, подкреплённое прошлым, как кажется, обеспечивает надёжное будущее. Начинают работать новые механизмы памяти, делающие ее «долгом» и «принуждением». Нора полагает, что «обнаружение принадлежности», которое совершается в результате самостоятельных поисков прошлого, дает возможность сформулировать «принцип и секрет идентичности» [Нора 1999: 34]. Этот вывод чрезвычайно важен для моей работы и будет использован при анализе эмпирического материала, но я считаю необходимым уточнить одно из понятий, используемых Нора.

В 2004 году американские исследователи – социолог Роджерс Брубейкер и историк Фредерик Купер – констатировали кризис понятия идентичности в общественных науках, указав на размытость его значений и стоящие за ним претензии на эссенциализм [Брубейкер

2012: 63]. Вместо него они предложили три группы терминов, которые, по их мнению, наиболее точно распределяют между собой функциональные значения понятия «идентичность».

Во-первых, это «идентификация», в которой действие всегда исходит от самого субъекта, который характеризует себя через сравнение с другими. Во-вторых, это «самопонимание» – «понимание человеком самого себя, своего социального положения и того, как (учитывая два первых фактора) он готов действовать». В-третьих, это «связность» или «общность» – одна из форм аффективно окрашенного «самопонимания». Авторы характеризуют этот термин как чувство «сопринадлежности» к ограниченной группе, включающее в себя как осознанную солидарность или единство с её членами, так и осознанное отличие от чужаков [Брубейкер 2012: 90-99].

Таким образом, в своём исследовании я попытаюсь переопределить произошедшее с информантами во время их работы над семейными генеалогиями в терминах, предложенных Брубейкером и Купером.

Информанты, которые занимались поиском сами, не обращаясь в фирмы или к посредникам, мотивировали это несколькими причинами. Наиболее показательная из них для нашего исследования – особое отношение информантов к поиску. Некоторые из них воспринимают исследовательский процесс – открытие новых фактов о своих предках – как форму общения со своими умершими родственниками. Узнавая их подробнее, информанты словно заново знакомятся с предками, восстанавливают разорванную нить коллективной памяти и начинают любить этих людей, аффективно привязываются к ним. Если анализировать рассказы о «восстановлении памяти» в терминах Брубейкера и Купера, то этот процесс можно назвать обретением сопричастности, принадлежности к своей истории. Другая модальность отношения к генеалогическому поиску – это детективный азарт при поиске, как бы включение в игру, которая особенно увлекательна тем, что в процессе человек узнаёт что-то «про своих», то есть, опять же, получает удовольствие не только от установленных фактов и причинно-следственных цепочек, но и от удовлетворения потребности связности, сопричастности к прошлому.

Проведенные интервью позволили получить представление обо всем спектре причин, стоящим за обращением к своему прошлому. Их можно разделить на две группы. В первом случае полностью подтверждается тезис Пьера Нора: обращение к истории своей семьи спровоцировано разрывом её коллективной памяти.

1. Развод родителей в детстве или юношестве информанта, т.е. мало знаний об ушедшем из семьи родителе.

2. Смерть родственника, вместе с которым уходит большой пласт живой памяти, как коллективной, так и его личной.

3. Плохие отношения информанта с родителями, что препятствует передаче памяти. Иногда в этом случае информант обращается к истории семьи, чтобы в ней обрести сопричастность.

4. Миграции: переезд в другую страну, который всегда сопровождается разрывом связей разного рода.

5. Разрыв связей в жизни бабушек или дедушек и табуирование этих тем при разговоре с информантом.

Вторая группа причин характеризуется желанием избежать разрыва памяти, который кажется информанту вероятным. Предчувствие возникновения разрыва повышает тревожность и побуждает человека расспросить родственников о чём-либо, записать это, обратиться в архив для уточнения каких-то пробелов.

1. Переезд родственников, которые долго жили рядом с информантом. В этом случае у информанта появляется тревожность, что больше не удастся встретиться и расспросить родственника о прошлом.

2. Вступление в возраст, который информант определяет как время подведения жизненных итогов. В этом случае у информанта возникает желание встроить себя в историю предков, обеспечив связность прошлого и настоящего – как для себя, так и для своих потомков.

3. Вступление в брак, то есть отрыв от старой семьи и создание новой, для которой история предков становится «базой».

4. Беременность (у женщин) и рождение детей (у женщин и мужчин) провоцирует желание передать им какие-то факты о прошлом, помогает информанту осознать свою роль «звена» поколений.

Таким образом, причины обращения к истории своей семьи – это всегда желание или предотвратить, или ликвидировать разрыв коллективной памяти семьи и тем самым восстановить свою сопричастность общности предков и иногда потомков. На основании проведенного исследования можно сказать, что самый близкий термин Брубейкера и Купера к понятию «идентичности» в понимании Нора – это «общность» или «связность», то есть осознание принадлежности к своему роду.

В моем исследовании учитывались не только причины, но и последствия, возникающие после прояснения семейной истории; то есть мне было интересно, как информанты видят изменение своей идентичности. Безусловно, самое главное изменение, вызванное к жизни уже сформулированной выше причиной – это обретение связности и общности семьи.

1. Если информант – одинокий человек без братьев и сестер, потерявший родителей, то в его случае это воображаемая аффективная связь с умершими предками и обретение уверенности в настоящем.

2. Если информант – член большой семьи, то продолжительный генеалогический поиск дает основу для объединения заинтересованных родственников. Некоторые информанты в процессе работы с генеалогией восстанавливают плохие отношения с родителями.

3. Важным аспектом генеалогического поиска является обретение новых родственников и поддержание с ними связи.

Результатом изучения семейной истории может стать и другой феномен, который Брубейкер и Купер предлагают в качестве коррективы понятию идентичности – новая самоидентификация, которая связана с изменением мнений по поводу тех или иных общественных явлений через сравнение себя с предками.

Некоторые информанты говорили о возникшей после проведения исследования лояльности, толерантности по отношению к другим людям. Узнав различные неоднозначно этически заряженные поступки своих предков, информанты как бы ставили себя на их место и не судили их за какие-то проступки. Затем это отношение перешло и на современников.

Очень интересен случай молодой девушки, семейной генеалогией которой занималась её мать. История её предков долго была для неё «местом силы», то есть давала уверенность в настоящем. Но затем у неё возникло желание создать свою историю, которая бы целиком отличалась от предков; например, она захотела переехать в другой город, чтобы начать новую жизнь на новом месте. Таким образом, восстановленная семейная память через какое-то время побудила желание создать разрыв.

В ходе исследования было выявлено, что главной причиной, побуждающей людей обращаться к истории своей семьи, становится или разрыв коллективной памяти, или желание его предотвратить. Результатом проведенного генеалогического исследования, влияющим на идентичность информанта, становится обретение общности семьи или изменения его самоидентификации.

Источники

1. Фещенко В. Встань и ищи: как Россия переживает бум генеалогии и возвращает семейную память // Сайт «Секрет Фирмы» (<https://losing-my-memory.secretmag.ru/>). Просмотрено 04.10.2017.

Библиография

1. Нора П., Озуф М. и др. Франция-память // Нора П. Места памяти. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. С. 17-50.
2. Брубейкер Р. Этничность без групп // пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.

Анастасия Яковлева
Высшая школа экономики (Москва)
Школа лингвистики, аспирантка 2 года обучения
yaknastak@gmail.com, avyakovleva@hse.ru

ГРЕЧЕСКАЯ ДИГЛОССИЯ: КОРПУСНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СТРАТЕГИЙ МАРКИРОВАНИЯ ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

В ситуации диглоссии две формы одного языка («высокая» и «низкая») используются их носителями в разных функциональных сферах. «Низкий» вариант является разговорным языком и усваивается естественным путём, тогда как «высоким» люди овладевают в ходе получения образования. Чарльз Фергюссон в своей работе [Fergusson 1959: 239-240] утверждает, что «высокая» форма всегда кодифицирована и имеет определённые фонетические и грамматические нормы, а «низкая», напротив, слабо кодифицирована и демонстрирует высокую вариативность. Однако этот вопрос остаётся дискуссионным: данные некоторых языков подтверждают его идею [Britto 1986: 246], в то время как другие диглоссические ситуации ставят это утверждение под сомнение и демонстрируют, что противоположная картина также возможна (см. Kaye 1972: 33, Mackridge 2009: 29, Hawkins 1983: 16). Я рассматриваю эту проблему на основе данных кафаревусы – искусственного архаизированного регистра, который был официальным языком греческого государства вплоть до 1976 года.

Кафаревуса – «высокий» вариант греческого языка – изучен довольно слабо. Питер Хокинс утверждает, что она может быть описана только как набор правил архаизации и пурификации разговорного языка [Hawkins 1983]. В экспериментальных исследованиях кафаревусы, проведённых в 70-80-е годы [Hawkins 1983, Tsiouris 1989], носители греческого языка используют этот вариант непоследовательно, часто прибегая к разговорным и смешанным формам, в то время как разговорный, «низкий» греческий, оказывается намного более унифицированным. Эти результаты вполне объяснимы моделью пурификации: носители языка порождают более или менее архаизированный текст в зависимости от их возможности и/или желания архаизировать.

Тем не менее, это объяснение не бесспорно: прескриптивные грамматики кафаревусы всё же существовали [Mackridge 2009: 166]. Поскольку участники вышеупомянутых экспериментов не были профессиональными журналистами или писателями, результаты могут быть интерпретированы в ином ключе: кафаревуса была для большинства греков чем-то вроде «недоусвоенного», «недоченного» языка.

В данном исследовании я рассматриваю этот вопрос на основе корпусных данных¹, фокусируясь на периферийных пространственных контекстах («справа/слева» и стороны света). Обычно способы выражения этих пространственных отношений никак не кодифицируются в прескриптивных грамматиках, поэтому люди, профессионально пишущие на кафаревусе, могли либо копировать древнегреческие стратегии, либо использовать стратегии родного разговорного языка, архаизируя их, если считали это необходимым.

¹ Corpus of Modern Greek. URL: http://web-corpora.net/GreekCorpus/search/?interface_language=en
Thesaurus linguae graecae, URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu>

Результаты исследования показали, что даже переводчики античных текстов не копировали древнегреческие способы маркирования пространственных отношений, предпочитая использовать инновационную стратегию – наречия (*ḍeksia/aristera* «справа/слева»). Также есть свидетельство в пользу целенаправленного выбора стратегии в зависимости от жанра текста: Александрос Пападиамантис в своих художественных повестях и рассказах маркирует «справа/слева» наречиями (стратегия, типичная для новогреческого языка), а в переводе «Жизни Иисуса Христа» Фредерика Фаррара он выражает это конструкцией *ek ḍeksiōn* ‘от правый.GEN.PL’, которая очень частотна в Новом Завете.

Наконец, в текстах на кафаревусе мы можем найти стратегии, не засвидетельствованные или же очень редкие в древнегреческом, средневековом греческом и в новогреческом языках (к примеру архаичный суффикс *-then* в наречиях *ḍeksiothen* «справа», *ḍismothen* «на западе»). В качестве другого примера можно привести архаизацию новогреческой наречной стратегии (новогреческое *anatolika* «на востоке» соответствует *anatolikōs* в кафаревусе, *-ōs* – древнегреческий аффикс наречий), при этом в древнегреческих образцах наречия сторон света не засвидетельствованы.

Таким образом, результаты данного исследования подтверждают нестабильность кафаревусы и утверждение Хокинса о том, что «высокая» форма в ситуации диглоссии производна от разговорного языка. Однако универсальность этой модели диглоссии может быть поставлена под сомнение, так как нет явных доказательств в её пользу на основе данных других диглоссичных языков (см. [Britto 1986: 246] о тамильском, [Albirini 2016: 21-30] об арабском). Можно предположить, что большая кодифицированность и стабильность той или иной формы языка в ситуации диглоссии связана с происхождением «высокого» варианта. Кафаревуса не является возрождённым древнегреческим языком, в то время как различия между классическим и современным стандартным арабским в основном не морфосинтаксические, а лексические и стилистические [Albirini 2016: 26]. «Высокий» вариант тамильского языка также восходит к престижному диалекту, который когда-то функционировал как разговорный и усваивался естественным путём [Britto 1986: 108-110]. Проверка этой гипотезы подразумевает проведение основательного кросс-лингвистического исследования, и периферийные пространственные контексты могут использоваться как один из диагностических параметров для определения модели диглоссии.

Источники

1. Corpus of Modern Greek. URL: http://web-corpora.net/GreekCorpus/search/?interface_language=en
2. TLG — Thesaurus linguae graecae, URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu>

Библиография

1. Albirini A. Modern Arabic Sociolinguistics: diglossia, variation, codeswitching attitudes and identity. New York, 2016.
2. Britto F. Diglossia: A Study of the Theory with Application to Tamil. USA, 1986.
3. Ferguson C. Diglossia. Word, No. 15, 1959, pp. 325-40.

4. Hawkins P. Diglossia Revisited. *Language Sciences*, No.1, 1983, pp. 1-20 (research in 1975).
5. Kaye A. Remarks on Diglossia in Arabic. *Linguistics* 81, 1972. 32-48.
6. Mackridge P. *Language and National Identity in Greece, 1766–1976*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
7. Tsiouris E. *Modern Greek: a study of diglossia*. Doctoral thesis, University of Exeter, 1989.