



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Факультет антропологии
Профессура имени Малхаза Абдушлишвили

Антропология
Фольклористика
Социолингвистика

Конференция студентов и аспирантов

СБОРНИК ТЕЗИСОВ

Санкт-Петербург
22 – 24 марта 2012

Оглавление

<i>Людмила Адясова</i>	5
КОНЦЕПТ СОВЕТСКИЙ СОЮЗ В СОВРЕМЕННОМ НАЦИОНАЛЬНОМ ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ (МЕХАНИЗМЫ РЕЧЕВОГО МАНИПУЛИРОВАНИЯ В СМИ)	
<i>Елена Бреус</i>	8
ВИЗУАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ НА СОВРЕМЕННЫХ ПАСПОРТАХ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ	
<i>Екатерина Бычкова</i>	13
ОБРАЗ ДЕРЕВА В ДЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ	
<i>Мария Вагина</i>	17
ПОНЯТИЕ СПОРТИВНОГО РЕКОРДА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ	
<i>Натали Ванзидлер (Natalie Wahnsiedler)</i>	19
WICCA AS A SYNCRETIC COUNTERCULTURAL RELIGION	
<i>Андреас Влахос</i>	22
ЯЗЫКОВАЯ ПОЛИТИКА КОЛЬСКОГО КОМИ-ИЖЕМСКОГО СООБЩЕСТВА	
<i>Виталий Волк</i>	25
АДЪЕКТИВНЫЕ ДЕРИВАТЫ ПРИТЯЖАТЕЛЬНЫХ МЕСТОИМЕНИЙ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ	
<i>Константин Годунов</i>	28
ПРАЗДНИЧНОЕ ПРОСТРАНСТВО СОВЕТСКОГО ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ГОРОДА (НА ПРИМЕРЕ ПЕТРОЗАВОДСКА) (1918-1941 ГГ.)	
<i>Елена Евтушенко</i>	32
УКРАИНСКИЙ ПЕЧАТНЫЙ МЕДИАДИСКУРС: ТЕРРИТОРИЯ МЕЖЪЯЗЫКОВОЙ ВРАЖДЫ	
<i>Елена Казакова</i>	35
ИЗ НАИВНОЙ СОЦИОЛИНГВИСТИКИ (ВЗГЛЯД РУССКИХ ДИАЛЕКТОНОСИТЕЛЕЙ)	
<i>Мадина Каюмова</i>	38
РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ НАРОДОВ КАРЕЛИИ В ЭКСПОЗИЦИЯХ, ПОСВЯЩЕННЫХ ЭПОХЕ ФЕОДАЛИЗМА, ГОСУДАРСТВЕННОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ КАССР В 1950-1960 ГГ.	
<i>Полина Ключникова</i>	41
CELEBRATING IDENTITY: ЗИМНИЕ ПРАЗДНИКИ РУССКОЯЗЫЧНЫХ МИГРАНТОВ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ	
<i>Екатерина Кожевина</i>	44
РАБОТНИКИ КЛАДБИЩ КАК ПРОФЕССИЯ: АСПЕКТЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ	
<i>Вера Комарова</i>	48
ПРАВОСЛАВНЫЕ О ПРОТЕСТАНТАХ, ПРОТЕСТАНТЫ О ПРАВОСЛАВНЫХ: МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИСКУРС НА ЮГЕ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ.....	48
<i>Ксения Куденко</i>	50
СОВРЕМЕННЫЙ ИРЛАНДСКИЙ ЯЗЫК: ПАЦИЕНТ СКОРЕЕ ЖИВ, ЧЕМ МЁРТВ?	

<i>Сергей Кузьмин</i>	54
СТАРООБРЯДЦЫ СЕЛА МОЖАРКИ: К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИКАХ	
<i>Людмила Кутурженко</i>	56
«ОСОБЫЕ ДЕТИ»: КОНСТРУИРОВАНИЕ ИНАКОВОСТИ В ПРАКТИКАХ АДАПТАЦИИ ДЕТЕЙ С ВРОЖДЕННЫМИ ФИЗИЧЕСКИМИ И ПСИХИЧЕСКИМИ ОТКЛОНЕНИЯМИ	
<i>Елизавета Литовская</i>	59
ПРЕВРАЩЕНИЕ В УСПЕШНОГО АВТОРА: СМЕНА ОБРАЗА И РЕЧЕВОЙ МАНЕРЫ БЛОГГЕРА «VELONIKA» – ПИСАТЕЛЯ НИКИ БЕЛОЦЕРКОВСКОЙ	
<i>Евгений Манжурич</i>	62
ГОТИЧЕСКАЯ ИЗБА ГОРОДА-ФОРУМА: ЕВАНГЕЛИЧЕСКАЯ ЛЮТЕРАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ СВ. МАРИИ В ТОМСКЕ. ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ И ПОЛИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕННОМ И ВИЗУАЛЬНОМ АСПЕКТАХ	
<i>Дарья Мищенко</i>	65
СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ЭВОЛЮЦИИ КУЛИНАРНЫХ ПРАКТИК НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ АФРИКИ	
<i>Юлия Мясникова</i>	69
СУДЕБНЫЙ РЕГИСТР: ПРАГМАЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЧИ ПОДСУДИМОГО	
<i>Ольга Окунева</i>	72
МИФОЛОГИЯ ЛОКАЛЬНОГО ЭТНИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ПОТОМКОВ ЧЕШСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ В ОКРЕСТНОСТЯХ НОВОРОССИЙСКА И АНАПЫ)	
<i>Наталья Петрова</i>	74
СЕЗОННАЯ АКТИВНОСТЬ АНТИХРИСТА (ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ НАСТРОЕНИЯ В РЯЗАНСКОМ ОКРУГЕ В 1929 – 1930 ГГ.)	
<i>Екатерина Попова</i>	78
«ХИТРОСТЬ ДИДОНЬ»: К СЕМАНТИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ОДНОГО ЭТИМОЛОГИЧЕСКИ ТЕМНОГО СЛОВА	
<i>Татьяна Рогович</i>	82
СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОГО ДИАЛЕКТА УЧАСТНИКОВ ПРОТЕСТНЫХ МИТИНГОВ 10 И 24 ДЕКАБРЯ 2011 ГОДА: «ЯЗЫК ИНТЕРНЕТА» КАК ПРИЧИНА ПРОБЛЕМ КОММУНИКАЦИИ С ДЕЙСТВУЮЩЕЙ ВЛАСТЬЮ И СРЕДСТВО САМОИДЕНТИФИКАЦИИ УЧАСТНИКОВ ПРОТЕСТНОГО ДВИЖЕНИЯ	
<i>Надежда Рычкова</i>	85
ГОРОДСКИЕ ПЕСНИ БАЛЛАДНОГО ТИПА СО СЧАСТЛИВЫМ КОНЦОМ	
<i>Наталья Сеница</i>	87
К ПОСТРОЕНИЮ ЯЗЫКОВОГО ОБРАЗА СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ И ПОЛЬСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ ТРАДИЦИИ)	
<i>Екатерина Соловьева</i>	90
СУБКУЛЬТУРНАЯ МОДА КАК ОБЪЕКТ СЕМИОТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА: ВИЗУАЛЬНЫЕ КОДЫ ГОТИЧЕСКОЙ СУБКУЛЬТУРЫ	

<i>Олеся Сулейманова</i>	95
ИЗМЕНЕНИЕ СТАТУСА ВЕЩИ ПРИ ПЕРЕЕЗДЕ ИЗ РОДИТЕЛЬСКОГО ДОМА	
<i>Александра Тихомирова</i>	97
В ПОИСКАХ НАЦИОНАЛЬНОГО ПРЕДМЕТНОГО СИМВОЛА (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО ЯЗЫКА)	
<i>Татьяна Хайруллина</i>	100
ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ПРИЧЕТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ-«ПОЛЯКОВ» ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА	
<i>Рамуне Чичиркайте (Ramunė Čičirkaitė)</i>	104
ПРОДЛЕНИЕ КРАТКИХ УДАРНЫХ ГЛАСНЫХ В ЛИТОВСКОЙ РЕЧИ КОРЕННЫХ ВИЛЬНЮСЦЕВ	
<i>Егор Шевелев</i>	107
УВИДЕТЬ И РАССКАЗАТЬ: ВИЗУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В ГЕОЛОГИИ	
<i>Ирина Шелекетова</i>	110
ИНДОНЕЗИЙСКИЙ ТЕАТР <i>ВАЯНГ</i> КАК ОБЪЕКТ «НЕМАТЕРИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ» ЮНЕСКО	
<i>Ирина Шувалова</i>	113
«ФОЛЬКЛОРНОЕ ДВИЖЕНИЕ» КАК ГОРОДСКАЯ СУБКУЛЬТУРА: БАЗОВЫЕ КОНЦЕПТЫ И СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ СООБЩЕСТВА	
<i>Наталья Яненко</i>	115
ВАРИАНТНОСТЬ В УСТНОЙ ГОРОДСКОЙ БЕЛОРУССКО-РУССКОЙ РЕЧИ (НА МАТЕРИАЛЕ ЗАПИСЕЙ В Г. П. ХОТИМСКЕ)	

КОНЦЕПТ СОВЕТСКИЙ СОЮЗ В СОВРЕМЕННОМ НАЦИОНАЛЬНОМ ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ (МЕХАНИЗМЫ РЕЧЕВОГО МАНИПУЛИРОВАНИЯ В СМИ)

Одним из существенных признаков современного мироустройства справедливо считают **медиагизацию** – «процесс и результат глобального воздействия на мышление индивидов при помощи различных медиа, выражающегося в формировании картины мира посредством специфических медийных когнитивных типов...» [9: 122]. При этом формируется особая медиа-картина мира, которая в силу своей суггестивной способности вступает во взаимодействие с национальной картиной мира. Постоянная переоценка ценностей, производимая СМИ одновременно с информированием, порой приводит к кардинальному пересмотру наследия прошлого; и, как и следовало ожидать, новый коннотативный фон закрепляется в массовом сознании, появляются ранее отсутствующие когнитивные классификаторы.

Несомненно, одним из таких «переоцененных» концептов мы можем назвать *Советский Союз*, сложный семантико-структурный комплекс которого в силу своей огромной исторической, социальной и политической значимости неизбежно подвергся изменению. Для выявления этих изменений в его концептуальной структуре нами было проведено комплексное исследование, базирующееся, во-первых, на методике тезаурусного описания концептов, разработанной на кафедре РКИ филологического факультета ННГУ, во-вторых, на методике семантического дифференциала Чарльза Осгуда.

Методика тезаурусного исследования концептов [2: 15] предполагает изучение языковой и речевой семантики концепта путем анализа парадигматических и синтагматических связей ключевого слова, а также слов, находящихся в логико-семантических отношениях с ним.

В качестве материала для исследования концепта нами были взяты газеты и журналы, сообщения информационных агентств периода с 2000 по 2008 гг., относящиеся к Национальному корпусу русского языка.

На основе проанализированного материала были выявлены такие когнитивные слои и когнитивные признаки концепта, как а) антропоморфное существо; б) предмет; в) связь; г) территория; д) этнический комплекс; е) политико-идеологический комплекс и др.

В ходе анализа когнитивных признаков концепта, были обнаружены также факты речевого манипулирования сознанием, наличие последних позволило предположить, что смысловая структура концепта, объективируемая в газетном дискурсе, во-первых, отличается от структуры концепта в национальном сознании, во-вторых, непосредственно воздействует на него.

Следует отметить, что под речевой манипуляцией вслед за Г.А. Копниной мы понимаем: «разновидность манипулятивного воздействия, осуществляемого путем искусного использования определенных ресурсов языка с целью скрытого влияния на когнитивную и поведенческую деятельность адресата» [6: 25].

Для анализа механизмов действия на языковое сознание приемов речевого манипулирования, представленных в газетном дискурсе, нами был проведен эксперимент,

основанный на методике семантического дифференциала Чарльза Осгуда. Массив испытуемых составил 100 человек в возрасте от 16 до 28 лет. Стимулами (всего 15) стали минимальные контексты, в которых употреблялась данная лексическая единица – Советский Союз – в НКРЯ. Это, в первую очередь, контексты, содержащие яркие сравнения, метафоры, символы добра и зла в русской лингвокультуре, клише и др. Во избежание наложения ассоциативных полей контекста и собственно сочетания Советский Союз, последнее было заменено на X. Задача испытуемых сводилась к выбору степени проявления признака. Признаки, положенные в основу эксперимента, соответствуют постулируемым Чарльзом Осгудом трем факторам: фактору силы, оценки и активности. В шкале они представлены антонимичными парами. Оценка: «плохой / хороший», «опасный / безопасный», «низменный / величественный»; Сила: «слабый / сильный»; Активность: «старый / молодой», «пассивный / активный».

Эксперимент показал, что все исследуемые контексты действительно обладают имплицитными смыслами, которые языковое сознание распознает и воспринимает.

Так в контексте «X систематически крал или тайно покупал через посредников» объективируется символ зла русской языковой картины мира. Как и ожидалось, X был охарактеризован как «плохой» (0,99) «опасный» (0,86), «низменный» (0,68), «активный» (0,91). Как замечает О.С. Иссерс: «В России сложились свои символы добра и зла. К последним, например, относится слово «вор». [4: 111]. Негативную оценку фиксирует также дискурсивное слово «систематически» (порицание прагматичности и системности в русской лингвокультуре).

По мнению Чарльза Ларсона, все способы воздействия, связанные с интерпретацией того или иного события или образа, в конечном счете можно свести к двум когнитивным стратегиям – интенсификации (или выпячивания) и приуменьшения. Их суть заключается в дозировании количества и качества информации о том или ином объекте. Контекст «X систематически крал» является наглядным примером стратегии интенсификации и приема «навешивания ярлыков» [6: 87].

К этому же разряду приемов интенсификации относят и использование ярких сравнений и метафор. Как заметила Н.Д. Арутюнова: «Метафора – это приговор без судебного разбирательства» [1: 28]. Например, «Советский Союз представлял собой одновременно тюрьму и детский сад» или «Советский Союз – ‘стальная магнолия’ в пору цветения». Последний контекст представляет яркую, экспрессивную метафору с глубоким смысловым комплексом. Несмотря на визуальную красоту образа, респонденты разошлись во мнениях: опасен или безопасен X. Как мы полагаем, это спровоцировано семей «сталь». Слово «сталь» может выступать и объектом метонимического переноса, тогда оно означает оружие из стали, клинки; сталь как символ прочности, жестокости, опасности. И в то же время X – это цветок. Происходит наложение ассоциативных рядов и нейтрализация недоминантных признаков. Таким образом, сохраняются признаки: «красота», «опасность» и др. Важен и цвет стали – серый – являющийся аллюзией на железный занавес и Сталина [6: 76].

На стратегии разрушения образа строятся многочисленные клише, вошедшие в обиход с легкой подачи СМИ. Это, в первую очередь, «Советский Союз распался», «развалился», «рухнул», «грохнулся величественно», «пополз из под ног», «кончился» и др. Одной из разновидностей приема разрушения образа является также использование стилистического контраста и иронии – контекст «X почил в бозе».

Когнитивная стратегия приуменьшения находит себя в использовании неопределенно-личных и страдательных конструкций (например: «был разрушен», «развален», «смят и уничтожен», «разрушили», «развалили», «уничтожили», «профукали»). Происходит переакцентуация: субъект уходит на периферию восприятия, на первом месте остается действие.

Прием переакцентуации используется и в контексте: «Х развалился». Это сочетание слов стало общепринятым клише для номинации прекращения существования Советского Союза, оно встречается не только в СМИ, где, вероятно, берет своё начало, но и в речи носителей языка. Данный контекст перегружен имплицитными смыслами и является наглядным примером реализации сразу нескольких приемов манипулирования, что было подтверждено в ходе эксперимента.

В ходе исследования нами были рассмотрены основные приемы и механизмы манипулирования сознанием. Как было отмечено, их использование в газетном тексте способствует внедрению новых когнитивных признаков, негативного оценочного фона сначала в сознание индивида, а затем и в концептосферу. Как мы полагаем, последующее развитие сферы медиа значительно повлияет на структуру изучаемой ментальной единицы.

Библиография

1. Арутюнова Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры / Н.Д. Арутюнова. М., 1990. С. 5-32.
2. Горшкова Т.М. Методические указания по составлению словаря русского фольклора. Методическое пособие для студентов-филологов / Т.М. Горшкова, Л.И. Ручина. Н. Новгород: ННГУ, 2002.
3. Доценко Е.Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. М.: ЧеРо, Изд-во МГУ, 2000.
4. Иссерс О.С. Речевое воздействие: учебное пособие для студентов, обучающихся по специальности «Связи с общественностью». М.: Флинта: Наука, 2009.
5. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
6. Копнина Г.А. Речевое манипулирование: учеб. пособие. М.: Флинта, 2008.
7. Петрова Н.Е. Язык современных СМИ: средства речевой агрессии: учеб. пособие / Н.Е. Петрова, Л.В. Рацибурская. М.: Флинта: Наука, 2011.
8. Попова З.Д., Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж: «Истоки», 1999.
9. Рогозина И.В. Функции и структура медиа-картины мира // Методология современной психолингвистики. М.- Барнаул, 2003.

ВИЗУАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ НА СОВРЕМЕННЫХ ПАСПОРТАХ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ
ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Гражданство как категория учета, удостоверяемая паспортом, появилась гораздо позднее самого паспорта и изначально не была напрямую с ним связана. Несмотря на то, что корни главного документа гражданина возводят к подорожным письмам еще библейских времен¹ и английским законодательным актам, в которых уже в середине XVI в. встречается слово «паспорт»², классическим прообразом считается разрешительное письмо времен Людовика XIV. Оно требовалось всякий раз после того, как был принят эдикт 1669 г., запрещающий подданным покидать территорию государства, и явилось предметом особых нападков на тиранический образ старого режима в период Великой французской революции³.

Категория гражданства в учетно-контрольный оборот была введена гораздо позднее, в период Первой французской республики (1792-1804). 1 ноября 1792 г. был введен «сертификат гражданства» (*certificates de civisme*), который первоначально требовался для всех правительственных служащих, а затем с июля 1793 г. был обязателен для всех жителей Республики⁴.

В те времена такой документ, пожалуй, имели, только жители Французской республики, но в независимости от этого, принадлежность других людей к своим государствам легко подтверждалась посредством подданства, т.е. указанием на источник власти, под защитой которой находится держатель паспорта⁵. Власть определялась содержанием документа: она могла охранять, т.е. требовать поддержки и беспрепятственного пропуски; могла давать разрешение на отлучку с разной степенью длительности срока и дальности расстояния⁶. Власть опредмечивалась подлинностью подписи лица, облаченного соответствующими регалиями, и его эмблемами, которые, по сути, были первыми изображениями на паспортах. Например, сохранились не только письма, просто подписанные Людовиком XIV⁷, но и листы, снабженные королевской эмблемой с короной и лилиями⁸.

¹ History of the passport // <http://www.passport.gc.ca/pptc/hist.aspx?lang=eng>

² Lloyd M. The Passport. The history of man's most travelled document. Phoenix Mill, Thrupp, Stroud, Gloucestershire: Sutton Publishing Limited. 2005. Pp. 25-26.

³ Torpey J. The invention of the passport: surveillance, citizenship and the State. Cambridge university press, 2000. P. 21.

⁴ Ibid. P. 45.

⁵ О паспортах как «охранной грамоте», см. подробнее Байбурин А.К. К антропологии документа: паспортная «личность» в России // Антропология социальных перемен. К 70-летию В.А. Тишкова. М.: РОССПЭН, 2011. С. 535-536.

⁶ О ключевой роли разрешительного документа на отлучку для крестьян и иных проезжих грамот в формировании специфики российской паспортной системы см. Matthews M. The Passport Society: controlling movement in Russia and the USSR. Boulder, Oxford: Westview Press. 1993; Попов В. Паспортная система советского крепостничества // Новый мир. 1996. № 6; Тишков В.А. Этнология и политика. М.: Наука, 2001; Соколовский С.В. Перспективы развития концепции этнонациональной политики в Российской Федерации М., 2004. С. 49-51; Муан Н. Паспортная система и выбор места жительства в России и Советском Союзе // Неприкосновенный запас. 2005. № 4; Чернуха В.Г. Паспорт в России. 1719-1917. СПб: Лики России. 2007; Бабурин А.К. К предистории советского паспорта (1917-1932) // Неприкосновенный запас 2009, №2 (64); Любарский К. Паспортная система и система прописки в России // Сайт Института прав человека (www.hrights.ru/text/b2/Chapter5.htm).

⁷ <http://www.scan.org.uk/researchrtools/passport1.htm>

⁸ <http://berryhillsturgeon.com/BSL/Royalty/LouisXIV/LouisXIV.html>

Долгое время, практически вплоть до последних дней, государственные гербы держали монопольное право быть изображенными на паспорте, что на символично-визуальном уровне выстраивало определенные смысловые коннотации принадлежности подданного / гражданина своему государству. Причем, как на паспортах, так и, например, на денежных знаках, т.е. там, где власть должна визуально выразить себя, набирает силу распространенная в наши дни дихотомия: монархическая власть определяется исторически сложившимся гербом и другими эмблемами, республиканская власть, в свою очередь, конструируется посредством набора новых символов и таких изобразительных атрибутов, которые в идеале должны разделяться всеми гражданами государственного образования, составляя официально декларируемый, обобщенный и визуально читаемый образ коллективного источника власти, который впоследствии будет назван гражданской нацией.

Именно тогда, во время Первой французской республики с появлением гражданства возникла необходимость в его символично-визуальном выражении. Причем не только «новые эмблемы должны были, между прочим, заменить собою прежние монархические и аристократические гербы и другие условные знаки “старого порядка”»⁹, но в этот период были выработаны каноны репрезентации коллективной власти на визуальном уровне¹⁰. Затем они нашли широкое применение и «отрабатывались» на государственных эмблемах новых республиканских режимов конца XIX в. и особенно в век мировых войн – войн не только людей, но и символов.

И наконец, в наши дни в качестве изображений на паспортах помимо государственных гербов присутствуют еще и другие эмблемы, символы, образы, способные дать широкую культурно-историческую перспективу, утверждающую преемственность и легитимность существующей государственной власти.

Например, новый биометрический паспорт, выдаваемый с 2007 г. всем гражданам США, широко использует такую историко-идеологическую символику. Каждая его страница имеет какую-нибудь крылатую цитату, например, из государственного гимна («O! say does that star-spangled Banner yet wave, O'er the Land of the free, and the home of the brave?»)¹¹ или из преамбулы конституции (We are the People of the United States...)¹² и др. Также присутствует обширный визуальный материал, например, картина воздвижения государственного флага над фортом Макгенри, изображение Колокола Свободы, Зала Независимости, статуи Свободы, национального мемориала горы Рашмор, где высечены в горной породе скульптурные портреты президентов страны: Д. Вашингтона, Т. Джефферсона, Т. Рузвельта и А. Линкольна. Не оставлены в стороне образы героического освоения западного континента, национального ландшафта и фауны.

На последней странице изображен Земной шар, обозреваемый с точки зрения наблюдателя, находящегося на Луне¹³. Таким образом, каждый гражданин приобщается к личному опыту астронавта, первого ступившего на лунную поверхность, т.е. становится покорителем Вселенной, способным увидеть родную планету из космоса.

⁹ Кареев Н.И. Эмблемы, аллегории и карикатуры великой французской революции // Нива № 32. Петроград, 1918. С. 504.

¹⁰ Stanley J.I. Iconoclasm during the French Revolution // The American Historical Review. Vol. 60, № 1 (Oct.), 1954, pp. 13-26.

¹¹ О! Скажи, разве еще Звездно-полосатое знамя развевается над Землей свободных и домом храбрых?

¹² Мы, народ Соединенных Штатов...

¹³ Dombrowski Q. My U.S. Passport will let me conquer the world? 15. 08. 2008 //

<http://www.flickr.com/photos/quinnanya/2765962147/in/set-72157606750715032>

Помимо США, например, Соединенное Королевство в 2010 году обновило дизайн загранпаспорта для своих подданных. Изображения базальтовых колонн Дороги гигантов, находящихся в Северной Ирландии, горы Бен-Невис – в Шотландии, полуострова Говер – в Уэльсе, белых скал Дувра – в Англии, сада Бленхеймского дворца и побережья графства Дорсет пронизаны единым настроением типичной британской погоды: четыремя солнечными на 28 «облачных» страниц¹⁴. Таким образом, сотрудниками Идентификационной и паспортной службой (Identity and Passport Service) были отобраны иконки-пейзажи с Британскими достопримечательностями, которые, видимо, наилучшим образом соединяют образы Англии, Шотландии, Уэльса и Северной Ирландии в единое целое.

Новый дизайн австралийского паспорта был обновлен в 2009 году путем введения на его страницы «iconic Australian images»¹⁵, которыми стали фрагменты живописи одного австралийского художника и изображения представителей местной фауны: тасманийский дьявол, кукабарра (зимородок смеющийся), молох (thorny devil), вомбат, крокодил, коала, динго, эму, кенгуру, орел, ехидна и др.¹⁶

Испанские идеологи взяли за основу мировую фауну, «расселив» пингвинов, антилоп, тюленей, бабочек, черепах, летучих мышей, белых медведей, журавлей и др. животных на страницах паспортов своих граждан. Правда, внизу каждой страницы, посредством изображения планеты Земля, дали указание на их «настоящий адрес»¹⁷.

Заграничный паспорт Греческой республики локализует идентичность границами собственной страны и дает глубинную историческую перспективу. Так, например, на внутреннем развороте обложки «Перикл произносит речь на холме Пника»¹⁸, а на с. 12-13 «Возжигается олимпийский огонь»¹⁹. Затем древняя Трирема, Парфенон, антикитерский механизм – призваны воспевать блеск и славу Древней Греции. Глубина и масштаб греческой истории демонстрируются путем изображения древних неолитических фигур кикладских женщин и православного собора Симона Петра²⁰.

В свою очередь заграничный паспорт граждан КНР украшен медальоном с изображением Великой стены, уходящей за горизонт²¹. Более того, значимым символом в паспорте граждан Сянган является не столько планируемый, как сообщает агентство Синхуа²², самый длинный в мире мост, который будет соединять социалистический континент и капиталистический остров, модель которого помещена на первой странице паспорта, сколько изображение Великой стены. Ее бесконечно протяженный образ по краю всех страниц документа²³, гармонируя с изображенным разными каллиграфическими почерками иероглифом хуа 华 – первым

¹⁴ New British passport design revealed 25.08.2010 //

<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/new-british-passport-design-revealed-2061677.html>

¹⁵ Australian passport undergoes facelift 28.05.2009 //

http://www.youtube.com/watch?v=DF1ayHdyD8E&feature=player_embedded

¹⁶ Awesome Passport 22.05.2010 // <http://www.youtube.com/watch?v=nGNoo9rdFmA&feature=related>

¹⁷ Alonso I. Pasaporte y visados. 20.04. 2008 //

<http://www.flickr.com/photos/soyignatius/2427690272/in/pool-51035709702@N01>

¹⁸ Kyranakos E. The Inside Cover of My Greek Passport! 17. 09. 2010 //

<http://www.flickr.com/photos/elenekyranakos/4997703674/>

¹⁹ Greek Passport // <http://www.mlahanas.de/Greece/Info/GreekPassport.html>

²⁰ Σκανδαλώδες... 20.01.2010 // <http://anavaseis.blogspot.com/2010/01/t.htm>

²¹ ПИМА 2004-2005.

²² 港珠澳大桥: 世界最长的跨海大桥 // http://news.xinhuanet.com/gangao/2009-12/15/content_12651443.htm

²³ 电子护照的特色及防伪设计//

<http://www.gov.hk/sc/residents/immigration/traveldoc/hksarpassport/characteristics.htm>

компонентом древнего этнонима хуася 华夏²⁴ и вторым в названии современного КНР²⁵, остается незыблемым фоном, соединяющим тысячи километров государственной территории и тысячелетия истории китайского государства, напоминая гражданам Сянгана о своей исторической Родине.

Таким образом, паспорт, традиционно являясь властным инструментом контроля перемещения населения, в наши дни превращается еще и в рычаг идеологического воздействия государства на собственное население. Так, у граждан Соединенных штатов, вне зависимости от *background*'а страны исхода, теперь имеется не только свое единое настоящее, но и свое идеализированное историческое прошлое. А «взгляд на Землю с лунной поверхности» открывает еще и общее космическое будущее. Великобритания на страницах загранпаспорта своих граждан сводит воедино части своего королевства, а Республика Греция – части своей истории. «Священный ландшафт» с его флорой и фауной также может выступать средством как локальной (Австралия) так и глобально-космополитической идентичности (Испания). Более того, посредством введения историко-культурного контекста создаются как бы «изначальные» (примордиальные) основания нации и, таким образом, идентичность государства становится эквивалентной идентичности индивидуальной личности – как рожденной от этой крови и на этой почве. Держатель документа становится неотъемлемой составляющей процесса «вечного и бесконечного» воплощения власти.

Библиография

На русском языке:

1. Антропология социальных перемен. К 70-летию В.А. Тишкова. М.: РОССПЭН, 2011.
2. Кареев Н.И. Эмблемы, аллегории и карикатуры великой французской революции // Нива № 32. Петроград. 1918.
3. Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблема этногенеза. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1978.

На европейских языках:

4. Alonso I. Pasaporte y visados. 20.04. 2008 // <http://www.flickr.com/photos/soyignatius/2427690272/in/pool-51035709702@N01/>
5. Australian passport undergoes facelift 28.05.2009 // http://www.youtube.com/watch?v=DF1ayHdyD8E&feature=player_embedded
6. Awesome Passport 22.05.2010 // <http://www.youtube.com/watch?v=nGNoo9rdFmA&feature=related>
7. Dombrowski Q. My U.S. Passport will let me conquer the world? 15. 08. 2008 // <http://www.flickr.com/photos/quinnanya/2765962147/in/set-72157606750715032/>
8. Greek Passport // <http://www.mlahanas.de/Greece/Info/GreekPassport.html>
9. History of the passport // <http://www.passport.gc.ca/pptc/hist.aspx?lang=eng>
10. <http://berryhillsturgeon.com/BSL/Royalty/LouisXIV/LouisXIV.html>
11. <http://www.scan.org.uk/researchrtools/passport1.htm>
12. Kyranakos E. The Inside Cover of My Greek Passport! 17. 09. 2010 // <http://www.flickr.com/photos/elenekyranakos/4997703674/>

²⁴ Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблема этногенеза. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1978. С. 267-282.

²⁵ 中华人民共和国 – Китайская народная республика.

13. Lloyd M. The Passport. The history of man's most travelled document. Phoenix Mill, Thrupp, Stroud, Gloucestershire: Sutton Publishing Limited. 2005, p. 25-26.
14. New British passport design revealed 25.08.2010 // <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/new-british-passport-design-revealed-2061677.html>
15. Stanley J.I. Iconoclasm during the French Revolution // The American Historical Review. Vol. 60, № 1 (Oct.), 1954, pp. 13-26.
16. Torpey J. The invention of the passport: surveillance, citizenship and the State. Cambridge university press, 2000, p. 21.
17. Σκανδαλώδες... 20.01.2010 // <http://anavaseis.blogspot.com/2010/01/t.htm>

На китайском языке:

18. 港珠澳大桥：世界最长的跨海大桥 // http://news.xinhuanet.com/gangao/2009-12/15/content_12651443.htm
19. 电子护照的特色及防伪设计 03. 2010 // <http://www.gov.hk/sc/residents/immigration/traveldoc/hksarpassport/characteristics.htm>

ОБРАЗ ДЕРЕВА В ДЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В детской игровой практике в ситуации освоения городского пространства, и в частности дворового локуса, специально отведённого для детских игр, очевидна семантизация и мифологизация образа дерева. Интерес к нему в детской культуре свидетельствует о формировании такой картины мира, в которой очевиден процесс взаимодействия человека с природой. Причём процесс этот, как правило, носит сезонный характер и активизируется в весенне-летний период. С деревьями связаны представления детей о лечебной магии, о жизнетворческой игре в «домики», о ритуальном топосе для захоронения умерших животных и насекомых, для тайных игр – в «секретики», «клады» и т.д.

Материалом для изучения культурного кода, выявляемого в детских представлениях о деревьях, стали записи, собранные в течение 2003-2010 года на территории одного из кемеровских городских дворов (Западная Сибирь). Двор объединяет несколько домов, построенных таким образом, чтобы окна практически каждой квартиры были обращены к детской площадке. С позиции взрослого человека этот топос – топос «обозрения» или наблюдения за детьми. Между тем, ребенок вступает именно «под носом» у взрослых в сложную систему отношений с другими детьми и с окружающим миром²⁶. Дворовое пространство нередко становится для маленького человека моделью мира, а дворовый социум – особой моделью общества²⁷.

Одной из знаковых детских традиций двора становится семантическая локализация дворового пространства: закрепление за некоторыми особо значимыми топосами своего названия, своего набора игр и обрядовых действий. Одной из основных оппозиций, выстраиваемой в ходе детского миромоделирования становится оппозиция так называемого «Лесного» (засаженного деревьями) и «Железного» (занятого гимнастическим комплексом) локусов двора. Об антитезе «черного» и «зелёного», «городского пространства» и «мира природы» писал Ю.М. Лотман, говоря о ней как об одной из основополагающей в структуре быта²⁸.

В детской среде существуют две версии возникновения природного мира на территории городского двора. Первая версия связана с представлением ребёнка о некоем первопространстве, заполнявшем данную территорию в далёком прошлом: «Лес здесь был раньше всего. Ещё и тебя не было и меня, и даже дома нашего не было. Только лес, а потом уже, когда кусты всякие убрали, стали Железки (гимнастический комплекс – прим. авт.). Их какие-то люди поставили, потому что детям было скучно играть» (*Настя Зыбина, 6 лет*). Вторая версия происхождения засаженной деревьями территории двора связана с верой в то, что «Лес» посадили бабушки и дедушки. Известно, что посадка берёз и карагачей проводилась в 1974 году в августе жильцами коммунального дома и РЭУ: детскому «Лесу» на данный момент тридцать пять лет. Приведу пример детского рассказа, содержащего в себе вторую версию возникновения «Лесного» дворового пространства: «Когда мама была дочей у бабушки, тогда моя бабушка и мой дедушка садили деревья. И бабушка мне показывала своё дерево, ну, которое она садила» (*Медведева Алина, 5 лет*). Подобные представления формируют уважительное, почтительное отношение к

²⁶ Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2007.

²⁷ Махлина С.Т. Семиотика культуры повседневности. СПб., 2009.

²⁸ Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб., 2002.

природной среде, и ее составляющим: миру древесному, миру насекомых, миру животных и птиц. В то же время, основные нормы детского игрового освоения пространства заложены в присвоении природного пространства, так как в нём дети чувствуют себя более самостоятельными, вне жестких норм поведения, заданных взрослыми.

В мифах, сказках мифологема леса связана с идеей границы, испытания, посвящения (широкое распространение имеет сюжет об отправлении ребенка, родившегося чудесным образом, на воспитание, инициацию в лес). Подобные наблюдения нашли отражение в работах В.Я. Проппа²⁹, Дж. Фрезера³⁰, А. ван Геннепа³¹ и др. Лес в традиционно-мифологических представлениях осмысливается как пространство пограничное, часто становящееся топосом посвяtitельных обрядов. Дворовое «Лесное» пространство также фиксирует рудименты посвяtitельных действий, связанных, с обрядовыми похоронами животных, птиц, насекомых, а также с традицией освоения деревьев, нередко сопровождающейся ситуацией преодоления страха, боязни высоты, головокружения. Фиксировались случаи, в которых информанты рисковали жизнью, взбираясь на вершину дерева в поисках особых семян.

В определённом возрасте тело ребёнка становится тем модулем, с помощью которого он промеряет окружающий мир. Это постоянный поиск ответа на вопрос: «Докуда долезу?», «Докуда допрыгну?». Ставить и решать различные двигательные задачи – вот что становится интересным³². Детская традиция выработала свою классификацию деревьев именно исходя из предоставляемых ими лазательных возможностей. Деревья, произрастающие во дворе, делятся информантами на «интересные» и «неинтересные». «Неинтересными» считаются берёзы, так как их лазательные возможности практически равны нулю. «Интересными» же, с точки зрения информантов, могут называться карагачи. В свою очередь, данный вид деревьев получает свою, более дробную классификацию. Так, среди «интересных» карагачей выделяются «сложные» (в плане освоения), «пупырчатые» (именуемые по внешним признакам – необычным наростам на стволе), а также «любимые». Особая номинация, классификация деревьев характерна не только для изучаемого нами дворового пространства. Так, в одной из статей о создании детьми собственного фантазийного мира – страны ККР (Какорейской Коммунистической Республики) отмечается, что «среди деревьев выделяются по ряду признаков особые, которые и включаются в «свое» пространство игры – КЯ и НА. Данная аббревиатура в материалах ККР раскрывается так: «КЯ – это сокращение от слов “Куриное яйцо”. Так в глубокой древности назывались штабы людей... В 1987 появился термин “НА”. Первоначально он означал дерево, а ныне у него много значений: например, НА – это дерево с хорошей залезаемостью, но не столь великие, яко КЯ³³. НА – это от предлога “на”, и означает – на, наверху, над»³⁴.

Наиболее интересные, удобные, обладающие хорошей «залезаемостью» и вместимостью деревья, осваиваемые детьми, получают статус «любимых». По словам информантов «любимое» дерево – дерево, «когда долго с ним играть можно» (Медведева Алина, 5 лет). В другом зафиксированном рассказе по воспоминаниям о любимом дереве выявляется такое его свойство, как способность пробуждать фантазирование, детское творчество: «Любимое дерево, оно, действительно, было великолепное: там сучков до чёртовой матери... ты сядешь на один сучок, у тебя ощущение, что ты в трамвае едешь, на другой сядешь, ты уже как на мотоцикле едешь» (Любимова Татьяна, 21 год (по воспоминаниям 5-6 лет))».

²⁹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

³⁰ Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

³¹ Геннеп А. В. Обряды перехода. М., 1999.

³² Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб, 2007. С. 43.

³³ Так в источнике! (прим. ред.)

³⁴ Обухов А.С., Мартынова М.В. Фантазийные миры игрового пространства детей мегаполиса: страна К.К.Р. Антона Кротова и его друзей. Электронный режим доступа: <http://childcult.rsuh.ru/article.html?id=72619>.

Детское сознание сохраняет элементы анимистических верований, в частности эта особенность прослеживается в отношении детей к деревьям, которые воспринимаются ими как живые существа, наделённые голосом, памятью, способностью чувствовать и сопереживать. В какой-то мере здесь сказывается также влияние мультипликации, фильмов и художественной литературы.

На территории изучаемого двора деревья активно используются в детской врачевной магии. Как и в традиционной народной культуре среди детей распространена вера в то, что деревья способны «забирать» болезнь, обиду. Источником подобных представлений, как правило, служит знание старших членов семьи. Приведём примеры: «Когда я болела, я обняла дуб и через один день я вылечилась...» (Василькова Влада, 9 лет). Второй пример связан с принятием деревом на себя обиды ребёнка: «Когда я была маленькая и когда мне было плохо: ну мало ли у ребёнка причин... Обидел кто или, может, мама наругала... Я почему-то всегда шла к своему дереву... Обнимала его крепко и ревела... а ведь помогало...» (Васильева Светлана, 17 лет (по воспоминаниям 10 лет)).

Интересной чертой детского дворового быта и бытия является не только практика самолечения, но и помощь деревьям, которые, по словам информантов, «болеют» весной: «Я даже не знаю, откуда это у нас пошло... Маленьким иногда говорят, что у них грыжа. Так вот, мы видели у деревьев это нечто коричневое и не очень приятное на вид и не знали ему названья. Решили, что это у них грыжа. И мы это лечили. Мы брали песок и им залепляли «болячку». Иногда листьями закрывали. Подорожником, лопухом» (Любимова Татьяна, 21 год (по воспоминаниям 5-6 лет)). Дереву, которому причинили вред (вбили гвозди, ободрали кору) так же больно, как и человеку, с точки зрения информантов. Оно нуждается в помощи. Одушевление дерева, наделение его свойствами живого существа выстраивают особое отношение к нему в детской среде. Так, если дерево используется для строительства домика, нельзя причинять ему вред, в противном случае, строительство обречено на неудачу. В детских рассказах выделяются звуковые мотивы, связанные с умением «слушать» деревья. Приведём пример: «Я каталась на ветке дерева, и она должна была скоро сломаться и трескалась, как будто предупреждала, что скоро упадёт, но я её не слушала и упала головой об асфальт. Теперь я буду слушать деревья» (Иванникова Вера, 10 лет). Интересной особенностью детского общения с деревьями становится традиция их прикармливания, поливания водой, укрывание ствола листьями осенью, а также повязывание лент – подобное символическое «ряжение» становится в детской культуре своеобразным способом обозначить «своё» дерево, заключить с ним дружественную связь.

Очевидным становится явление этикетности общения детей с природным миром. Приведу пример: «Однажды мы решили построить домик на дереве. Мы строили и строили и, наконец, построили. Но вот уже стемнело. Мы собирались идти домой, как вдруг сзади нас была злая собака. Мы попытались залезть на дерево, но совершенно не видели ступеней. Нам пришлось спрятаться за дерево. И нам показалось, что дерево прикрыло нас. Собака оставила нас в покое» (Иванникова Нина, 9 лет). В приведённом рассказе дерево наделяется функцией оберега, призванного охранять маленьких строителей от опасностей мира вне «домика». Строительство собственного мира на освоенном дереве становится для группы детей настоящим событием в установлении диалога с окружающим миром.³⁵

Свой домик на дереве – предмет гордости ребёнка, его внутренняя оценка самого себя и своих сил: «Я однажды построил дом на дереве. У этого дома было три этажа. Были шесть окошек, десять комнат. И окошки были из стекла. И ещё я делал его год. Он никогда не протекал и ещё выдержал сто тысяч ветров. И зимой в нём было тепло» (Мазаев Витя, 9 лет). «Любимое»

³⁵ Соловьёва И. Ф. Дерево в контексте детского миромоделирования (игра «Домики») // Наука и образование. Материалы VI международной научной конференции (2 – 3 марта 2006 г.). Белово, 2006. С. 47 – 55.

дерево-дом помогает восприятию окружающего пространства, членя мир на значимые части. Так, у корней дерева часто размещаются «секретники» и «клады», могилки с похороненными животными, птицами или насекомыми. Ситуация закапывания, зарывания связана с освоением семиотического низа: это может быть отправление существа иномирной природы (мёртвого котёнка, воробья и т.д.) туда, где ему быть необходимо, либо же реализация своего «Я» в виде «секретника» в недрах земли, попытка «законсервировать» время. В то же время детьми активно осваивается «семиотический верх»: на вершину дерева влезают для добывания «самолётиков», «вертолётников», «сердечек» – особых видов семян, использующихся в качестве воображаемой пищи в игровом пространстве домика. Названные ситуации нередко связаны с испытанием, через которое ребёнок на определённой стадии своего развития обязательно должен пройти.

Детские рассказы и игровая практика детей дают возможность для выявления как прагматических, так и мифологических мотивов, связанных с традицией *о-своения* древесных образов, включением их в детский мир. Особенности осмысления ребёнком дерева, а также формы, которые он выбирает для общения с ним, свидетельствуют о хранении в детском сознании элементов анимистических и тотемистических представлений.

ПОНЯТИЕ СПОРТИВНОГО РЕКОРДА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Появление представления о рекорде колоссально изменило представление о спортивном соревновании. Прежде всего, потому что рекорд – это понятие темпоральное, позволяющее сопоставлять результаты спортсменов во времени. С XIX века стало важно не просто прибежать к финишу первым, а прибежать быстрее, чем кто-либо когда-либо прибегал.

В научном сообществе уделено недостаточное внимание этой проблеме, причем в равной степени во всех отраслях гуманитарного знания – в культурологии, в философии, антропологии, социологии, в истории и других. Из научно-исследовательской литературы, прежде всего, стоит отметить книгу американского профессора Аллена Гуттманна «От ритуала к рекорду». В ней он описывает ключевые характеристики современного спорта, уделяя внимание обозначению спортивной игры как таковой [1]. На русский язык переведена третья глава этого труда, вполне способная функционировать в качестве полноценного исследования, хотя и не слишком детализированного [2].

Кроме этой работы существует ряд небольших исследований, в основном статей, посвященных проблеме рекорда. Большинство авторов ориентируются на исторический обзор, возникновение спорта как такового, не рассматривая основания системы современного спорта высоких достижений.

Вместе с тем, думается, что именно рекорд определяет современную спортивную систему, и для доказательства такого тезиса потребуется два исторических экскурса. Во-первых, высшим соревнованием в спорте считаются Олимпийские игры, возрожденные бароном Пьером де Кубертенем во Франции в 1896 г. Возникшая парадигма спорта, которая с тех пор каждые четыре, а теперь уже и два года, находит свое воплощение в городах всего мира, имеет весьма опосредованное отношение к древнегреческим Олимпиадам.

Полагаю, что оптимальным путем для понимания концепции рекорда может быть сравнение двух спортивных систем Олимпийских игр – античных и современных. Одним из примеров такого различия может стать принцип равенства. Легенда гласит, что победителем на первых известных Олимпийских играх 776 г. до н.э. стал повар [3, 54]. Это предание, хотя, вероятно, и недостоверное, означает абсолютное равенство участников соревнований. В античных соревнованиях мог принимать участие любой человек, если он не являлся варваром, рабом или женщиной. В целом, современный спорт воплотил в себе этот принцип, но в несколько искаженном, инструментализированном, виде: представление о равном доступе на соревнования уступило перед представлением о равных условиях соревнования.

Слово «современный» в этом случае охватывает довольно-таки большой промежуток времени, собственно, с 1896 года до наших дней. В этот период произошли глобальные изменения в спортивной системе, и потому представляется важным определить политику ведущих государств XX века по отношению к рекорду.

В качестве примера такого второго экскурса можно привести историю рекорда в нашей стране. В Россию представление о рекорде пришло довольно-таки рано, но развито было только в 1950-е годы. Произошло так, потому что принципам страны победившего пролетариата оказалась ближе физкультура, а не система спорта высоких достижений. В 1910-1920-е годы «рекордсментство» и «рекордизм» противопоставлялись физической культуре как «коммунистическому воспитанию и подготовке масс к труду и обороне» [4].

Рекордсменство и буржуазные Олимпиады подверглись жесточайшей критике. «В буржуазных государствах физкультура отождествляется со спортом, а под спортом понимают обыкновенно рекордсменство», – говорит идеолог советского физкультурного движения Н. Семашко [5, 9]. У специалистов негативное отношение наблюдалось и к Олимпийским играм, отождествлявшимся мировым сообществом во все времена с вершинами спорта. Б. Кальпус, например, считает Игры в Амстердаме в 1928 году «праздником национализма и шовинизма и враждебных пролетариату сил капиталистического общества» [5, 256].

После 1945 года спорт и физкультура стали элементом международной политики. Советская власть диктовала новую задачу – выйти на новое поприще, международную спортивную арену. В 1952 году Советский Союз первый раз принял участие в Олимпийских играх и сразу завоевал лидирующие позиции, что было чрезвычайно важно для власти. Есть сведения, что четырьмя годами ранее глава Всесоюзного комитета по физической культуре и спорту Николай Романов еще не мог гарантировать правительству безусловной победы сборной СССР – и Сталин лично настоял на том, чтобы участие в Олимпиаде было отложено до тех пор, пока такая победа не станет реальностью [6, 221].

Вместе с участием в Олимпийских играх и ориентацией на международную политику началась новая эпоха в истории советского спорта. Советский коммунизм похоронил утопические надежды, которые несли в себе физкультурные программы ранних лет СССР. По-прежнему провозглашая те же задачи, власть сосредоточилась на подготовке талантливых спортсменов-профессионалов, что сначала привело к установлению рекордов и достижению побед на уже упомянутой международной спортивной арене, а впоследствии – к полной коммерциализации сферы спорта.

Так, в холодной войне между Советским Союзом и Соединенными Штатами Америки спорт стал основным орудием. Некоторые рекорды того времени, установленные советскими спортсменами, остаются непревзойденными до сих пор: в тяжелой атлетике, в стрельбе из малокалиберного пистолета, в женских прыжках в длину, в эстафетах 4 x 400 метров, в мужских прыжках с шестом, в толкании ядра и метании молота.

Проблема рекорда имеет глубокое значение для понимания спортивной системы в целом. Актуальность состоит не только в предстоящих крупных соревнованиях в России (Олимпийские игры в Сочи в 2014 году, чемпионата мира по футболу в 2018 году), но и в возросшем интересе к государственной политике ведущих стран в XX веке. Именно в XX веке спорт стал инструментом для международной политики, именно рекорд стал определяющим критерием успешности / неуспешности страны и именно тогда были установлены высшие планки некоторых видов спорта.

Представляется крайне важным обратить внимание научного сообщества на понятие рекорда, поскольку оно стало не только ключевым для трансформаций спортивной системы XX века, но и определило спорт нынешнего времени.

Библиография

1. Guttman A. *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press, 1978.
2. Гуттман А. От ритуала к рекорду // *Логос*. 2009. №6 (73). С. 147-187.
3. Gardiner E. N. *Greek Athletic Sports and Festivals*. London: Macmillan, 2010.
4. Большая Советская Энциклопедия в 65 томах. 1-е издание. Ленинград, 1936.
5. Советский спорт. Л.: Изд-во Красной газеты, 1928.
6. О'Махоуни М. Спорт в СССР. М.: НЛО, 2010.

Natalie Wahnsiedler (Натали Ванзидлер)
Philipp University of Marburg
Марбургский университет
Факультет культурной и социальной антропологии, магистрант
natalie.wahnsiedler@googlemail.com

WICCA AS A SYNCRETIC COUNTERCULTURAL RELIGION

Wicca is one of the largest and most influential of neo-pagan religious movements. From the emic point of view it was rediscovered and brought to public attention by Gerald Gardner. Wicca is a syncretic religion and combines Celtic beliefs, Ancient Egyptian religious beliefs and Neo-Platonism. I carried out research about Wicca in Marburg in the context of the research seminar on creolisation, hybridity and syncretism. The research was done by means of qualitative interviews with Wiccans and participatory observation at regular meetings of a neo-pagan group. In this paper, I will argue that Wicca is a syncretic religious movement that has developed as a form of counter-culture and bears elements of alternative culture even in the 21st century.

The first Wicca movements referred to a founding myth. It stated that Wicca is a modern revival of an ancient religion which was persecuted by witch trials in medieval Europe. These ideas were first expressed by the French historian Jules Michelet who portrayed the witch as a fighter against the repressions of the church and the state (Hutton 2007: 122). The most renowned writer on this subject was Margarat Murray who specialized on archaeology of the Middle East. She traveled to Egypt, Petra and the South of Palestine and claimed to have discovered that the roots of the pagan medieval witchcraft could be traced back to Palaeolithic (Drury 2008).

The English historian Ronald Hutton argues that the founding myth established the modern pagan witchcraft as a “counter-cultural religion par excellence” (2007: 123). It allowed its followers to position themselves against sexism, environmental degradation and suppression of the individual. The ‘witch’ is one of the few images of the female power which was passed on in the European culture. Witches were also expected to have a strong bond with nature as they used natural material such as herbs for their craft. Besides, as their meetings had to be secret, they gathered outside of the settlements in the forests or in the mountains. From the theological perspective witches were seen as enslaved by the devil and were free of moral restrictions. There also existed images of witches, who seemed to enjoy themselves. Their vitality and revelry received positive connotation in the modern age. These images positioned Wicca as a religion that celebrates the joy of living.

In addition, there are some more arguments that allow describing Wicca as a counter-cultural tradition. Researchers of social and historical sciences, such as Ronald Hutton and Nevill Drury, argue that Wicca is connected with an uninterrupted counter-cultural tradition of traditional magic which is usually referred to as Hermeticism and is defined as an esoteric doctrine, the roots of which trace back to ancient times. The doctrine is based on old Greek manuscripts which are known as *Hermetica* or *Corpus Hermeticum* and date back to the 2nd and 3rd century. The teachings rest upon Platonism, Stoicism and Neoplatonism. Besides the idea that the unity with god can be achieved by following a special path that includes the liberation of profane thinking, magic is of significance, as only magic can lead human to the mysteries of the universe (Drury 2008: 22). The Hermetic tradition prospered in the 15th and 16th century, but the ideas were developed and transformed only later on. The Hermetic Order of the Golden Dawn was founded in England in 1888. Nevill Drury argues that it is one of the most important esoteric organisations in the modern history as it gathered and combined western esoteric traditions and ascribed special importance to magic. Wicca can be seen as a modern continuation of the Hermetic tradition.

In my research I was concerned by the question whether Wicca can still be seen as a countercultural religion. Other question was why so many people develop a fascination with a religion that even from the emic point of view states to be syncretic.

1) Feminism. The modern witchcraft is a religion that worships the great Goddess. The high priest, who is predominantly female, is the ritual guide for the coven and embodies the spirit of the goddess in a ritual. This high position of the female is one of the reasons why women feel especially attracted by this religion. One of the most popular Wiccan writers Miriam Simos, known as Starhawk, a Jew herself, claims to have opposed Judaism and other man dominated religions (Drury 2008: 77). She organized her own Wicca Coven and founded her own Wicca tradition that became known as Dianic Wicca. Her ideas gave birth to a far reaching new religious movement called “Goddess worship” or “Goddess spirituality” that combined feminism and modern witchcraft. As well my interviewee told me that the underestimation of the women in Christianity, especially in the Catholic Church, was one of the reasons why they started to look for alternative religions and found what they looked for in Wicca.

2) Nature and Environment. Wicca is often referred to as a ‘nature religion’. In fact, the conception of the deities in Wicca is connected with ‘natural objects’ such as the Sun, the Moon and the Earth. The Goddess and the God manifest themselves in nature. Besides, the rituals and seasonal feasts are connected to the wheel of the year (Ezzy 2006: 31). Wiccans also like to emphasize their touch with nature. One of the main expressions of their Wiccaness is the ‘back to nature’ ideology. In the everyday life it is expressed for example through a special interest in naturopathy. Instead of consulting academic medicine which is associated with chemistry, Wiccans prefer to use herbal medicine and homoeopathy. Some of the Wiccans are also interested in gardening even if this can only be practiced in little gardens or on the balcony. Many Wiccans actively participate in Middle Ages Markets. They particularly appreciate the possibility to lead a spartan life in harmony with nature for some days.

3) Individualism and self realization. There are no strict and inconvertible dogmata in Wicca. In fact, Wicca considers itself to be a modern religion that assimilates and adapts to the present. Wiccans believe that no one is justified to establish his own belief as the last truth. Therefore, there is no missionary work done by Wicca. Consequently, it is the religious experience of the individual that matters. Wicca characterize itself as a “spiritual discipline” that helps to develop and to use magical powers (Crowley 1993: 11). The practices of Wicca train the mind of an individual until he \ she is able to make use of his \ her individual magical powers.

Wicca distinguishes itself from other religions by its skepticism about dogmas and great narrations. Therefore it is not surprising that many Wiccans, and also most of my interviewees have abandoned the foundation myth of their religion. No one of my interviewees told me they believed Wicca to be an ancient religion which was persecuted during the Middle Ages. Instead I noticed that many of them were concerned with the history of Wicca and study books not only by Gardner, Starhawk and Crowley, but also scientific publications as, for example, by Ronald Hutton. Wiccans are aware of the syncretic elements of their religion and sometimes refer to it as “bricolage”³⁶. The process of crafting follows certain rules, but makes changes possible. Due to its rejection of dogmas and the stress on individual sensation Wicca is a dynamic religion that is able to adapt to new challenges and to position itself as an alternative spiritual system.

³⁶ The original term in German language was ‘Bastelreligion’ (literally: ‘religion by crafting’). I use the term “bricolage” referring to Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1968).

References

- Crowley, V. 1993: *Wicca. Die alte Religion im neuen Zeitalter*. Edition Ananael.
- Drury, N. 2008: *The Modern Magical Revival*. In: Pizza, M. / Lewis, J.R. (ed.): *Handbook of Contemporary Paganism*. Brill. Pp. 13-80.
- Ezzy, D. 2006: *Popular Witchcraft and Environmentalism*. In: *The Pomegranate* 8 (1). Pp. 29-53.
- Hutton, R. 2007: *The Status of the Witchcraft in the Modern World*. In: *The Pomegranate* 9 (2). Pp.121-131.
- Lévi-Strauss, C. 1968: *Das wilde Denken*. Suhrkamp.

ЯЗЫКОВАЯ ПОЛИТИКА КОЛЬСКОГО КОМИ-ИЖЕМСКОГО СООБЩЕСТВА

Доклад посвящён языковой политике этнической группы коми-ижемцев, проживающих в Ловозерском районе Мурманской области. Коми-ижемцы (самоназвание — *изъватас*) — этническая подгруппа народа коми, традиционно проживающая в бассейне р. Ижмы на территории Республики Коми. Этнический язык данной группы — ижемский диалект коми-зырянского языка. Коми-ижемский диалект заметно отличается от литературного коми-зырянского языка, в первую очередь фонологически и морфологически. Однако эти варианты в большой степени взаимопонятны (97% общей лексики по данным [Котов 1987: 12]).

Часть коми-ижемцев переселилась на Кольский полуостров в конце XIX века в связи с эпизоотией некробактериоза и ящура у оленей и перенаселением традиционных мест обитания. Число проживающих в Мурманской области коми-ижемцев по данным переписи населения 2010 г. составляло 472 человека. Помимо ижемского диалекта и русского языка, в Ловозерском районе также распространён кильдинский диалект саамского языка.

Статус коми-ижемского диалекта в Мурманской области по шкале Фишмана [Fishman 1991] следует отнести к уровню 7 (у языка есть небольшое количество носителей, иногда использующих его при коммуникации, но вышедших из детородного возраста и не обучающих языку новые поколения) с ярко выраженной тенденцией к исчезновению. Престиж диалекта в среде коми-ижемцев низок, им пользуются только представители старшего поколения во внутригрупповой коммуникации. Не в последнюю очередь это объясняется недостаточностью и неэффективностью осуществляемой сообществом и органами власти языковой политики.

Отношение коми-ижемцев к своему языку сложно определить однозначно. Культурная память этнической группы довольно обширна, однако язык, как представляется, уже практически перестал быть маркером этнической идентичности. Большинство респондентов³⁷ не сомневаются в своей принадлежности к народу коми, при этом совершенно не знают языка. Лишь несколько представителей старшего поколения эксплицитно указывают на связь между принадлежностью к коми и знанием языка и выражают сожаление по поводу того, что он практически перестал использоваться. Точка зрения детей и молодых людей противоположна, желания изучать язык они не имеют и считают его нежелательным маркером «провинциальности».

Интересно, что в ответах многих взрослых и пожилых респондентов встречается следующий мотив: когда они были моложе, они противились попыткам родителей и прочих родственников учить их коми-ижемскому; теперь же, когда они сами оказались в роли родителей, они сожалеют о том, что язык не был им передан, и хотели бы владеть им. Знание языка теперь воспринимается скорее не как маркер этнической самоидентификации, но как показатель образованности и открытости мультикультурализму. Контрастивный способ языковой самоидентификации, о существовании которого в прошлом сообщали многие информанты, кажется, уступил место идентификации по принципу «все говорят по-русски и различаются памятью о том, что в прошлом у них был свой язык».

Тем не менее, как уже было сказано, передачи языка естественным образом не происходит. В некоторых семьях родители и старшее поколение обучают детей небольшому количеству коми-ижемских слов из бытовой сферы, однако такой сценарий менее характерен, чем

³⁷ Доклад основан на материалах полевого исследования, проведённого автором в Ловозерском районе в июне 2011 года.

противоположный. Некоторые представители старшего поколения намеренно обращаются к своим детям (ныне среднему поколению) на коми языке, чтобы «не забывали, как мы раньше говорили». Однако коммуникативные ожидания сторон совпадают далеко не всегда — не все 30–40-летние способны понять обращённую к ним речь, что зачастую приводит к конфликтам. Информанты также сообщали, что иногда говорят на коми языке с друзьями в магазине, в гостях или по телефону, однако это, по их представлениям, возможно только в тех случаях, когда все окружающие понимают этот язык. Показателен следующий эпизод: на первом Дне коми языка и культуры планировалось общаться только по-коми, но «пришли русские, ведь не будешь при них по-нашему говорить, они ж не поймут — вдруг мы их обсуждаем?» (ж., 1944 г. р.).

Описанные процессы, относящиеся к языковой политике на микроуровне, свидетельствуют о том, что этнической группе недостаёт последовательности и консолидированности в осуществляемых действиях. Если желание сохранить язык будет подкреплено реальными усилиями по обучению ему молодого поколения, то станет возможным надеяться на осуществление этого желания.

Перейдём к институционализированным акторам языковой политики. В первую очередь следует рассмотреть систему преподавания языка.

В настоящее время преподавание коми-ижемского в Ловозерском районе на школьном уровне не ведётся. Такое преподавание осуществлялось в Ловозерской средней школе с начала 1990-х гг. по 2008 г., после чего единственный преподаватель языка, выйдя на пенсию, уехал из области. Преподавание осуществлялось в форме «курса по выбору» для учеников младшей и средней школы; коми-ижемский при этом не использовался как язык обучения. Преподавательницу языка в селе хорошо помнят и уважают, сожалеют о её отъезде, но конкретных шагов по возрождению преподавания не предпринимается. Помимо этого, та же преподавательница вела в Ловозерском национальном культурном центре курс коми языка для взрослых, который не был ни для кого обязательным, но который рекомендовалось посещать более молодым участницам фольклорного коллектива «Ижма». В настоящее время одна из участниц этого коллектива, посещавшая в прошлом занятия курса для взрослых, преподаёт основы разговорного коми языка в детском саду, где работает воспитателем; впрочем, и там выбор этой дисциплины оставлен на усмотрение родителей ребёнка.

Опрошенные представители молодого поколения, в прошлом посещавшие уроки коми-ижемского в школе, как показало исследование, практически не вынесли знаний со школьных занятий. Однако главная причина такого результата даже не в том, что этот курс был элективным и его занятия проводились лишь раз в неделю. Важнее то, что школьникам преподавался не *ижемский диалект*, который они хоть в какой-то степени слышали от старших родственников, а *литературный коми-зырянский язык*, который, во-первых, довольно сильно отличается от ижемского варианта, во-вторых, изучался в первую очередь с привязкой к коми письменности, что требовало дополнительных усилий по его освоению. В итоге, по свидетельству учителя русского языка и литературы, сохраняющего после отъезда преподавательницы коми созданный последней школьный мини-музей коми культуры, в последний год работы учителя в группе осталось только трое школьников, изучавших язык и действительно желавших его изучать, но бывших не в состоянии справиться с этой задачей из-за высокой школьной нагрузки.

Таким образом, преподавание языка в школе, хоть и осуществлявшееся в течение продолжительного времени, не дало ожидаемых плодов, так как изучался, по сути, другой язык. Особенно хорошо это видно в сравнении с саамским языком, намного более активно пропагандируемым и преподаваемым. Коми-ижемское сообщество сотрудничает с Сыктывкарским государственным университетом и даже регулярно получает из Республики Коми литературу и периодику, но, как правило, эти издания доставляются в малом количестве экземпляров и остаются в личных библиотеках этнических активистов.

Самостоятельного издания литературы и периодики на коми-ижемском или хотя бы на коми-зырянском не осуществляется. Существует, впрочем, ежемесячная колонка «О коми для коми» в районной газете «Ловозерская правда», однако её содержание, как правило, ограничивается юбилейными поздравлениями пожилых коми и отчётами о выступлениях фольклорных коллективов «Ижма» и «Рыгтя-Кыа» на различных фестивалях. Более того, эта колонка выходит на русском языке, и, по нашим наблюдениям, текстов на коми в последние два года в ней не появлялось. Впрочем, одна из информантов (ж., 1949 г.р.), член межрегионального движения «Изьватас», самостоятельно пишет детские сказки и несказочную прозу на коми-ижемском и переводит на диалект детские произведения; в данный момент информант ищет средства на издание подготовленного сборника сказок.

Упомянутые институции (Национально-культурный центр, фольклорный ансамбль «Ижма», средняя школа), а также краеведческий музей и районная библиотека помогают отдельным жителям в сохранении некоторых атрибутов традиционной коми культуры. Однако такие усилия должны осуществляться, во-первых, консолидированно, во-вторых, во всех аспектах культуры, в том числе и в языковом. В самом деле: в Ловозере собрана довольно неплохая библиотека по коми языку, но издания разрознены — что-то хранится в библиотеке, что-то — в музее, что-то — в частных коллекциях. Если бы удалось собрать весь этот массив в одном месте, возможно, им стало бы легче пользоваться и у жителей возник бы интерес к изучению языка.

Важную роль в консолидации, вероятно, могло бы сыграть ЛОМОД «Изьватас»³⁸, созданное ещё в начале 1990-х годов, однако оно охвачено внутренними противоречиями и не имеет финансирования, в результате чего продуктивность его деятельности нельзя назвать высокой. Здравой инициативой «Изьватас» стало учреждение и проведение ежегодных Дней коми культуры и коми языка, однако языку на них внимание уделяется «постольку поскольку». На фоне успешно действующих программ пропаганды саамского языка и культуры, дающих видимый эффект, попытки ревитализации коми языка выглядят несоординированными и не имеющими чётко поставленных целей.

Библиография

1. *Котов 1987*: Котов О.В. Этническое самосознание кольских коми. Доклад на заседании президиума Коми научного центра УрО АН СССР 17 декабря 1987. Сыктывкар, 1987.
2. *Fishman 1991*: Fishman J.A. Reversing language shift: theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages. Clevedon, England, 1991.
3. *Spolsky 2008*: Spolsky B. Language policy. Key topics in sociolinguistics. New York, 2008.

³⁸ Ловозерское отделение Межрегионального общественного движения коми-ижемцев «Изьватас».

АДЪЕКТИВНЫЕ ДЕРИВАТЫ ПРИТЯЖАТЕЛЬНЫХ МЕСТОИМЕНИЙ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Мой доклад будет посвящен так называемым адъективным дериватам притяжательных местоимений и их специфическому статусу в русском литературном языке.

Адъективными дериватами я называю лексемы, образованные от притяжательных местоимений с помощью суффиксов прилагательных – *евойный, нашенский, ихний* и подобные. Эти лексемы традиционно принято связывать с русскими диалектами.

В связи с адъективными дериватами можно поставить много интересных лингвистических вопросов – например, таких:

- Какие местоимения допускают образование дериватов и почему? В частности, почему возможны такие формы, как «нашенский», «евойный» и «ихний» и невозможны или чрезвычайно редки формы типа «мойный» или «твойский»?
- Какие суффиксы используются при их образовании, как они распределены в зависимости от местоимения? Как используемый суффикс зависит от диалекта?
- Каковы причины появления адъективных дериватов в диалектах? Есть ли системные основания для их появления?

Я, однако, в докладе сосредоточусь на следующем вопросе: каков социолингвистический статус этих лексем в современном русском литературном языке? С одной стороны, прямой опрос носителей литературной нормы показывает, что адъективные дериваты воспринимаются ими как недопустимые ([Волк 2009]). С другой – адъективные дериваты регулярно встречаются в текстах, написанных на литературном языке. Так, поиск по художественным текстам в Национальном корпусе русского языка дает 2 443 вхождения лексемы «ихний» (данные на 23.01.2012).

С моей точки зрения, главная причина этого состоит в том, что адъективные дериваты используются как специальные «маркеры просторечия». Авторы вводят их в прямую речь персонажей, социальный статус которых они хотят эксплицитно охарактеризовать. В пользу такой трактовки можно привести следующие аргументы.

Во-первых, часто употребление адъективных дериватов сопровождается в тексте явной оценкой их социолингвистической роли.

(1) *На мой прямой вопрос о том, чем его привлекает скучный Мельников, Пескарев ответил, что уважает Печерского за "евонную обстоятельность и спокой". "Евонную" и "спокой" Елпидифор употреблял намеренно, умея говорить правильно и чисто [НКРЯ, Виктор Конецкий. Начало конца комедии (1978)].*

(2) *Владислава с ее овощными рагу и тушеным мясом! Владислава с ее малороссийским выговором и вечным поминанием "ихних и ейных"! "Мне о-очень, о-очень понравилось ейное платье!" [НКРЯ, Татьяна Устинова. Подруга особого назначения (2003)].*

Во-вторых, можно статистически достоверно показать, что в прямой речи и в кавычках адъективные дериваты встречаются в литературных текстах существенно чаще, чем в авторской речи (в докладе будут приведены количественные данные).

Таким образом, статус адъективных дериватов на шкале «литературный язык» – «просторечие» различен для авторской и прямой речи. Однако, что еще более интересно, он различен и у разных лексем-дериватов, причем не только в современном языке, но и в динамике.

Наименее просторечным оказывается дериват 3 лица множественного числа «ихний», который еще в середине 19 века употребляется в авторской речи. При опросе некоторые носители нормы признают его «более литературным» ([Волк 2009]).

(4) *Черкесы были совершенно опрокинуты и многие из них убиты, одно ихнее тело осталось у нас, 1-я мушкетерская, бывшая впереди, пришла на помощь немного позже по случаю крутого подъема на гору* [Н. В. Симановский. Дневник 2 апреля -- 3 октября 1837 г., Кавказ (1837) // "Звезда", 1999].

(5) *Петров уверял, что меня пустят на одно из первых мест, как бы ни был набит битком театр, на том основании, что я, как богаче других, вероятно, и больше дам, а к тому же и толку больше ихнего знаю* [Ф. М. Достоевский. Записки из мертвого дома (1862)].

Напротив, наиболее просторечными оказываются дериваты 3 лица единственного числа мужского рода (наиболее распространенные из них – «евонный» и «евойный», но встречается еще около десятка менее распространенных), до сих пор не употребляемые вне прямой речи. Прочие дериваты располагаются между этими полюсами, в основном начиная проникать в литературные тексты в районе границы 60х -70х годов XX века.

При этом важно понимать, что, вообще говоря, механизм присоединения суффиксов прилагательных к местоимениям для славянских языков является обычным. Так, известно, что старославянские формы притяжательных местоимений 1 и 2 лица множественного числа (*нашь* и *вашь*) представляют собой формы родительного падежа соответствующих личных местоимений с присоединенным адъективным суффиксом *-ь* ([Вайан 2002]). Можно также указать, что в современных южнославянских языках все притяжательные местоимения 3 лица являются результатом адъективации родительного падежа личных местоимений старославянского языка. Например, в болгарском языке притяжательные местоимения 3 лица мужского и женского рода имеют вид *негов* и *неин* соответственно. В свете наших данных интересно, что замена старых местоимений адъективными дериватами в южнославянских языках происходила практически одновременно для всех клеток парадигмы – в XIII-XIV веке, в зависимости от языка ([Мирчев 1978],[Конески 1981] и др.). Таким образом, собственно лингвистическая природа адъективных дериватов для славянских языков обычна и их отмеченный социолингвистический статус определяется внеязыковыми причинами. Более того, оказывается, что в истории русского письменного языка уже встречалось использование адъективных дериватов, но с другой семантикой и другим узусом. А именно, в текстах XV-XVI веков зафиксировано местоимение *ieгов*, условия употребления которого совершенно отличны от современных русских адъективных дериватов. Оно встречается практически исключительно в церковных текстах и, по-видимому, его появление является результатом «второго южнославянского влияния» ([Волк 2009])

В докладе планируется также затронуть проблему статуса адъективных дериватов в современных городских диалектах России и последствий, которые приведенные данные могут иметь для вопроса о существовании общерусского просторечия (см. напр. [Химик 2000]).

Библиографија

[Вайан 2002] – Вайан А. Руководство по старославянскому языку. Москва, 2002.

[Волк 2009] – Волк В. Адъективне дериваты притяжательных местоимений в русском языке. Дипломная работа. МГУ, 2009.

[Мирчев 1978] – Мирчев К. Историческа граматика на българския език. София, 1978.

[Конески 1981] – Конески Б. Историја на македонскиот јазик. Скопје, 1981.

[Химик 2000] – Химик В.В. Поэтика низкого, или просторечие как культурный феномен. Санкт-Петербург, 2000.

ПРАЗДНИЧНОЕ ПРОСТРАНСТВО СОВЕТСКОГО ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ГОРОДА (НА ПРИМЕРЕ ПЕТРОЗАВОДСКА) (1918-1941 ГГ.)

В докладе будет сделана попытка рассмотреть процесс праздничной «советизации пространства» провинциального города.

Петрозаводск в дни празднований 7 ноября становился своеобразным пространством памяти, в рамках которого властная элита формировала представление о Революции и ее победах. Важно понять, как достаточно консервативно настроенное население Карелии привлекалось к новому празднику. Это может дать материал для размышления над одной из важных проблем советской истории – в какой степени власть формировала коллективное сознание, а в какой – опиралась на уже сформировавшиеся у населения представления, что поможет полнее разобраться в некоторых особенностях формирующейся именно в анализируемый период (1918-1941 гг.) советской политической культуры.

С крушением старого порядка в 1917 году новая власть провозгласила начало новой эпохи. Большевики, осознавая себя творцами мировой истории «здесь и сейчас», как бы «обнулили» российскую историю. Новая система праздников (и в частности – главный официальный праздник – 7 ноября) должна была сыграть свою роль в конструировании новой картины мира формирующегося «человека советского».

Однако встает вопрос: насколько «новым» был формирующийся праздничный дискурс? Гипотеза данного доклада состоит в том, что не укорененный в традиционной культуре праздник 7 ноября новые власти попытались сделать «понятным» тем, кому он предназначался, и потому он во многом основывался на дореволюционных праздничных клише (главным образом – религиозных). Можно сказать, что большевики – борцы с традицией – были вынуждены в первые годы своей власти и опираться на нее, что прекрасно видно и на примере Карелии, где по ряду причин практического и идеологического характера организаторы праздничных торжеств вынуждены были заимствовать некоторые важные элементы дореволюционной праздничной культуры. Необходимо обозначить эти причины:

- 1). Недостаток средств на организацию праздника, что приводило к заимствованию дешевых и доступных материалов. Так, 20 ноября 1918 г. на заседании Губисполкома были заслушаны «счет гр. Воронина по украшению губернского исполнительного Комитета ко дню празднования годовщины Октябрьской революции на сумму 356 р. 50 к. и заключение заведующего Советским имуществом тов. Заозерским по данному вопросу: 'Полагал бы возможным сократить счет до 266 р. 50 к. по тем соображениям, что работали не 6, а 5 человек и не полностью два дня, а материал и хвоя обходятся дешевле'. Решение Губисполкома: 'сократить счет и уплатить только 166 р. 50 к.'»³⁹.
- 2). Недостаток опыта у организаторов праздничных торжеств, вынужденных опираться на дореволюционные образцы. Это особенно хорошо видно на примере организации первой годовщины Октябрьской революции, анализу которой, в большой степени, и посвящен настоящий доклад.

³⁹ Протоколы заседаний Губисполкома // НАРК. Ф.Р-28. Оп.1. Д. 19/141. Л. 233.

3). Особое отношение жителей Карелии к религиозным праздникам⁴⁰. И после Октября 1917 года существенная часть населения Карелии сохраняла связь с дореволюционными ценностями и установками, что не могли не учитывать новые власти. Найти адекватную замену старым символам в короткий срок было невозможно.

Праздничные украшения в 1918 году оставались достаточно традиционными – это, прежде всего, гирлянды и флаги, однако они несли в себе совершенно иную смысловую нагрузку. Так, флаги теперь являлись символом нового государства – РСФСР. Непременные атрибуты рождественского торжества в дореволюционную эпоху – хвойные гирлянды – нашли свое место и после революции. Комиссия по выработке программы празднования I годовщины Октябрьской революции распорядилась «украсить гирляндами снаружи здание городского совета, по телефонным столбам с обеих сторон проспект Карла Маркса от здания городского совета до Советской площади, для чего потребуется 20 возов хвои»⁴¹. Можно увидеть в этом явном заимствовании практический смысл – в тяжелых военных условиях в провинциальной Карелии едва ли можно было найти адекватную замену традиционным украшениям. Однако можно предположить, что теперь в них вкладывался новый смысл – хвойные ветви являлись своеобразным символом новой жизни, которую принесла Революция.

По справедливому замечанию С.Ю. Малышевой, «ранние советские праздники отличались широкой распространенностью военизированных форм»⁴². Для Петрозаводска и Карелии в целом одной из главных частей праздничных торжеств были военные парады: «к Советской площади стекаются в порядке, стройными колоннами» участники праздничного парада – отряды революционных партий, советских органов власти, армии и флота и профессиональных союзов с оркестрами, хорами и знаменами. Как отмечает В.В. Лапин, «на протяжении всего имперского периода военная составляющая была важной частью как придворного церемониала, так и повседневной жизни монархов»⁴³. Во время революции 1917 г. «вооруженные красногвардейцы стремились показать, что они – серьезная военная сила, и потому копировали ‘старые образцы’. В результате военный парад оказался политически реабилитированным»⁴⁴. Во время праздников новой эпохи парады должны были продемонстрировать силу Красной Армии, репрезентируемую во время гражданской войны в качестве главной защитницы Революции.

Маршрут празднования не претерпел существенных изменений по сравнению с дореволюционной эпохой – праздничные шествия 1918 г. (отдаленно напоминающие крестные ходы) проходили в центральной части Петрозаводска – от Заводского моста демонстранты проходили к проспекту Фридриха Энгельса. Можно предположить, что таким образом происходила своеобразная колонизация бывшего ранее враждебным социального пространства, занимаемого до революции царскими чиновниками, священнослужителями и представителями купечества. Если крестные ходы дореволюционного времени «не в последнюю очередь предназначались для того, чтобы продемонстрировать единство духовенства и народа в шествии

⁴⁰ Так, автор первой пол. XIX в. называет карельских крестьян «величайшими охотниками до праздников» – «во всякое время года <...> ходят из деревни в деревню, на какой предмет исстари уже учреждены, во всякой деревне при церквях и часовнях, праздники». Цит. по.: Бергштрюссер К.Ф. Опыт описания Олонецкой губернии. СПб, 1838. С.50.

⁴¹ Протокол заседания комиссии по выработке программы празднования I годовщины Октябрьской революции в г. Петрозаводске // НА РК, ф.Р-460, оп.1, д.2/18, л.170-170 об.

⁴² Малышева С.Ю. Образ войны в исторической мифологии раннесоветского праздника // Опыт мировых войн в истории России. Сб.ст. Челябинск, 2007. С. 167.

⁴³ Лапин В.В. Петербург. Запахи и звуки. СПб, 2009. С. 97.

⁴⁴ Там же. С. 103.

по городу, вокруг села, из храма к часовне и т.д.»⁴⁵, то революционные праздничные шествия должны были символизировать единство сторонников Революции.

Одной из первых и важнейших идеологических акций карельских властей, связанных с подготовкой к празднованию первой годовщины Пролетарской Революции, были т.н. «красные крестины» большого количества улиц и площадей Петрозаводска. Центральные улицы и площади города были переименованы в честь деятелей мирового и российского революционного движения. Так, Мариинская и Соборная улицы были объединены и стали проспектом Карла Маркса, Английская и Петроградская улицы и Тюремный переулок – улицей Фридриха Энгельса, Левашовский бульвар – бульваром Карла Либкнехта, Бородинская улица – улицей В.И. Ленина, Екатерининская – Л.Д. Троцкого, Жуковская – Г.Е. Зиновьева, Протасьевская – А.В. Луначарского, большая Голиковская – В.В. Володарского, Александровская и Средне-Голиковская – проспектом М.С. Урицкого. С помощью переименований формировалась новая революционная героика – Задне-Машезерская улица была переименована в улицу А. Кузьмина, казненного в 1908 г. за покушение на убийство петербургского чиновника⁴⁶. Названия новых улиц станут важной частью празднования 7 ноября – именно по вновь переименованным улицам проходили праздничные шествия и демонстрации.

Особо необходимо оговорить то, что характерной чертой праздника стало активное привлечение к нему детей, что позволяет сделать вывод о том, что цели организаторов праздника не ограничивались пропагандой, и можно говорить о начале формирования традиции, передаваемой от поколения к поколению.

Как замечает Марк Ферро, «образ других народов или собственный образ, который живет в нашей душе, зависит от того, как в детстве нас учили истории»⁴⁷. Это, несомненно, осознавали советские пропагандисты, поэтому детям отводилась особая роль в революционных празднествах. По сообщению учительницы Горской школы Г. Лебедевой Олонецкому губернскому отделу народного образования, в праздничный день 7 ноября 1918 года «дети стройными рядами выстроились около школы», а затем приняли активное участие в праздничном шествии наряду с солдатами и членами комбеда с пением «Рабочей Марсельезы»⁴⁸. Это было существенной новацией советской праздничной культуры – до революции «нормы поведения молодежи во время праздника и ее статус в общине существенно отличались от праздничного времяпрепровождения людей среднего и старшего возраста: молодежь не участвовала в общем застолье, отдельно гуляла по улицам»⁴⁹. Полноправное участие молодежи в новых революционных праздниках должно было символизировать повышение ее роли в формирующемся советском обществе.

К началу 1930-х гг. активное привлечение детей и подростков приведет к тому, что традиции дореволюционной праздничной культуры отходят на второй план. Маркировка праздничного пространства будет связана, прежде всего, с расправой над политическими противниками победившей группировки: с карты города исчезли улицы Зиновьева, Троцкого, по

⁴⁵ Пулькин М.В. Религиозные праздники в городах Олонецкой епархии (XIX - начало XX в.) // Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография. Сб.ст. Петрозаводск, 2010. С. 57.

⁴⁶ Список улиц, площадей, бульваров и мостов г. Петрозаводска, предложенных к переименованию ко дню празднования I годовщины Октябрьской революции // НАРК. Ф.Р-460. Оп.1. Д.2/18. Л.172.

⁴⁷ Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М., 1992. С. 8.

⁴⁸ Сообщение учительницы Горской школы Г. Лебедевой в Олонецкий губернский отдел народного образования о праздновании годовщины Октябрьской революции в с. Большие горы, Олонецкого уезда // Борьба за установление и упрочение Советской власти в Карелии : сб. док. и материалов. Петрозаводск, 1957. С. 497.

⁴⁹ Фролова А.В. Русский праздник. Традиции и инновации в праздниках Архангельского Севера XX-начала XXI века. М., 2010. С. 26.

которым еще недавно проходили празднующие, появились памятники Кирову и Ленину, которые станут важными точками на праздничной карте.

В общем и целом можно сказать, что в силу ряда причин как практического, так и идеологического свойства советская праздничная культура во многом вызревала в недрах культуры дореволюционной. В старую форму религиозных и народных праздников вкладывались новые идеи и функции. Организаторам праздничных торжеств приходилось замещать, видоизменять и в то же время пользоваться конкурирующими символами. К середине 1930-х гг. вырастает поколение «детей Октября», на которых могла опереться тоталитарная власть, и это нашло отражение и в политике по организации праздничного пространства.

УКРАИНСКИЙ ПЕЧАТНЫЙ МЕДИАДИСКУРС: ТЕРРИТОРИЯ МЕЖЪЯЗЫКОВОЙ ВРАЖДЫ

В украинском (а в особенности – украиноязычном) национально ориентированном печатном медиадискурсе прочно укрепилось представление об Украине как стране постколониального типа, которая находится в начале пути построения национального государства. Особая роль в этом процессе отводится титульному языку. Отсюда частое неприятие русского языка как главного маркера экспорта российской культуры в украинское общество и, соответственно, представление об украинском языке как притесненном, угнетаемом, нуждающемся в поддержке и дотациях.

Актуальность исследования состоит в обращении к симптоматически заостряющейся теме нормализации языковой ситуации в Украине, активность обсуждения которой в последние два года (после выборов нового президента страны) остается чрезвычайно высокой. Именно актуальная в стране языковая обстановка позволяет рассмотреть роль языка в утверждении государственности, конфликтного / бесконфликтного взаимодействия социальных групп и политических взглядов.

СМИ, будучи одним из наиболее динамично изменяющихся социальных институтов, способны достаточно полно репрезентировать доминантные общественные тенденции отношения к языковому вопросу в украинском социуме. Выявление этих ориентаций является **целью** нашей работы.

Для эмпирического исследования были отобраны еженедельник «Зеркало недели» (за полный 2011 год) и ежедневная газета «День» (за январь-июнь 2011 года), которые являются примером качественной прессы, ориентированной на национальную элиту, а также газета «Украина молодая» (за первое полугодие 2011 года), стоящая на тех же умеренных национал-патриотических позициях, но обращенная к более широкой читательской аудитории. Всего проанализировано 258 номеров указанных изданий. Объем привлеченного к анализу материала составил 605 печатных листов (примерно по 200 листов каждого издания).

Отметим, что все указанные издания соблюдают внешне нейтральную позицию в вопросах языка, что подтверждается отсутствием собственно журналистских оценок и комментариев в материалах соответствующей тематики.

Единственным исключением можно считать практику газеты «Украина молодая» по фонетической передаче в отдельных материалах русскоязычных цитат средствами украинского алфавита, вследствие чего нейтральные тексты приобретают иронический, а иногда и балаганно-издевательский характер: *«Не только очень насиченной, но даже сверх ождидаемого результатівной получилась поездка офіціальной делегації Луганської області в столицу Російської Федерації»* («Совковый» рудимент. – УМ. – № 78-79. – 13-14 мая. – С. 17).

Отношение к украинскому и русскому языкам в украинских медиа эксплицируется преимущественно двумя путями – подачей оценочных цитат героев публикаций, политиков, экспертов, а также подачей фактов, которые даже при использовании нейтральных выразительных средств способны показать положение языков и их носителей в украинском социуме.

При подаче оценочных цитат наблюдается достаточно четкое разграничение в подходах разных газет. «Зеркало недели» и «Украина молодая» приводят критические цитаты уважаемых в обществе людей (интеллигенции, церковников, политиков-патриотов) относительно русского языка, употребления негосударственного языка в быту и официальном общении, формируя тем самым в аудитории представление о русскоязычности как отклонении от нормы:

«...О какой гуманитарной сфере можно говорить, если для многих представителей нынешней власти – это [украинский] вообще иностранный язык? Гуманитарная политика в Украине определяется исключительно «звонком» из Кремля» (Оксана Забужко, писательница; «Чем хуже, тем лучше». – ЗН. – № 2. – 22 января. – С. 14), *«На национальном языке не говорят только оккупанты, рабы и дураки»* (Виктор Ющенко, Президент Украины в 2005-2010 гг.; Цитаты недели. – УМ. – № 84-85. – 20-21 мая. – С. 4).

«День» занимает противоположную позицию – не «утверждение от обратного», а прямое убеждение в том, что украинский язык – современный, европейский, перспективный, следовательно – формирует представление об украиноязычности как норме:

«Я выучил украинский, потому что мне хотелось быть европейским писателем» (Вячеслав Гук, писатель; День. – № 9-10. – 21-22 января. – С. 12), *«Я сама русскоязычная. Но обоих детей отдала в украинскую школу сознательно. Я смотрю в будущее и понимаю, что говорить на украинском... – в интересах моих детей»* (Оксана Нечипоренко, мама донецких школьников; О настоящей «рентабельности». – День. – № 22. – 9 февраля. – С. 1).

Второй путь определения статуса языка в социуме, который прослеживается на страницах украинских печатных медиа, выражается в подборе фактов. Если цитаты только устанавливают нормальность украиноязычности, то факты, отраженные в газетах, позволяют сделать выводы относительно социальных групп и сфер деятельности, в которых актуализируется эта норма или, наоборот, постулируется русскоязычность. Фактически мы можем говорить о выборе языка в зависимости от престижности или привычности при тех или иных обстоятельствах.

Проведенное исследование позволяет говорить о том, что в Украине русский язык остается языком бизнеса, сферы обслуживания, бытового общения и даже общения официальных лиц, когда на них не нацелен объектив видеокамеры.

Свидетельством доминирования русского языка в деловых отношениях может служить описанная автором «Дня» в материале «Американский кирпич для «Русского мира» (№ 57-58. – 1-2 апреля. – С. 19) ситуация, возникшая на презентации журнала «Форбс-Украина». На вопрос журналиста одного из телеканалов, почему украинскую версию американского журнала решили выпускать на русском, издатель ответил, что *«на русском разговаривает весь бизнес в Украине»*, спровоцировав тем самым перепалку между журналистами и бизнесменами в зале.

В пользу тотальности русскоязычия в сфере обслуживания журналисты приводят примеры увольнения с работы официантов в Киеве и других регионах только потому, что они говорили с клиентами на украинском языке (например: Без «языка» – нет речи о работе. – УМ. – № 21. – 10 февраля. – С. 3).

Неуважение официальных лиц к украинскому языку в неформальной атмосфере подтверждает ситуация с одесским милиционером, который, не зная о съемке скрытой камерой, сказал, что не любит *«телячью [украинскую] мову [язык]»* (УМ. – № 13. – 27 января. – С. 3), или донецким «губернатором» Анатолием Близнюком, который при встрече с продавцами одного из донецких рынков на вопрос об устройстве молодежи на работу, заданный на украинском, назвал

автора вопроса провокатором и посоветовал «*Идти отсюда в Ивано-Франковск*» (Не раздражай украинским. – УМ. – № 16. – 2 февраля. – С.3).

Исходя из анализа медиадискурса, можем определить статус украинского как «символического», «ритуального» языка, который используется чиновниками, медиаменеджерами только «на показ» или для выполнения законодательных требований.

Показательными в этом плане могут быть факты украинского телепроизводства: известный журналист Владимир Ткаченко в своей авторской программе разговаривает с гостями на русском, вставляя в 40-минутное интервью украиноязычное приветствие на несколько секунд, что позволяет, согласно закону, отнести передачу к украиноязычным (Имя, испорченное «языком». – УМ. – № 99-100. – 10-11 июня. – С. 17); продюсер, делающий украинские программы, увольняет квалифицированного работника из государственного канала за то, что тот написал сценарий программы на украинском, чем создал неудобства для продюсера (Владимир Кметик: «Новейшую русификацию основало телевидение». – УМ. – № 48-49. – 25-26 февраля. – С. 17).

Даже в традиционно украиноязычной сфере – гуманитарной – титульный язык остается притесненным, требующим поддержки и дотаций. Такое впечатление формируют материалы, констатирующие трехкратное преимущество русскоязычных книг в украинских книжных магазинах или засилье русскоязычных газет на национальном медиарынке. Систематическое появление подобных материалов готовит читателя к восприятию информации о том, что во Львове решили дотировать украинскую книгу, а также оказать промоддержку украинским изданиям (Львовский горсовет поддержит украиноязычное книгопечатание. – День. – № 56. – 31 марта. – С. 2) как к нормальной и закономерной.

Кроме названных, в печатном медиадискурсе Украины функционируют уже стереотипизированные разделения по языковому принципу на жителей Запада и Востока страны, жителей города и жителей села.

Жесткая языковая дифференциация, поддерживаемая в медийном дискурсе, создает впечатление об украинском социуме как территории, на которой ведется «холодная война» за сферы функционирования языков, в которой украинский побеждает на формально-символическом, а русский – на функционально-бытовом уровне. Во многом образ Украины как зоны межъязыковой вражды не только поддерживается, но и создается национальными медиа благодаря подбору соответствующих цитат и фактов. Даже традиционно считающиеся качественными газеты в большинстве оперируют устоявшимися стереотипами, формируют впечатление о титульном языке как о дотационном, притесненном властью и угнетенном «*культурной гегемонией соседней нации*» (Как себя чувствуешь, родной язык? – День. – № 31. – 22 февраля. – С. 1).

Таким образом, за титульным языком в современной Украине признается роль одного из основных факторов утверждения национального государства и консолидации общества. Однако и в национал-патриотическом медиадискурсе констатируется фактическое невыполнение им этой роли – из-за превалирования русского в быту, бизнесе, «за кулисами» медиаиндустрии и большой политики.

ИЗ НАИВНОЙ СОЦИОЛИНГВИСТИКИ (ВЗГЛЯД РУССКИХ ДИАЛЕКТОНОСИТЕЛЕЙ)⁵⁰

Наивная социоллингвистика – раздел наивной лингвистики (области непрофессиональных знаний о языке), в поле зрения которого попадают проблемы функционирования языка в обществе. Из обширного круга этих проблем для анализа в данном докладе выбраны некоторые вопросы социальной стратификации языка, а именно: представления о том, как связана специфика различных подъязыков с такими характеристиками человека, как место проживания, вероисповедание, социальный статус. Рассматривается их отражение в метаязыковой лексике и метаязыковых текстах носителей русских говоров. Изучаемые параметры выбраны из числа других (род деятельности, возраст, пол и т. п.) как наиболее значимые для диалектоносителей.

Место проживания (социальное пространство говорящего). Специфика речевых характеристик нередко связывается в метаязыковых текстах с местом проживания говорящего, которое в данном случае понимается как социальное пространство, – городом или деревней. Ср. пск. «Каракаю *по-деревенски*, вовсе не *по-гарацкому*» [ПОС 13: 485]; пск. «Зимой из яблок компот варили, или, *по-деревенски* сказать, суп яблочный» [ПОС 15: 145]; пск. «А он всё знает, знает и *по-деревенски*, и *по-гарацки*» [ПОС 7: 127].

Рефлексия над различными формами существования языка может осуществляться как своеобразный «перевод» с местного наречия на «городское», ср. пск. «Журавина у нас, а па-вашему, *па-гарацкому*, клюква» [ПОС 7: 127], или, напротив, «перевод» с официального, литературного, «городского» языка на диалект, ср. влг. «*По радиву* говорят, что ветер северо-западный, а мы уж знаем, что ковжарь будет» [КСГРС]. Такое умение «переключать» идиомы, «переводить» с одного идиома на другой проявляется и проговаривается, очевидно, чаще всего при контакте диалектоносителей с «городскими» и весьма полезно для установления контакта, для «притирки» к речевым особенностям друг друга (см. об этом [Рут 2001]).

Проблемы взаимодействия носителей «городского» и «деревенского» наречия также оказываются важными для «наивных лингвистов». Городские часто высмеивают своих деревенских родственников или знакомых, ср. забайк. «Приехала я у гораг. Села аутобус. Народа пално. А адин парянь прям-таки сел мене на плячо. “Ты чаво *устярёхался?*” – гаварю. А маладыи услышали, рявуть, хохочуть. “Как, как Вы сказали?” – спрашивают» [СГСЗ: 87]; «Миня в армии фсё дражнили, што я так разговариваю, *па-симейски*» [Там же: 126]. Могут происходить коммуникативные сбои, связанные с несовпадением лексических кодов, ср. морд. (рус.) «Говорю: “Взвесь мне кило бершов”. А продавщица говорит: “Нет такого”. Тут я догадалась, что окуня-то па-нашему назвала» [СРГМорд 1: 37]. Впрочем, и сами носители «деревенского» говора могут оценивать его негативно, ср. пск. «Как поглядеть, так перевернет; некалитурно я вам говорю, така *болотна, деревенская* говорка у мене» [ПОС 7: 36].

Диалектоносители дают «рецепты» правильной «городской» речи, ср. забайк. «Хто гаварить “талчанка”, а хто – “пире”, а эта адно и то жа. Хто хочить балякать па-гарацкому, вот и уворить “пире”» [СГСЗ: 31]. Однако часто стремление деревенских жителей говорить «по-городскому» высмеивается или даже осуждается, ср. перм. «Девка-то пожила в городе, вишь

⁵⁰ Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).

какая воображуля стала, *чуввы да вычуввы*, и говорить-то по-деревенски забыла» [ФСПГ: 419]; кубан. «Прыйихала штокалка з городу, ходэ тай *штокае*» [КубГ: 243]. Иронически воспринимается громкая, самоуверенная речь горожан, ср. пск. «Люди городские запарят <переговорят, заставят замолчать> па разговору деревенских, ну где нам так шуметь, городские были богачи, а эти затемнённые» [ПОС 12: 24].

Носители диалектов могут квалифицировать речь как «городскую» не только исходя из территориальной и социальной «привязки» говорящего, но и ориентируясь на внутриязыковые параметры, например, фонетические, ср. влг. *выщёлкивать* ‘говорить быстро, «по-городскому»’: «Дочь-то у меня как в город уехала, так сразу выщёлкивать начала» [СГРС 2: 280]; влг. *говорить высокородно* ‘литературно и не торопясь’: «В Шонорове высокородно говорят, в Попово сглаживают, в Лукерино у тувашей по-другому, а у нас по-простому» [Там же: 260]. «Городская» (*высокородная*) речь в последнем случае приписывается деревенским жителям.

Вероисповедание. Различия в вере, по мнению диалектоносителей, предполагают различия в языке. Религиозные представления иноверцев оцениваются как «ненормативные», а соответственно, и язык представителей иных конфессий – неправильный, ср. пск. «В Сетуки, в *полуверцы* не ходите, они как ни говорят, все на свой лад ломают» [ПОС 17: 163], пск. «Полуверцы – это сетуки, не получается как по грамматике» [ПОС 7: 176]. Сами *полуверцы* также отмечают отличия своего языка от общераспространенного, ср. пск. «Мы, *полуверцы*, не говорим, что поют. Мы говорим, что лелёкают» [ПОС 16: 578].

Особенно часто подчеркиваются особенности речи старообрядцев в сравнении с речью местного иноконфессионального населения. Такая ситуация, например, существует в Восточном Полесье: местные старообрядцы, противопоставляя себя исконным жителям Полесья, «характеризуют свой говор как московский, хотя он от этого очень далек» [Никитина 1993: 30].

Стремясь доказать «правильность» своей веры, старообрядцы пытаются прибегнуть к анализу обрядовой терминологии – своей и чужой. При этом если свою терминологию они знают хорошо, то бытующая в сознании старообрядцев система терминов никонианской церкви является весьма специфичной: в ней бывает нарушено соотношение плана выражения и плана содержания некоторых терминов, реальные лексемы могут быть наделены несуществующим значением, ср. «У них <у никониан> крещение какое? Еретическо. А у нас – христианско. <...> Если только вы приняли крещение святое, оно святое называется, то вы после этого крещения называетесь “християне”, а оне после своо этого причастия, у них причастие оно называется, а не крещение, называются “еретиками”» [Свешникова, Медведева 2010: 41].

Деревенские жители, не входящие в старообрядческие общины, напротив, странной, «нерусской» представляют речь старообрядцев, ср. сарат. «У них другой язык, они по-русски не разговаривают. Вот мы молимся: “Слава тебе, Господи!” *Тебе*, а у них <у старообрядцев-брачников> – *тэбэ, тэ-бэ*. Вот русский-то язык как она буквы-ти вот перевёртывает. А мы вот разговариваем русские, мы по-русски вот <...> У нас у мирских вот как складно, а у них <...> аж стук этот по мослам» [Крючкова].

Конфессиональные различия связываются также с выбором и употреблением формул речевого этикета: арх. «Сидим обедаем или чай пьём, чай пьём, дак: “Приятно кушать”, а обедаем, дак: “Хлеб да соль”, а у староверов, ежели придёшь, а они сидят за столом <...>, можно говорить: “Ангел затрапезной”» [БДКА].

Социальный статус. Диалектоносители активно осмысливают существование различных вербальных кодов («господского», «казачьего», «мужичьего», «хресьянского», «простецкого» <т. е. простонародного> и др.), которыми пользуются представители социальных классов, причем «господское» и «казачье» в данном случае находится в оппозиции с «мужичьим», «хресьянским», «простецким» – аналогично оппозиции литературное / диалектное. Ср. новг. «Это холопы акают, они жили под барами, а поселяне окают. Вот мы поселяне, мы под барами не

жили <о деревне Пинаевы Горки>» [НОС 8: 138]; новг. «У их “питун”, “сахарь”, а у нас не так, у их по-холопски. Холопы и поселяне» [Там же]; башкир. (рус.) «Мы *по-воспоцки* не зовём “калитка”, а *по-простецки* – “ворота”» [СРГБ]; пск. «Валки воют – *па-гаспоцкаму* и выють – *по-нашаму, по-диравенскаму*» [ПОС 5: 9]; «Липяги – йеть названия *мужыцкыйя*, наша, эть лес усякый: и дуп, и асина, и липа» [Дьякова, Хитрова 1980: 82]. Аналогичные представления о «барском» языке отражены в прозвище *боярчуги* (жители Березниковского сельсовета Бабушкинского района Вологодской обл.): «Они так *выворачивают* – говорят, сразу видно “боярчуги”» [Воронцова 2011: 44]. «Социологический» подход диалектоносителей к языку реализуется в подобных примерах наиболее ярко: собственно речевые особенности группы жителей ставятся в зависимость от ее социального статуса.

Особыми качествами может наделяться «поповский» язык, ср. пск. *поповский язык* ‘о многословном, болтливом человеке’ [СРНГ 29: 325]. Болтливость – одно из качеств, приписываемых попу народным языковым сознанием, ср. «Поп да петух и не евши поют», «Врут и попы, не токмо что бабы о гаданьи» [Даль III: 309]. Псковское выражение *поповский язык* имеет и противоположное значение – ‘о немногословном, молчаливом человеке’ [СРНГ 29: 325]. Возможно, энантиосемичное развитие значений обусловлено тем, что церковная речь – это вид непонятной, «чужой» речи, с которым диалектоносители встречаются чаще всего. Механизм развития значения мог быть следующим: церковная («поповская») речь → непонятная, невнятная речь → немногословность, немота.

Библиография

- БДКА – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ: база данных (Российский государственный гуманитарный университет, лаборатория фольклора).
 Воронцова 2011 – *Воронцова Ю.Б.* Словарь коллективных прозвищ. М., 2011.
 Даль – *В.И. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. I–IV.
 Дьякова, Хитрова 1980 – *Дьякова В.И., Хитрова В.И.* О языковом сознании современных диалектоносителей // Сравнительно-исторические исследования русского языка. Воронеж, 1980. С. 78 – 85.
 Крючкова – *Крючкова О.Ю.* Из материалов Саратовского диалектного текстового корпуса [<http://sarteorlingv.narod.ru/communication.html>].
 КСГРС – картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского университета, Екатеринбург).
 КубГ – *Борисова О.Г.* Кубанские говоры: материалы к словарю. Краснодар, 2005.
 Никитина 1993 – *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
 НОС – Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1 – 12.
 ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
 Рут 2001 – *Рут М.Э.* Собиратель и информант: освоение чужого // Лингвокультурологические проблемы толерантности. Тез. докл. междунар. конф. Екатеринбург, 2001. С. 114 – 116.
 Свешникова, Медведева 2010 – *Свешникова Н.В., Медведева Т.Н.* Старообрядцы Самодуровки (Саратовская область) // Живая старина. 2010. № 1. С. 40 – 43.
 СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
 СГСЗ – Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.
 СРГБ – Словарь русских говоров Башкирии: А–Я. Уфа, 2008.
 СРГМорд – Словарь русских говоров на территории Мордовской АССР. Саранск, 1978–. Вып. 1–.
 СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
 ФСПГ – *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ НАРОДОВ КАРЕЛИИ В ЭКСПОЗИЦИЯХ,
ПОСВЯЩЕННЫХ ЭПОХЕ ФЕОДАЛИЗМА,
ГОСУДАРСТВЕННОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ КАССР В 1950-1960 ГГ.

Уже 140 лет Национальный музей Республики Карелия (в советский период – Государственный краеведческий музей КАССР) является главным музеем Карелии, играя важную роль в формировании образа края.

После 1917 г. основной темой экспозиций музея стали революционные события. Только в середине 1950-х гг. появилась первая полноценная выставка, посвященная истории дореволюционной Карелии. Музей как научное учреждение презентовал достижения современной ему советской науки, также музейные учреждения служили одним из средств пропаганды. Цель исследования: выявить изменения в формировании образа народов Карелии в экспозициях Государственного краеведческого музея КАССР (на примере репрезентации эпохи феодализма), а также механизмы, с помощью которых этот образ создавался.

Основными источниками для исследования стали тематические экспозиционные планы (далее ТЭПы) музея, посвященные истории Карелии периода феодализма. ТЭПы – это схематические планы экспозиции. Цель их создания – проектирование экспозиции. В ТЭПе указываются экспонаты, приводятся полностью тексты этикеток, сопровождающих экспонаты. Для работы были отобраны ТЭПы экспозиции «Дореволюционное прошлое Карелии», датированные 1954 г., 1960 г. и 1967 г. Для изучения источников был применен метод контент-анализа.

В 1940 г. была образована Карело-Финская ССР. Особенность ее национального состава заключалась в том, что доля титульных наций в общем составе населения была невелика и после Великой Отечественной войны продолжала уменьшаться по отношению к русскому населению. Кроме того, во время и после Великой Отечественной войны в СССР утвердилась линия русоцентризма в пропаганде, исторической науке и в политике. Характерной чертой советского государства стала замкнутость и противостояние всему западному, которое началось под знаком борьбы с космополитизмом. В ходе кампании в порядке вещей стало отрицание финского культурного влияния в Карелии. Важным фактором было и то, что у финнов было свое государство с антагонистичным социализму общественным строем. Финская оккупация Западной Карелии во время войны также являлась поводом для дискредитации финнов.

Все эти факторы оказали существенное влияние на создание образа титульных наций в экспозиции 1954 г. В ее ТЭПе встречались употребление восьми подкатегорий, рассматриваемых как нации или народности, подкатегория, обозначающая общность территории проживания («новгородцы»), пять подкатегорий, имеющие слово-индикатор «племена» («весь», «емь»).

Подкатегория «карелы» встречается в тексте источника 22 раза, слово-индикатор, применяемое к данной подкатегории – «народ». Это наиболее часто встречающаяся в тексте источника подкатегория, что объясняется общей направленностью экспозиции, представляющей историю Карелии. Обратим внимание на слово-индикатор «народ», так как в дальнейшем именно оно будет служить показателем отношения государства к тому или иному этносу.

На втором месте по частоте употребления – подкатегория «шведы». В основном этноним встречается в текстах летописей – документального материала экспозиции. Индикаторы этнонима во всех случаях не летописного употребления несут негативную оценку – «феодалы», «интервенты». Шведы рассматриваются как опасные враги Карелии и России.

На третьем месте по частоте употребления – подкатегория «русские». Помимо слова-индикатора «народ», ему дается определение, встречающееся в тексте дважды – «великий», что должно было говорить о верховенстве русского народа. Этому находится подтверждение в текстах экспозиции, например: «Благодаря победе русского народа в войне против польско-шведских интервентов в начале XVII в. карельский народ *был спасен от порабощения шведскими феодалами*» (курсив наш – М.К.). В этом предложении, включенном в экспозицию в виде отдельного текста, предшествующего рисункам с изображением героев ополчения Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского, ничего не говорится об участии карел в борьбе против шведов. Создатели экспозиции хотели показать, что русский народ всегда становился на защиту карел, которые не были способны защитить себя сами. Самым последним экспонатом раздела, посвященного Крестьянской войне и польско-шведской интервенции начала XVII в., был скульптурный бюст карельского героя Рокачу, руководившего карельскими партизанскими отрядами во время шведской интервенции. Только пройдя в своем осмотре экспозиции все стенды, посвященные событиям начала XVII в., посетитель узнавал, что карелы участвовали в военных действиях против шведов. Однако в тексте этикетки к бюсту была существенная оговорка, ставившая под сомнение этот факт: «*По народному преданию* крестьянин по кличке Рокач <...> руководил партизанскими боями местных крестьян против шведских интервентов в XVII в.» (курсив наш – К. М.). То есть до конца неизвестно, существовали на самом деле такие партизанские отряды или нет, даже имя этого героя неизвестно, а известна только «кличка» (не «прозвище»).

Не менее интересным представляется репрезентация в экспозиции 1954 г. второй титульной нации республики – финского народа. Слово-индикатор, которое употребляется вместе с этнонимом «финский», – «племя». Этнонимы «финны», «финский народ» в источнике не встречаются. Таким образом, подчеркивается невысокий статус финского населения в представленную в экспозиции эпоху. Карелы и финны в средневековый период истории не отличались друг от друга в плане развития и культуры. То есть, нет никаких объективных исторических причин различать статусы этих народов, следовательно, причина этого в современной источнику политической ситуации.

Слово-индикатор «народ» применяется еще к одной подкатегории – «карело-финский». Понятие карело-финский народ было искусственно создано в 1939 г. для легитимации создания К-ФССР. Это понятие не встречается в более поздних ТЭПах и является характерной приметой периода существования К-ФССР.

Автохтонным населением Карелии, помимо карел, являются вепсы. По данным переписи 1939 г. вепсы составляли всего 2% населения республики. После Великой Отечественной войны доля вепского населения снизилась. Но, являясь неотъемлемой частью образа Карелии как многонациональной республики, они должны были быть представлены в экспозиции музея. В тексте ТЭПа 1954 г. встречается только одно употребление этнонима «вепсы» в форме «карелы и вепсы». Забегая вперед, необходимо отметить, что и в остальных источниках эта подкатегория не будет употребляться самостоятельно, причем данная подкатегория всегда будет находиться на втором месте после подкатегории «карелы». Такая версия употребления будет говорить о несамостоятельности данной этнической группы по отношению к карелам.

После XX съезда КПСС тенденции сталинской эпохи, стали оцениваться как «субъективистские ошибки в изучении истории», «чуждые марксизму-ленинизму». Важной

чертой второй половины 1950-х – начала 1960-х гг. стала активизация изучения истории народов СССР. В экспозициях в это время увеличивается доля репрезентации исторических персонажей-карелов, наоборот снижается доля употребления общерусских исторических деятелей, не имеющих отношение непосредственно к истории Карелии.

В ТЭПе 1960 г. возросла частота употребления подкатегории «карелы», также добавились новые слова-индикаторы, указывающие на автохтонность населения («местный»), а также на личные качества народа («защитники»). На втором месте по частоте употребления – подкатегория «шведы». К данной подкатегории добавились индикаторы, несущие более отрицательную оценку – «захватчики». Также создатели экспозиции подчеркивали их классовую принадлежность – «феодалы». На третьем месте по количеству употреблений – подкатегория «русские». Из определения русского народа исчезли индикаторы, которые говорили бы о его превосходстве. Цивилизаторская роль русского народа в экспозиции снижалась, а формулировки, иллюстрирующие эту роль, были смягчены.

Показателен в этом плане пример с карельским героем Рокаччу. Его бюст был помещен в центр раздела «Борьба со шведской интервенцией». Увеличилась доля показа материала, связанного с Рокаччу. Изменились и формулировки, характеризующие этого героя: он рассматривался как «легендарный герой партизанской войны». Признавалась также большая заслуга карельского народа в борьбе со шведской интервенцией. Совместная борьба русских и карел против шведов, как указывалось в ТЭПе 1960 г., «укрепила боевую дружбу обоих народов».

В 1956 г. К-ФССР была преобразована в КАССР. Исчезла необходимость упоминать неавтохтонное финское население, поэтому в экспозициях 1960 и 1967 г. этот этноним больше не встречается, исчезает искусственный этноним «карело-финский».

В ТЭПе 1960 г. возросла частота употребления подкатегории «вепсы» до пяти раз. То же самое можно наблюдать и в экспозиции 1967 г. Частота употребления этнонима возрастает до семи, но самостоятельно данный этноним не употребляется.

Рассмотрим результаты контент-анализа ТЭПа 1967 г. Необходимо отметить, что ТЭП во многом повторяет структуру и оценочные суждения, присваиваемые событиям или явлениям, ТЭПа 1960 г. Однако существуют и различия, например, в репрезентации отношений русского и карельского народа. Задачей создателей экспозиции стал показ своеобразия, уникальности и значимости карельского народа. Этноним «карелы» чаще употребляется с индикатором «народ», а этноним «русский» вообще лишается этого индикатора, который замещается индикатором «народность». В целом подчеркивается значение карел не только для Карелии, но и для России.

Таким образом, репрезентация народов Карелии в экспозициях изменялась на протяжении 1950-1960-х гг.: по-новому представлялось место разных этносов в истории Карелии, взаимоотношение карел с соседями, уникальные черты карел. Основным инструментом формирования образа народов в экспозициях стал текстовый материал, сопровождающий экспонаты.

CELEBRATING IDENTITY: ЗИМНИЕ ПРАЗДНИКИ РУССКОЯЗЫЧНЫХ МИГРАНТОВ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ

Среди ныне существующих календарных праздников России Новый год не только отмечается гораздо шире остальных, но и характеризуется определенным набором символов и ритуализованных практик, включаемых в понятие «отметить Новый год». Современный обычай проведения новогодних праздников является прямым наследником советской традиции, введенной в 1935 г. с «возвращением детям елки»⁵¹ и оформившейся к 1970-м годам⁵², и распространяется на большую часть территории бывшего СССР.

Общее историческое наследие проявляется не только у постсоветских мигрантов, оказывающихся в совершенно новых условиях культуры, скажем, западноевропейской страны, но и у мигрантов, перемещающихся в пределах постсоветского пространства — перемежаемое культурной спецификой страны исхода, оно видится самим мигрантам как специфически «свое», «родное», «традиционное»⁵³.

В фокусе данного исследования находится группа русскоязычных мигрантов Великобритании, которую с точки зрения общего культурно-исторического бэкграунда можно назвать «последним советским поколением»⁵⁴. Актуализация постсоветского дискурса происходит в отношении определенных тем, среди которых особое место занимают праздничные практики, а Новый год отмечается как «самый важный»⁵⁵. В контексте новой культуры статус этого праздника значительно ниже, а практики празднования и культурные смыслы — заметно отличны. На примере такого несоответствия представляется возможным увидеть, каким образом произошла (или происходит) интеграция русскоязычных мигрантов в чужой культурной среде.

Центральное место Рождества среди британских зимних праздников воспринимается русскоязычными мигрантами как не вписывающееся в привычное им устройство календарного цикла. Новую праздничную реалию удобно называть именем, привычным для культурной среды. Таким образом, для большинства мигрантов слово Christmas переходит в русский, используется в речи для обозначения конкретной даты, праздника, который отмечают в этот день, а также комплекса культурных практик, связанных с ним и характерного для принимающей среды.

Заблаговременное «выращивание праздничных эмоций»⁵⁶, связанное с характерными для культуры консюмеризма темами щедрости, неоправданных трат на подарки и благотворительность в рождественскую пору, не актуально для постсоветских мигрантов, остро ощущающих эту эмоциональную лакуну. Отсутствие психоэмоциональной вовлеченности в

⁵¹ См. подробнее о «постановлении тов. Постышева»: Душечкина 2003, Душечкина 2012.

⁵² См. о становлении советской традиции празднования Нового года: Адоньева 2001; Николаев 2003.

⁵³ Ср., например, описание празднования Нового года трудовыми мигрантами из стран СНГ, которые «вдали от дома не собираются отказываться от своих привычек и традиций»: «кыргызстанцы заранее распределяют обязанности, готовят праздничную одежду, делают заготовку к плову, бешбармаку, режут овощи для оливье, заправляют фарш для мантов. А после смены собираются у тех, кто живет в самой большой комнате, зажигают маленькую искусственную елочку и в полночь по бишкекскому времени дружно поднимают бокалы шампанского за здоровье родных и любимых» [Григорьев, Осинников 2009: 44].

⁵⁴ Общую характеристику этой группы можно найти в: Байфорд 2009.

⁵⁵ Для анализа использованы около 80 биографических интервью, входящих в Оксфордский архив истории русской жизни, а также полевые заметки, ведущиеся автором с ноября 2011 г. в северо-восточной Англии.

⁵⁶ Об атмосфере, генерирующей «ощущение праздника», а также её функциях в западном празднике на примере американского Рождества см. Вайль, Генис 2004: 605-608.

общее предпраздничное состояние необходимо компенсировать: сопричастность коллективной эскалации чувств подменяется заботой об эмоциональном комфорте собственных детей, когда праздник имитируется, «разыгрывается» по правилам того, который ждет их сверстников⁵⁷, либо изначально непривычный праздник интериоризируется, привязывается к биографии, наделяется близким символическим смыслом. Поэтому часты нарративы, связанные с первым Рождеством (или Сочельником), проведенным в новой стране, в которых рассказывается о «волшебстве», вызванном прежде всего атмосферой наступающего праздника и выражающимся в наиболее актуальном для жизненного мира рассказчика пространстве (внезапно найденная на полу иконка, или случайный, «самый последний» поезд, который довозит как раз до нужной станции, или неожиданная встреча с местной семьей, принимающей иностранца «как своего»). Таким образом, необходимая реалья включается в общий праздничный континуум, длящийся до Старого Нового года.

В противовес ей Старый Новый год, праздник, в стране исхода отмечаемый не столь широко и не имеющий своей специфики⁵⁸, трансформируется, меняя название (теперь это уже «Русский Новый год») и становясь поводом для ежегодных массовых гуляний, служащих для диаспоры как важным способом внутренней коммуникации, так и мощным каналом представления себя внешнему мультикультурному пространству современного западноевропейского государства⁵⁹.

Необходимость сопричастности коллективной практике празднования связана с восприятием общего пространства и времени. Помимо очевидного и весьма распространенного решения — возвращения на родину на новогодние праздники с тем, чтобы справить их «как положено» — также возможен промежуточный вариант: путешествие в любую другую точку мира (пункт назначения не принципиален), своеобразное конструирование «не-места», основная функция которого — это возможность «переждать» праздничный период. Воссоздание общего ощущения времени производится за счет отмечаемого наступления Нового года по «своему» времени (часовой пояс родины), а также в соответствии со всеми значимыми поясами (родных и близких по миру).

Одним из основных маркеров праздничного времени является елка⁶⁰, которую — вопреки британским традициям — русскоязычные мигранты не убирают до Старого Нового года, таким образом продлевая новогоднее не-будничное время. Традиционным должен быть и стол: сюда входят не только изначально новогодние блюда⁶¹, но и многие другие, интерпретируемые как «русские»⁶².

Посвященные новогодним праздникам массовые сборища (как елки для детей, так и вечеринки для взрослых) основной своей целью имеют не столько развлечение посетителей, а совершение «перехода» из будничного в праздничное настроение, возможного при успешном выполнении серии проверяющих заданий. Если детский праздник, в большей степени опираясь

⁵⁷ Так, описанная в гофманианской традиции, происходит работа по поддержанию «лица».

⁵⁸ Перечисляя праздники, традиционно отмечающиеся на родине, о нем не вспомнили ни разу.

⁵⁹ Таким образом, принятое в последнее время в академической дискуссии описание группы русскоязычных мигрантов как «invisible diaspora», подразумевающее успешную ассимиляцию и слабовыраженное стремление к внешней самопрезентации [см., например, Корнина 2005, Gingras 2010], требует в этом смысле критического пересмотра.

⁶⁰ Которая по-прежнему остается «новогодней» для мигрантов, в отличие от Christmas tree — британского варианта названия.

⁶¹ Первым номером праздничного меню является салат «Оливье» (чаще именуемый теперь «Русским салатом»), среди ингредиентов которого ни один отныне не является обязательным: в связи с общей либеральной гастрономической атмосферой возможны варианты вегетарианского, диетического (на йогурте или масле) или «мужского» (мясо, картофель, майонез) застольного блюда, именуемого по привычке «Оливье».

⁶² Даже отмечая историческую «инородность» таких блюд (прежде всего сюда относятся манты и пельмени), информанты уделяют особое внимание практике их коллективного приготовления, что, на из взгляд, несомненно делает блюдо «традиционно русским».

на канонический, выработанный в советский период сценарий⁶³, в то же время включает обязательный элемент состязания в знании русского языка и культуры⁶⁴, то праздники, устраиваемые для взрослых, проверяют причастность к общему прошлому (знание новогодних символов и их интерпретации, а также более широкого спектра культурных явлений)⁶⁵.

Библиография

- Адоньева С.Б. История советской новогодней традиции // Категория ненастоящего времени: (антропологические очерки). СПб.: «Петербургское востоковедение», 2001.
- Байфорд А. «Последнее советское поколение» в Великобритании // Неприкосновенный запас, 2009, № 64.
- Вайль П., Генис А. О Рождественской идиллии // Собрание сочинение: в 2 т. Т.2 (Американа). Екатеринбург: У-Фактория, 2004.
- Григорьев Максим, Осинников Андрей. Нелегальные мигранты в Москве. М.: «Европа», 2009.
- Душечкина Е. Легенда о человеке, подарившем елку советским детям // Отечественные записки, 2003, №1.
- Душечкина Е. Русская елка: история, мифология, литература. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012.
- Леонтьева С. Детский новогодний праздник: сценарий и миф // Отечественные записки, 2003, №1.
- Николаев О. Новый год: праздник или ожидание праздника? // Отечественные записки, 2003, №1.
- Gingras P. Invisible Migrants: The Case of Russians in Montreal. MA Thesis. Montreal: Concordia University, 2010.
- Копнина, Н. East to west migration: Russian migrants in Western Europe. Aldershot, Ashgate, 2005.

⁶³ См. подробно: Адоньева 2001; Леонтьева 2003.

⁶⁴ Так, например, на новогодней ёлке в русской школе г. Ньюкасла, проходившей в декабре 2011 г., проводились конкурсы не только на знание сюжетов или героев из русских и советских мультфильмов, книг, телепередач, но и по проверке словарного запаса детей.

⁶⁵ Часто используемая для проведения подобных праздников форма карнавала (традиционная для святочных колядований) истолковывается как «представление себя» в этническом аспекте, а костюмы подбираются с учетом этого. Музыкальное или видео-сопровождение праздника использует не последние новинки страны исхода, а несколько «устаревшие» и тем самым конструирующие пространство общего прошлого.

РАБОТНИКИ КЛАДБИЦ КАК ПРОФЕССИЯ: АСПЕКТЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Работники кладбищ фактически являются не просто членами общества, занимающими низкое положение. Это индивиды, которые выполняют «грязную работу»⁶⁶, то есть работу, которая необходима обществу, но для большинства людей является не приемлемой и не желаемой. Помимо этого в СМИ периодически выходят статьи о работниках кладбищ, часто с криминальным подтекстом (спекуляции местами захоронения, вандализм, коррупционные сделки). С другой стороны, эта работа имеет специфический эмоциональный фон. Служащие кладбищ постоянно сталкиваются с человеческим горем, с негативными эмоциями. Для таких людей может быть характерно такое состояние как burn out, то есть эмоциональное выгорание вследствие интенсивной эмоциональной работы. Исследовательский взгляд через призму одной социальной группы позволяет рассмотреть *такие проблемы как отношение в обществе к людям, исполняющим «грязную работу», самоопределение людей, исполняющих «грязную работу», а также проблему адаптации индивидов к кризисным эмоциональным состояниям окружающих.*

Однако сами работники кладбищ не стыдятся своей работы и находят ее привлекательной для себя, несмотря на негативные социальные оценки. Они подтверждают тот факт, что окружающие не считают их работу достойной. Один из работников Кунцевского кладбища в ходе эмпирического исследования (было проведено 8 интервью с работниками Баковского и Кунцевского кладбища г. Москвы, а также было снято видеointerview с участием зрителя Ярцевского кладбища (г. Смоленск)) Александр так отзывается об этом факте *«Меня часто спрашивают, где работаешь? На кладбище, говори, работаю. Они глаза вытирают и как будто не верят».*

Среди привлекательных сторон своей занятости служащие кладбищ выделяют следующие:

- **экологический фактор** (*«А что, хорошо, свежий воздух, птички поют»*)
- **экономический фактор** (*«Раньше мы очень хорошо зарабатывали. Бывало даже в ресторан просто обедать ходили. А как подрабатывали? Могилы лишние копали. И водки дадут, и денег», «В 90-е годы, когда у всех были проблемы с работой, у нас была стабильная зарплата, работа, вот и шли сюда», «у меня мотивация какая – негде было жить»*)
- **социально-психологический фактор** (*«Призвание», «Вот бывают такие профессии, когда люди занимаются любимым делом. Вот и я так же, чувствую, что это мое. Хотя предложений куча сыплется, и денежных. Но я отказываюсь. Я эту работу не хочу менять», «моя миссия такая – я это кладбище открыл, я его и закрою, а потом уже хоть в Бразилию»*).

Существуют определенные правила, которые регулируют взаимодействие работников кладбища друг с другом и с окружающими.

Нормы взаимодействия с окружающими людьми:

⁶⁶Хьюз Э. Социальная роль и разделение труда // Социологические исследования. 2009. № 8. С. 46-52.

Работники кладбищ должны поддерживать тот эмоциональный фон, который задают люди, приходящие на кладбище («Вот если бабушка какая-нибудь пришла, хочет памятник поставить. И так ей не то, и эдак – криво. Но ты стараешься терпеть, не срываться, хотя не всегда получается», «если плачут, то конечно отойдешь в сторонку, постоишь, чтобы не мешать», «это само собой приходит, понимаешь, как и что нужно делать, конечно, понимаешь, что горе у людей, привыкаешь»).

Нормы взаимодействия с коллегами:

1. Запрет на яркие положительные эмоции

«Мы никогда не смеемся на кладбище, конечно, зато после работы мы очень веселимся всегда, мы вообще здесь все веселые люди»

2. Обряд инициации

«Настоящим могильщиком человек становится, только когда выкопает 100 могил, до этого времени он так, ученик, новичок»

3. Запрет на прием алкоголя (заявленный, но исходя из наблюдений не всегда воплощаемый в жизнь)

«Верхние товарищи меня дрючить будут, если я пьяную рожу на могилы пушу. Нам скандалы не нужны», «Если запьешь, вылетит отсюда к чертовой матери»

4. Профессиональные суеверия:

- запрет на прощание

«Мы когда с работы уходим, никогда за руку не прощаемся. Примета такая. Иначе не встретимся»

- запрет на употребление алкоголя

«Если могильщик пьет, значит, его покойники удушат»

- нельзя выходить с работы через ворота

«Нельзя ходить через ворота, через ворота только гробы возят», «Если через ворота пойдешь, значит, в следующий раз тебя через них в гробу повезут».

- нельзя изготавливать изделия и для «мира живых», и для «мира мертвых»⁶⁷

«Кузнец кладбищенский должен ковать только для кладбища, иначе сам умрет»

- нужно охранять ограду от повреждений (переход из «мира мертвых» в «мир живых»)

«Вот недавно дырку в заборе не заметил, а по ту сторону в деревне скот весь заболел в один день, это покойники на волю вышли».

⁶⁷ Добровольская В.Е. Прескрипции, бытующие среди кладбищенских работников // Фольклор малых социальных групп. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 76.

Однако помимо внешней среды, в которой работники кладбищ взаимодействуют с другими людьми, существует и внутренняя среда. Под внутренней средой мы будем понимать жизненный мир индивида, в котором он рефлексирует по поводу того, что с ним происходит во внешней среде. Важным аспектом изучения работников кладбищ является экзистенциальная проблема:

1. Отношения этих людей к смерти

«К смерти стал нормально относиться. Привык. Сейчас уже даже, если в подъезде кого-нибудь хоронят, то я не обращаю внимания»; (на вопрос о том, боитесь ли Вы смерти) «Не боюсь. Я себе местечко уже тут зарезервировал. Классное такое местечко, рядом с забором, подальше от всех»)

2. Процесс адаптации к критическим состояниям психики окружающих людей, в частности близких людей умершего человека (вследствие чего наступает состояние burn out)

«А у нас все по-разному адаптируются, привыкают», «Срываемся, конечно, иногда, работа-то тяжелая, а так вообще привыкаешь», «Я вот всегда пою, мне нравится петь, хорошо помогает расслабиться».

Таким образом, работники кладбищ предстают как люди, которые, несмотря на осознание стигматизации своей работы, все же могут быть вовлечены в нее, их мотивирует не только материальное благополучие и непритязательность занятия, но и духовные факторы – призвание, желание помочь людям. Однако отсутствуют притязания на успех. Они относятся к смерти как к норме, однако все профессиональные суеверия и приметы связывают с ней и со страхом умереть. Работники кладбищ адаптивны. Они подстраиваются под эмоциональный фон клиентов, вырабатывая собственные индивидуальные механизмы общения и эмоционального расслабления.

Специфика деятельности работников кладбищ опосредована особенностями ритуального взаимодействия в символической сфере перехода от живых к усопшим. Несмотря на то, что работники кладбищ относятся к смерти как к норме, профессиональные суеверия, приметы, нормы взаимодействия внутри профессионального сообщества продиктованы страхом смерти. Кроме того, работники кладбищ выстраивают психологические защитные механизмы, которые, с одной стороны, ограждают их от страха смерти (например, номинация объектов труда, то есть захоронений), с другой стороны – от постоянного потока негативных эмоций, исходящих от родственников умерших (внутреннее отстранение, но внешнее выражение и поддержка эмоционального фона клиента).

Стоит также сказать о том, что изначально деятельность работников кладбищ носила сакральный, священный характер, но с уменьшением роли религии в обществе, этот аспект исчез. Ослабление роли религии привело к тому, что исчез социальный институт, функцией которого являлось бы объяснение смерти, преодоление страха смерти с помощью религиозных догматов, обещаний загробной жизни и, собственно, похоронных ритуалов. Вследствие того, что смерть во многих культурах воспринимается как нежелательное, опасное явление, а тема смерти табуируется, то и деятельность работников кладбищ приобретает стигму «грязной работы». Работники кладбищ формально больше не принадлежат к числу людей, имеющих отношение к религиозному учению. Даже такой символический элемент как рабочая форма подчеркивает светскость этой профессии. Однако в ходе эмпирического анализа становится ясно, что работники кладбищ выполняют религиозную функцию, они по-прежнему являются исполнителями погребального ритуала и носителями традиционного знания.

Вследствие того, что деятельность работников кладбищ не является престижной и высокооплачиваемой, с одной стороны, с другой – вследствие того, что клиенты, подверженные негативным эмоциям, горю теряют рациональность и бдительность, в данной сфере складываются коррупционные отношения. Однако нельзя утверждать, что в своей деятельности работники кладбищ придерживаются исключительно мотива обогащения. Они подтверждают, что, несмотря на то, что прийти в профессию пришлось вследствие материальных трудностей, со временем работа стала любимой. Некоторые работники кладбищ считают похоронную деятельность своим признанием. Это может доказывать тезис, что человек способен адаптироваться к любым условиям, но может говорить и о том, что, несмотря на негативную стигматизацию, сообщество работников кладбищ интегрируется с помощью духовных мотиваций. Что является важным для общества в целом, поскольку квалифицированная деятельность работников кладбища необходима, как в гигиеническом, так и в социально-психологическом аспекте.

Несмотря на то, что работники кладбищ зачастую представляются в СМИ участниками криминальных событий, они также выступают и в роли экспертов, обладателей эксклюзивного знания. Они наделяются чертами честности, ответственности, что говорит о конструировании дихотомии в отношении к работникам кладбищ. Один полюс этой дихотомии – исполнители «грязной работы», «криминальный контингент», другой – «профессионалы».

Библиография

1. Добровольская В.Е. Прескрипции, бытующие среди кладбищенских работников // Фольклор малых социальных групп. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008.
2. Хьюз. Э. Социальная роль и разделение труда // Социологические исследования. 2009. № 8. С. 46-52.
3. Хьюз Э. Хорошие люди и грязная работа // Общая социология. Хрестоматия. Сост. А.Г. Здравомыслов, Н.И. Лапин. М.: Высшая школа, 2006.

ПРАВОСЛАВНЫЕ О ПРОТЕСТАНТАХ, ПРОТЕСТАНТЫ О ПРАВОСЛАВНЫХ: МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИСКУРС НА ЮГЕ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Несмотря на то, что тема конфессиональных стереотипов и межконфессиональных взаимодействий на селе в последнее время приобрела всеобщую популярность, нам представляется возможным добавить в ее рассмотрение несколько новых слов. Нам известно множество этнографических исследований, так или иначе касающихся вопроса религиозной идентификации русских старообрядцев, иудеев и членов мистических сект⁶⁸, но не попадалось исследований о конфессиональном самосознании русских протестантов. До сих пор эта область была предметом интереса философов, религиоведов и историков⁶⁹, между тем как она явно нуждается в освящении еще и с этнографических позиций.

Будучи участниками ежегодных экспедиций Лаборатории фольклора ИФИ РГГУ в Каргопольский и Вельский районы Архангельской области, мы несколько раз наблюдали сложившуюся в селах интересную конфессиональную ситуацию. На протяжении трех веков (с конца XVII в. до 70-х гг. XX в.) в Каргопольском районе проживали старообрядцы трех согласий (даниловского, филипповского и скрытнического), сформировавшие у наблюдавшего их православного⁷⁰ населения устойчивый комплекс стереотипов «чужой» веры. В 90-х гг. XX в. на смену исчезнувшим старообрядцам пришли представители новых протестантских течений (пятидесятники на селе, свидетели Иеговы в районных центрах). Механизм восприятия нового конфессионального противника в Каргопольском районе во многом пошел по накатанной схеме: в бытовой и обрядовой сферах жизни русских протестантов православные усматривают значительные сходства со старообрядцами (и те, и другие, по рассказам, не признают икон и *молятся пустому углу*; богослужения проводят в неподобающих для этого помещениях типа дома, хлева, клуба; представителям обеих конфессий приписывается желание *отдать Богу душу*, совершив самоубийство и т.п.). В Вельском же районе, насколько нам известно, старообрядцы не проживали, однако пятидесятнические общины там присутствуют. Итак, первый вопрос, который мы предполагаем осветить в докладе, – это тот набор мнений, который православные высказывают о протестантах, рассказывая о них собирателям (в числе которых представления о: *неправильности их мусульманской, еврейской или магометанской веры*; божественной каре, постигающей протестантов за уничтожение икон и проведение богослужений в здании православной церкви; *смешных и глупых*, по мнению православных, эсхатологических ожиданиях пятидесятников, в результате которых они как-то раз собрались *улететь на Луну*; наконец, о привидении, преследующем протестантов за пользование зданием сельского клуба). Попутно мы планируем выяснить, существуют ли принципиальные различия между моделями восприятия протестантов в Каргопольском и в Вельском районах.

⁶⁸ Такие, как: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005; Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003; Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002 и др.

⁶⁹ Такие, как: Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. СПб, 2009; Шилишпанов Р.В. Конфессиональные и типологические характеристики «Свидетелей Иеговы» (религиоведческий анализ): дис. ... канд. философ. наук. Белгород, 2006 и др.

⁷⁰ Термином «православные» мы будем называть информантов, идентифицирующих себя как православных или же атеистов, так как и те и другие в равной мере знают и соблюдают традиции так называемого «народного» православия.

Однако подобное исследование неизбежно требует рассмотрения оборотной стороны медали. Минувшим летом 2011 г. нам удалось побывать на богослужении пятидесятников с. Пакшеньга (Вельский район Архангельской области) и познакомиться с тем, как протестанты оценивают окружающее их православное население. Наша задача несколько осложнилась тем, что точка зрения протестантов на православных оказалась не вполне однородной: лидер вышеназванной пятидесятнической общины в своих рассказах основывалась на проповеднической литературе, а «рядовые» прихожане, по собственным признаниям, являются почти что двоеверцами. Они с удовольствием используют универсальную силу *Святого Духа*, способность молиться *на других языках*, петь *божественные песни* и т.п., но не желают, например, удалять иконы из дома (рассказывая в свое оправдание истории о том, как Господь покарал детей лидеров за уничтожение икон); для многих причиной выхода из общины стала обязательная уплата *десятины* и др. Некоторые «рядовые» пятидесятники в разговоре с собирателями упомянули о возможности своего возвращения в православие – при условии, что в селе появится действующий храм. Лидер же высказывает в защиту своей веры более или менее известное мнение: «православные» не имеют никакого понятия о каноническом православии, не читают Библию, поклоняются иконе как идолу, забывая, что она лишь посредник между Богом и человеком и т.д. Однако оно остается гласом вопиющего в пустыне.

СОВРЕМЕННЫЙ ИРЛАНДСКИЙ ЯЗЫК: ПАЦИЕНТ СКОРЕЕ ЖИВ, ЧЕМ МЁРТВ?..

Пожалуй, только в стране, где первый государственный язык является по факту миноритарным (при отсутствии миноритарности этнической), а число его носителей не превышает 30-35% населения (при отсутствии моноглоттов), могла появиться поговорка «Земля без языка – земля без души» (ирл. *Tír gan teanga – tír gan anam*). Будучи католиками, ирландцы о душе не забывают, а потому языковой политике отводится немало внимания, а также и немалая часть бюджета – к, надо сказать, неудовольствию определенных слоев населения. Поскольку, согласно переписи 2006 года, из 4 млн. населения только 3,2% жителей острова ежедневно употребляют ирландский язык в качестве средства неформальной коммуникации [Romaine 2008: 20], не будет преувеличением сказать, что современный ирландский язык доживает свои последние годы (в буквальном смысле слова, поскольку большинство его носителей находится уже в преклонном возрасте), и все меры, предпринимаемые властями – это уже, по сути, «мёртвому припарки».

Оптимистичная картина, которую обычно показывает статистика (число знающих язык по данным 2006 года равняется 42%), разительно отличается от реальной жизни. Другое дело, что в академической среде о плачевном состоянии языка говорить вслух не совсем принято, а принято «держаться лицо», в то время как любой ирландский студент на вопрос, почему он за 14 лет обучения в школе так и не выучил ирландского, ответит: «Это мёртвый язык, зачем мне было его учить?»

Столь разные реакции приводят к выводу, что ирландский язык сейчас – это уже не столько язык (он-то действительно почти умер), сколько некая *идея* национального языка (при этом, *idée fixe*), не имеющая отношения к реальному положению дел и существующая в ирландском самосознании. Это – некая укоренившаяся в социуме мифологема, понимание которой варьирует в зависимости от среды, к которой принадлежит конкретный «потенциальный носитель».

Как известно, вплоть до конца 17 века ирландский язык был доминирующим языком острова. Но с 1649 года, после интервенции Оливера Кромвеля и неудачного участия в Славной Революции 1688 года, во время которых население острова было практически уничтожено, а земли заняли английские колонизаторы, ирландский язык начал стремительно сдавать свои позиции. К тому времени, уже существовали основные диалекты четырех провинций (Ольстера, Мунстера, Лейнстера и Коннахта), а литературный язык высокого стиля поддерживался в ученой среде *филидов* и *бардов*, поэтов, державших поэтико-лингвистические школы по всей стране.

Целью английского завоевания являлся не только захват земель, но и уничтожение ирландцев как народности, а, следовательно, их религии и культуры. Любого языка, кроме английского, был официально запрещен, начались гонения на католиков. Успеха в жизни добивались коллаборационисты. Ирландский язык, при таком раскладе, приобрел коннотации языка «деревенщины», лишился всякого престижа. Родители намеренно не разговаривали с детьми годами до тех пор, пока те не шли в «национальные школы», где их, не умеющих говорить вообще, начинали с нуля обучать английскому. Об этом великом молчании, повисшем над страной, написал одноименное исследование (“The Great Silence”) Шон де Фрейне [De Fréine 1978]. Голод 1848-1851 гг. усугубил положение за счет высокой смертности и миграции.

С конца XIX – начала XX века, с созданием «Гэльской лиги» (1893) началось так называемое Кельтское Возрождение. Говорить на национальном языке стало модно, но, заново

выученный после многолетнего неупотребления, ирландский язык представлял собой удручающую картину, в первую очередь, из-за бедного лексикона [O'Dochartaigh 1992: 25]. Именно в это время складывается образ ирландского языка как символа национальной идентичности, носить который принято с гордостью [Watson 2008: 71].

И даже с получением независимости в 1922 году воскресить язык ирландцам не удалось. Вероятно, у людей просто не было мотивации возвращаться к языку предков, который мог предложить им несравненно меньше, чем «приемный отец» – английский. В этом отчасти кроется и причина непопулярности языка среди молодежи наших дней. Владение английским открывает перед ними доступ к богатой мировой литературе, популярной музыке, лучшим произведениям современной киноиндустрии. Ирландский же язык по-прежнему остается языком фольклора, и попытки создать на нем поп-культуру и качественную литературу не имеют успеха. Кроме того, его словарь просто не имеет слов для обозначения реалий современной жизни в области техники, машиностроения, науки и пр.: лексикон хранит память о том, что долгое время это был язык третьего класса.

Как кажется, сейчас разговорам о языке уделяется больше внимания, чем занятию им. Люди, не связанные с наукой или образованием, тем не менее, испытывают стыд от незнания родного языка. Поскольку вопреки чаяниям англичан, английский язык стал для ирландцев лишь средством коммуникации, чем-то, что несет лишь практическую пользу, но никак не «душой страны» и не родным языком. И наоборот, обладая базовыми знаниями национального языка, ирландцы на каком-то интуитивном уровне воспринимают родным именно этот язык, на котором не могут разговаривать.

Интересно, что это зачастую связано с топонимами. Как правило, даже совсем не владея языком, житель конкретного места знает, что его название значит по-ирландски. Поскольку рудиментарных знаний вполне достаточно для актуализации внутренней формы названия реки или местности, многие признаются, что чувствуют себя ирландцами, живущими в Ирландии, именно потому, что эти слова для них – не пустой звук. Все знают, что долина *Gleann Dá Loch* (англ. *Glendalough*) – это «долина двух озер», что префикс *bally-* в названиях многих деревень – это ирл. *baile* ‘жилище’ и т.д. «Если ирландский язык умрет, – говорят ирландцы, – то вместе с ним уйдет и различие между Ирландией и другими англоговорящими странами». Иными словами, Баллимани перестанет быть ‘монашеской обителью’, а превратится в пустую звуковую оболочку без плана содержания, и не будет ничем отличаться от того же Йоркшира. Семантически наполненное пространство острова станет десемантизированным, что также ударит по национальной самоидентификации ирландцев. Возможно, по той же причине, собственно ирландские имена до сих пор весьма популярны (статистику имен новорожденных за 2002 г. см. <http://www.behindthename.com/top/lists/ir/2002>).

Для интеллектуальной элиты общества, особенно для кельтологов, лингвистов и историков, знание ирландского языка – неписанный закон. В некоторых университетах (например, в *University of Ulster*) на кафедре ирландистики принято общаться исключительно на ирландском. Во время открытия конференций, торжественных мероприятий и пр. считается *bon tone* начать речь с небольшого вступления на ирландском, затем – основную часть произнести на английском, и завершить выступление благодарностями на ирландском языке. Как отмечает Т.А. Михайлова, «национальный язык постоянно **намеренно** используется в повседневном общении, но – лишь на уровне отдельных выражений этикетного характера» [Михайлова 2009: 225].

Таким образом, в научной среде ирландский язык приобретает чисто декоративную, орнаментальную функцию, а фразы на нем вплетаются в речь, как экзотизмы. Некогда в истории ирландского языка существовала его эзотерическая разновидность, используемая в общении филидами. Она носила название *bérta na filed* «язык филидов» и не была доступна никому, кроме узкого круга посвященных, отделяя их, самым фактом своего существования, от профанов. Судьба распорядилась так, чтобы теперь таким *bérta na filed* стал сам ирландский язык.

Начиная со времени создания «Гэльской лиги» и до сей поры в среде образованной интеллигенции существует особая мода на ирландский язык. Подобно тому, как русские аристократы XIX века общались между собой на французском языке, и сам речевой акт, таким образом, маркировал их принадлежность к высшему сословию, так и образованные ирландские кланы стараются поддерживать в семье коммуникацию на национальном языке.

Таким образом, основными носителями ирландского языка теперь являются две полярно расположенные социальные группы. С одной стороны, это жители изолированных мест, образующие достаточно независимые языковые сообщества и не нуждающиеся в английском языке для успешной интеграции в социум (Аранские острова, о. Тори, отдельные деревни в Гэлтахтах (т.е. ирландскоговорящих районах) Коннемары и пр.). Как правило, знание национального языка передается от еще здравствующей главы рода, поскольку основные носители ирландского – люди пожилые. Следует ожидать, что, подрастая, их внуки уедут в крупные города, где пользоваться ирландским языком им уже будет просто не с кем [Reg 1990: 47-48].

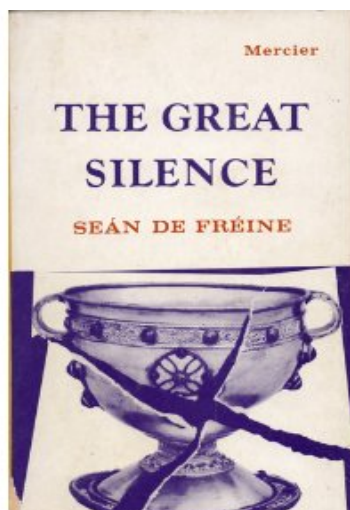
С другой стороны, ирландскоговорящей является культурная и интеллектуальная страта, патриотически-настроенные фамилии. Политикам также необходимо владеть ирландским, и дебаты на национальном языке перед выборами становятся иногда нелегким испытанием для кандидатов.

Степень владения языком у среднестатистических горожан варьирует преимущественно в небольшом промежутке от полного незнания до использования нескольких формальных фраз (притом нередко с ошибками) – приветствий, пословиц, благодарностей.

Притом, что, приобретя в школе стойкое отвращение к ирландскому языку, большинство населения не собирается его учить, утрата родного языка оставила в сердцах ирландцев неизгладимый след. В дублинском театре *Abbey Theatre* с успехом идет пьеса Брайана Фрайела (*Brian Friel*) *'Translations'*, повествующая об отношениях жителей ирландской деревни *Baile Beag* с английскими колонизаторами, со слоганом: *'We must learn those new names... We must learn where we live. We must learn to make them our own'*.

Вероятно, компенсируя эту потерю, ирландцы знают, любят и чтят свой фольклор: эпос «Похищение быка из Куальнге», саги о Кухулине, Стране Молодости (*Tír na nÓg*), лососе познания расскажут и филологи, и простые посетители кабачка, и фермеры.

Ирландский язык вышел за рамки собственно лингвистического и социально-культурного явления, став особым национальным символом, теперь уже недостижимым, как и все идеалы, но объединяющим и вдохновляющим, как девиз и эмблема на гербе знатного рода. Поэтому неудивительно, что на обложке вышеупомянутой книги Шона де Фрейне изображен инкрустированный самоцветами драгоценный кубок. Святой Грааль. Правда, уже разбитый.



Библиография

Михайлова Т.А. Ирландский язык позавчера, вчера и сегодня: становление и разрушение словарного состава // Миноритарные языки Евразии. Проблемы языковых контактов. М., 2009. С. 204-229.

De Fréine S. The Great Silence: a study of a relationship between language and nationality. Cork, 1978.

O'Dochartaigh C. The Irish Language. Historical and Social Perspective // Celtic Languages. Ed. D. MacAulay. Cambridge, 1992.

Romaine S. Irish in the Global Context // A New View of the Irish Language. Dublin, 2008. Pp. 11-25.

Hindley R. The death of the Irish language: a qualified obituary. NY, 1990.

Watson I. The Irish Language and Identity // A New View of the Irish Language. Dublin, 2008. Pp. 66-75.

СТАРООБРЯДЦЫ СЕЛА МОЖАРКИ: К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИКАХ

Село Можарки Янтиковского района Республики Чувашия, которое стало объектом нашего изучения во время летней экспедиции 2011 г., является весьма заметным староверческим центром на религиозной карте не только Чувашии, но и всего Поволжья. Во-первых, сравнительно большое по численности на фоне остальных русских населенных пунктов, село Можарки остается преимущественно гомогенным по своей этнической структуре. Во-вторых, в самом селе, помимо наличия православного прихода, сосредоточены представители двух ветвей староверчества, «окружняне» и «неокружники», как они сами себя дифференцируют. В-третьих, как и в целом в российском обществе, село входит в фазу «религиозного ренессанса», что определяется сельчанами по массовому обращению в веру разных поколений, частоте венчаний, динамике посещений молитвенного дома.

Повседневные религиозные практики разнятся среди двух категорий верующих: «простых» староверов («за еду помолишься, и ладно – не батюшка ведь») и «начитников» (а точнее – «начитниц», поскольку в основном это пожилые женщины, выросшие в традиционной семье и имеющие опыт обращения в веру «иных» – например, мужа). Тем не менее внутреннее убранство дома непременно содержит элементы, указывающие на конфессиональную принадлежность хозяев: несколько «красных углов» с иконами, старинными и новоприобретенными, и лестовки в числе двух и более штук, подвешенные под ликами святых.

В доме начитниц на видном месте выставлены «Книги» – Псалтырь, Четьи mineи, Молитвослов и др., причем дореволюционные издания находятся в том же месте, но, при наличии «советского» аналога (причем определение «советский» относится ко всей религиозной литературе, не являющейся дореволюционной, в том числе и современной) уже не используются по прямому назначению. Обряд похорон Книги, пришедшей в ветхость (под Книгой подразумевается любой священный текст), происходит при свершении ближайшего погребального обряда, независимо от того, является ли умерший ее хозяином. Помимо печатных текстов, у начитниц хранятся оригинальные рукописные «тетради» – молитвословы, выполненные рукой писца из Канаша в 1970-1980-е гг., украшенные рисунками с имитацией старинного оформления красной строки. Особое отношение вызывают и изображения патриарха, статьи о нем, распечатанные из интернета или аккуратно отсканованные из газет и хранящиеся внутри священных текстов. Кроме вышеперечисленных артефактов, особой ценностью наделяются специальные календари, выписываемые из Москвы, и периодические старообрядческие издания.

Из устных нарративов, входящих в категорию текстов «народной Библии», мы услышали версию о том, что «Бога убили сами люди, потому что надо было избавиться от него». В селе, помимо «окружнян», «неокружников» и православных, проживают две сестры (1932 и 1935 гг. рождения соответственно), которые односельчанами однозначно определяются как «истинно верующие», живущие «как бабушка [в значении отец – прим. авт.] научил». Дело в том, что обе «девицы» (по собственному их определению) «пенсию не берут» («А почему. А потому что все душу продают... Их не за работу дают. А за что. Все осенилось мздою проклятою. И все бросили Христа. А мы не бросаем») и не имеют официальных документов, удостоверяющих личность. Отец информанток попал в 1930-е гг. в тюрьму, потому что оставался единоличником – ибо

«вступать в колхоз – грешно... в Книжке написано». Получение пенсии трактуется ими как «Все иудино. Получишь пенсию – так умри. Придешь – а там все написано, вот душа, вот деньги твои. Продала ты душу за пенсию енту. Никому спасению не будет, все падут... в Тартарары!».

Историческая память жителей села фиксирует как важный элемент жизни прадедов Можарскую ярмарку, а также наличие ветряных и водяных мельниц, торговых заведений. Преобладает мнение, что до «раздела» все были «одинаковой веры» – расходятся лишь во мнении, кем были их предки: либо все были «окружняне», либо все были «неокружники». Сам «раздел» увязывается с «Окружным посланием», но не объясняется его функция. Кроме разногласий по вопросу о предках, между представителями двух групп староверчества в селе постоянно возникают религиозные споры, связанные с обсуждением персон, которые «поспособствовали» вызову «не того» священника, или с разговорами о верховных руководителях двух ветвей церкви. Апелляция к старине или к «вере отцов» является доминирующим аргументом в этих дискуссиях. Условно разделение выделяет тех, кто у «казанского батюшки» и тех, кто его не признает, а значит – обращается к батюшке нижегородскому или московскому. Рассказывается история о том, как к умирающему в Казани можарцу пригласили местного старообрядческого священника, а затем в родном селе батюшка заново устроил молебен, ибо предыдущий обряд был «неверный».

Жители села, судя по ответам, редко сталкивались с непониманием окружающих. Стандартная ситуация, когда в Советской Армии у молодого старовера старшина пытался снять крест, заканчивалась благополучно благодаря заступничеству старшего по званию, заверенному фразой «Не тобой надето, не тебе снимать», что находит объяснение в теории «божественного заступничества». Большинство староверов не могут ассоциировать себя с конкретным течением или согласием (лишь однажды промелькнули формулировки «спасовцы», «австрияки эти» и был услышан отзыв на дихотомию «поповцы» – «беспоповцы»), но точно и без затруднений рассказывают, кто в селе какой молебенный дом посещает или где находятся в Москве староверческие храмы. «Говеть» в селе считается признаком хорошего тона, и не придерживаются поста (хотя бы формально) только больные.

Резюмируя данные первичной обработки экспедиционных материалов, можно сказать, что старообрядчество села Можарки является показательным примером главенства институциональных формальностей над обывательской религиозной жизнью, где оформление двух конфессиональных ветвей послужило не только закреплению различий в обрядности, но и стало важным ресурсом доказательства истинности веры и сложения совершенно нового жанра устного общения в виде религиозно-теологического спора на бытовом уровне.

«ОСОБЫЕ ДЕТИ»: КОНСТРУИРОВАНИЕ ИНАКОВОСТИ В ПРАКТИКАХ АДАПТАЦИИ ДЕТЕЙ С ВРОЖДЕННЫМИ ФИЗИЧЕСКИМИ И ПСИХИЧЕСКИМИ ОТКЛОНЕНИЯМИ

Адаптация так называемых «особых детей» – детей с синдромом Дауна, аутизмом и ДЦП – особая социальная практика, в рамках которой, помимо декларируемых эффектов социальной интеграции, конструируется специфическая версия инаковости, формулирующаяся как во внешних относительно практики (нормативизирующий дискурс), так и внутренних (коммуникация психологов и родителей, особых детей в среде сверстников, практики адаптации) дискурсивных пространствах.

С позиций дискурсивного подхода, культурной антропологии я обращаюсь к анализу того, как внутри конкретных практик адаптации конструируется инаковость детей с синдромом Дауна и аутизмом, какова специфика этой инаковости и эффекты ее конструирования и функционирования. Отталкиваясь от представлений о норме и патологии, разработанных М. Фуко, [4] утверждений М. Мосса, высказанных им в эссе «Техники тела» [2] о том, что для социализации ребенка необходимо овладение нормативными телесными практиками, я заостряю свое внимание на тех процессах внутри социальной практики адаптации, в которых рождается нечто, выходящее за рамки дихотомии «норма-патология» и конструируются тонкие оттенки и нюансы, определяющие возникновение самого феномена «особого ребенка» как результата практик инаковости.

На сегодняшний день всю систему адаптации детей с умственными и физическими отклонениями можно условно разделить на две сферы. Первая представлена госучреждениями, наследием Советского Союза, вторая – относительно недавно появившимися частными и благотворительными организациями, не связанными в единую сеть, однако ориентированными на использование передовых методик, индивидуальную работу. Первые, как указывают А. Клепикова и И. Утехин в статье «Ребенок с ‘отклонениями развития’: опыт анализа фреймов» [1] предполагают изоляцию ребенка и воспитание его вне семьи, вторые реализуют свои задачи в тесном взаимодействии с родителями, поощряют контакт своих воспитанников с «обычными» детьми.

Поле моего исследования стала работа благотворительного центра «Содействие», действующего в Ростове-на-Дону и занимающегося адаптацией особых детей на принципах, указанных для второй категории учреждений. Данные собирались мной на протяжении 4 месяцев, с сентября по декабрь 2011 года, путем неструктурированного включенного наблюдения. Результаты фиксировались после каждого дня занятий в дневнике наблюдений.

Почему в фокусе моего внимания оказывается именно инаковость? Полевые наблюдения показывают, что практически вся совокупность методических приемов в адаптационных практиках работы с особыми детьми концентрируется на достижении способности к выполнению внешних правил и предписаний. Ребенок, проходящий курс адаптации, должен интегрироваться в социальную среду, и основным путем для этого становится усвоение им набора социальных правил и конвенций. Часть этих правил имеет общий характер, остальные — в значительной мере локальны и специфичны. Однако, профессиональный дискурс педагогов и психологов, работающих с особыми детьми, настроен на переход от обозначения границ маргинальности болезни ребенка к его особенностям, инаковости. Подобная перенастройка сама по себе видоизменяет объект приложения усилий адаптации. Свойства, которые в других

контекстах трактовались бы как стигма, начинают определяться как особость, специфичность, порождая нового субъекта адаптации.

Какова специфика инаковости «особого» ребенка?

Прежде всего, она рождается в особом взаимодействии с нормой. Выпадая из дихотомии «норма — патология», инаковость обретает многомерность и может быть тонко и детализировано описана не только психологами, работающими непосредственно с детьми, но так же и родителями, которые снабжаются соответствующими словарями для чуткого и тонкого описания изменений, происходящих с детьми по мере развития адаптационного процесса. Фактически, инаковость конструируется и функционирует в условиях, когда в ее формировании участвует множество агентов различного рода, от психологов и педагогов до самих детей, участников адаптационных групп, субъектность которых конструируется во взаимодействии как со взрослыми, так и со сверстниками, имеющими те или иные отклонения. Коммуникативное пространство конструирования инаковости при этом обретает специфический ландшафт, сглаживающий репрессивное действие нормализации. Так, странным и выпадающим из контекста кажется тревожный вопрос девочки-аутиста относительно мальчика с синдромом Дауна: «У него поражение, да?». Медикализованный дискурс оказывается чуждым коммуникативному пространству, заменяющему несоответствие норме на *отличие*.

Инаковость особых детей оказывается в специфических отношениях с перформативностью языка, о которой писал Дж. Остин [3]. Многие техники ориентированы на освоение детьми перформативных языковых функций, именно поэтому внутри сообщества детей и психологов перформативный компонент языка оказывается важным инструментом производства новых значений: осваивая перформатив, особые дети получают набор ориентиров, на основе которых выстраивается сетка правил, обеспечивающих успешное существование в поле социального. Так, педагог-психолог, играя с ребенком, непрерывно комментирует все свои действия, устанавливая четкую связь между ними и словом. Эффектом таких комментариев становится постоянное пребывание ребенка в поле действия, будь то телесная практика или проговаривание происходящего со стороны педагога. Постепенно из объекта действий ребенок становится его субъектом, превращаясь в актора проговариваемого. При этом инаковость становится деятельной: находит свое выражение в действии и фиксируется в нем, в отличие от патологии, которая, будучи продуктом медикализованного психиатрического дискурса, предписывает ребенку позицию «пациента».

Особо интересным сюжетом для меня стало то, как практики нормализации в рамках адаптационных методик центра сами по себе конструируют локальную специфику инаковости, при этом не делая ее маргинальным продуктом, контррезультатом нормы, а формируя корпус внутренних конвенций и правил. Так, корпус гигиенических практик определяет нормы телесности, которой ребенок выучивается следовать. На новогоднем празднике преподаватель рисует у себя на лице нос и усики животного, однако ребенком с синдромом Дауна это прочитывается как отклонение от правила, стигма, и только телесный контакт с преподавателем позволяет ему определить, что все в порядке. Гигиеническая норма чистоты, усвоенная ребенком, становится локальной меркой, которую он, в свою очередь, применяет для оценки происходящего вокруг него. В таких условиях ребенок становится в позицию субъекта, наделенного нормативными функциями. Такая разделенная нормативность, тем не менее, резко отличается от перекрестной нормативности, описываемой О. Хархординим при характеристике коллектива. Если там норма как политически нагруженный концепт спускалась сверху и распределялась по горизонтали, то здесь она усваивается в индивидуальных порядках работы, а вместе с правом на нормативизацию передается так же возможность простой и доступной ассимиляции исключенного и стигматизированного объекта, например, с помощью идентификации ощупыванием, как в приведенном примере.

Локальность нормы задает специфику инаковости и сама инаковость особых детей, в свою очередь, проблематизирует разрыв, существующий между правилами, предлагаемыми внутри системы адаптации и конвенциями, существующими в более широких социальных контекстах. В процессе исследования мною неоднократно были зафиксированы случаи, когда особые дети собственным поведением обозначали этот разрыв, находясь в рамках внутренней нормативности группы, однако демонстрируя неэффективность общекультурных конвенций внутри локальной инаковости, сконструированной в процессе адаптации.

Ярким примером подобной ситуации может служить, например, крайне актуальный для адаптационной работы вопрос о возможности и необходимости развития сексуальности особых детей. Так, интенсивное телесное воздействие, так называемая тонизация, необходимая при работе с аутичными детьми, в условиях, когда в локальной системе правил нет привычных нам ограничений телесного контакта, в пубертатный период может послужить толчком к развитию у особого ребенка сексуальности. При этом в настоящий момент психологи, работающие с особыми детьми, фактически не обладают словарями, позволявшими бы эффективно справляться с подобными ситуациями: профессиональные языки и конвенции, попросту выносящие сексуальность за пределы проблематики, обнаруживают свое несоответствие практикам инаковости, сформировавшимся внутри адаптационного пространства. Столкновение инаковости, сформированной в условиях локальной нормативизации, с внешними конвенциями выявляет слепое пятно адаптационной практики, не проговоренную и не осмысленную проблемную зону, рождающуюся на стыке общей и локальной нормы.

Приведенные сюжеты в общих чертах обрисовывают специфику производства и функционирования инаковости, внутри которой ребенок с отклонениями становится «особым» ребенком. В своем докладе я хочу остановиться более подробно на описании коммуникативного пространства центра «Содействие», выявлении и описании нормативных практик, их общих и локальных эффектов, на той версии нормативности, которая возникает на пересечении дискурсов и практик адаптации, а так же на режимах репрезентации инаковости и особого ребенка, существующих в локальных дискурсах благотворительного адаптационного центра.

Библиография

1. Клепикова А., Утехин И. Ребенок с «отклонениями развития»: опыт анализа фреймов // Антропологический форум. 2010. №12
2. Мосс М. Техники тела // Общества, обмен, личность. М.: Наука, 1996. С. 242-263.
3. Остин Дж. Избранное. Как производить действия при помощи слов. Смысл и сенсibiliити. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
4. Фуко М. Психиатрическая власть. СПб: Наука, 2007.

ПРЕВРАЩЕНИЕ В УСПЕШНОГО АВТОРА: СМЕНА ОБРАЗА И РЕЧЕВОЙ МАНЕРЫ БЛОГГЕРА «BELONIKA» – ПИСАТЕЛЯ НИКИ БЕЛОЦЕРКОВСКОЙ

Под языковой политикой, согласно Лингвистическому энциклопедическому словарю, понимается «совокупность идеологических принципов и практических мероприятий по решению языковых проблем в социуме, государстве». Но возможно говорить о соответствующей политике не только государства, но и отдельной личности, стремящейся быть авторитетной в определенном сообществе. Поскольку не существует универсальных схем речевого воздействия, индивидуальная речевая политика формируется методом проб и ошибок, так как необходимо найти ту единственно верную интонацию, выработать точную речевую манеру которая приведет к максимальному эффекту.

Для конца первого десятилетия 2000-х характерным процессом становится превращение блоггера во влиятельную медийную персону и наоборот. Рассмотрим проблему поисков индивидуальной речевой манеры на примере преобразования частного дневника в успешный издательский и медиа-проект.

Вероника Белоцерковская, издатель журнала «Собака» и «жена сорок второго Форбса», является характерным примером превращения блоггера в авторитетного автора кулинарных книг. Блог *belonika* (<http://belonika.livejournal.com>), появившийся в 2008 г., быстро приобрел популярность благодаря эффективно найденным теме и нарративной стратегии; в 2010 по его материалам были изданы две книги, сохранившие языковое своеобразие блога, а в 2011 выпущенная книга «Про еду. Про Вино. Прованс» несколько недель входила в топ книгопродаж. ЖЖ *belonika* продолжает свою активную работу и в настоящее время.

Для блога как для формы «персонализированного медиа» [Кастельс] и наиболее демократичной формы создания индивидуального бренда [Портер] важно создание правильного образа говорящего. Архив блога позволяет проследить, каким образом была найдена эффективная нарративная стратегия, сделавшая блоггера человеком, влияющим в том числе и на языковую ситуацию в многотысячном сообществе его подписчиков и покупателей, как менялся языковой портрет повествовательницы в зависимости от медиа-роли, которую она принимает.

«Я-тема» в ЖЖ является ключевой и текстообразующей: авторский блог заведомо субъективен и, вне зависимости от своего содержания, должен создавать определенный образ своего владельца. Белоцерковская в 2008 г. отыгрывала распространенную в то время роль богатой стервозной бизнес-леди, знающей себе цену. Она подчеркивала свое богатство, позиционировала себя как очень успешного издателя, отчетливо противопоставляла себя читателям, делая их свидетелями нравов «высшего света». Кулинария предстает в ее блоге как одно из хобби богатой «*жены на высылках*», но именно эти посты вызывают самое большое количество комментариев. Уже к концу 2009 года Белоцерковская позиционирует себя, в первую очередь, как кулинарного блоггера, а не как человека из издательского бизнеса, хотя напоминания о работе все же иногда проскальзывают в ее текстах [*обожаю глянец (я сама издатель, есличо)*]. Ее задачей стало формирование информационного пространства, где она была бы одновременно и учителем-гуру, и подругой-равным собеседником для своих читателей. Необходимо было также «выравнивать» аудиторию людей, находящихся на разных уровнях экономического благосостояния, примирить внутренне социально конфликтную аудиторию. Достижению этой задачи было подчинено сознательное изменение речевой манеры автора блога.

ЖЖ начинался как дневник для записи реакций на окружающие раздражители и в соответствии с принятой ролью в постах использовалось большое количество обценной лексики

и распространенных в блогосфере грубых «формул» *Текст, сука, не влезает, буду укорачивать*(((; Она, *падла*, дико острая; И вдогонку *пиздливая* (в смысле, разговорчивая...(((; Расту ~~яюна~~ большая и маленькая.. Это соседствовало с обилием слов с уменьшительно-ласкательными суффиксами (*айфоныши, dietyши, рецептыши*) и словами, написанными по старой модели «олбанского йазыка» (*я звизда, жестокийпеар*).

Речевая манера Белоцерковской резко выделялась на фоне других отечественных авторов, пишущих о еде. Образ «кулинарки» традиционно соотносился с матерью семейства (Ю. Высоцкая, О. Сюткина), интеллектуалки-путешественницы (Г. Делиренс, Е. Чекалина), девушки из хорошей семьи (А. Пирузян), опытной «старопрежней» хозяйки (Т. Толстая) и т.п. Все они в своих кулинарных текстах придерживались нейтрального стиля речи, тяготея к сложным распространенным предложениям, демонстрируя разностороннюю эрудицию, сентиментальную склонность рассказывать о своих семейных делах и нежелание брать на себя ответственность за результативность усилий своих читательниц. Белоцерковская вводит перенесенную из блогов с иной тематикой экспрессивную лексику и грамматику, создает иллюзию «письменной разговорной речи», создающие ощущение равенства между ней и читательницами. Практически полностью убрав из блога упоминания о своей семье, сделав субститутами «дома» kota и меняющуюся прованскую погоду, став своего рода исследовательницей Прованса, она дополнительно выравнивает свои отношения с читательницами, создавая у них иллюзию присутствия в ее частной жизни и постоянно поощряя их к фамильным высказываниям репликами поддержки и иронического самоуничтожения.

Используя имеющиеся в ее распоряжении возможности через «бан» отбирать себе аудиторию, она приучает ее к своей манере выражаться, одновременно корректируя и степень толерантности читателей, и свой речевой радикализм. Стилевой сплав эвфемизмов, модных ЖЖ-шных словечек, самоиронических реплик и жестких оценок окружающих сохранился у belonika до сегодняшнего дня, но «низкая» лексика выведена из речи повествователя-автора кулинарных постов невербальными средствами (многоочия, зачеркивания, неполное написание слов) и остранена неологизмами. Нецензурная лексика изредка появляется только в сопутствующих текстах блога, посвященных рефлексии по поводу окружающего мира (путешествия, работа, бытовые ситуации), но и там ее в основном заменили эвфемизмы типа *яздатая, хня всякая*.

Это был верный языковой ход: роль учителя подразумевает дидактичность и нейтральность манеры речи. Она (Белоцерковская) вводит в описание кулинарных рецептов живую реакцию повара, используя разговорные лексемы или обороты (*фига с два, кто кинется это готовить*), используя прием иронии (*Я его даже в борщ клала (о, прости Сырников, традиции жестко хранящий)*) и т.п., но общую тональность повествования приближая к стилистически нейтральной. Это достигается, скажем, использованием приема контраста между спокойствием кулинарных постов и лихорадочными (многоочия, восклицательные и вопросительные знаки, скобки, зачеркивания и т.п.) записями о собственных выступлениях, а также резкими инвективами под тэгами «раздражалки» и «ненавижу».

Письменная разговорная речь, формирование вокруг себя нарративизированного мира значимых предметов (например, появления в блоге нового персонажа – игрушечной жабы Жанны), изменение собственного образа с «я стерва из мира бизнеса» на «я женщина, любящая готовить и обучающая вас это делать» и создают новую стратегию «поучительной» литературы, делают книги Вероники Белоцерковской успешным кулинарным проектом и примером эффективной языковой политики отдельного участника блогосферы.

Библиография

1. Белоцерковская В. Живой журнал. Электронный ресурс. URL: <http://belonika.livejournal.com>.
2. Кастельс М. Медиабизнес, медиаконвергенция и конвергенция в журналистике // Мультиконвергенция и мультимедийная журналистика: Материалы к обучающим семинарам / Сост. С. Балмаева. Екатеринбург: Изд-во Гуманитарного ун-та, Кабинетный ученый, 2011.
3. Левкин А. Сетевое торжество Дарвина // Соль, 28 сентября 2011. Электронный ресурс. URL: <http://www.saltt.ru/node/10586>.
4. Портер В. Мультиплатформенная журналистика, работа с комьюнити, персональный бренд журналиста // Мультиконвергенция и мультимедийная журналистика: Материалы к обучающим семинарам / Сост. С. Балмаева. Екатеринбург: Изд-во Гуманитарного ун-та, Кабинетный ученый, 2011.
5. Лингвистический энциклопедический словарь. Электронный ресурс. URL: <http://lingvisticheskiy-slovar.ru>.

ГОТИЧЕСКАЯ ИЗБА ГОРОДА-ФОРУМА

Евангелическая лютеранская церковь св. Марии в Томске: идеологические дискурсы и политика идентичности в пространственном и визуальном аспектах

Экватор 56-ой параллели
На своих и чужих мы никого не делим
Мешаются языки и страны
На улицах в оправе кружев деревянных
Видеоклип «Здесь и сейчас в Томской области»
Студия «Крупный план», 04 ноября 2011⁷¹

Текст кал, да и пафоса слишком уж много. Вот томичи первое и единственное что в вас бесит,
так это то, что строите из себя центр мироздания... сибирские афины, полмиллиона
населения...тошно

Пользователь DJ Berg, обсуждение клипа в YouTube, 04 ноября 2011⁷²

В докладе я предлагаю интерпретации внешнего облика, архитектурного решения и пространственного расположения евангелической лютеранской церкви св. Марии в Томске. Здание церкви, в спешке возведенное к российско-германскому саммиту на высшем уровне, проходившему в Томске в апреле-мае 2006 года, функционирует в нескольких идеологических дискурсах: «Томск – город-форум», «Сибирские Афины», дискурсе сибирского гостеприимства, томской толерантности и эксцентричного своеобычия. Внешний облик здания, воплощая многие приметы вышеперечисленных дискурсов, становится приятным расширением визуального инструментария конструирования идентичности томичей в целом и в то же время помещает лютеранский храм в традицию маргинальных по отношению к доминирующему православию строений.

В докладе я коротко освещаю историю лютеран в Томске и привожу анализ архитектурного облика и расположения первой церкви св. Марии 1864 года постройки. Сравнение томского храма с немногочисленными примерами деревянных лютеранских храмов Российской империи подчеркивает неординарность и специфическую коммуникативную задачу здания 2006 года.

Привлекая информацию о деревянных храмах других конфессий, построенных в Томске во второй половине XIX-начале XX века (православные храмы в этот период возводились только в камне), я предлагаю интерпретацию властной составляющей межконфессиональных отношений и выдвигаю на обсуждение соображение о маркированности дерева как материала культового сооружения в эпоху преобладания в храмовом строительстве кирпича и камня. В этом ключе кратко рассматривается история создания Солдатской синагоги (1872) и староверческой Успенской церкви (1913).

⁷¹ <http://youtu.be/hCLSLPhmKx0> Электронный онлайн-ресурс (доступ: 14.01.2012).

⁷² Язык и стиль авторов сохранены.

Во второй половине доклада я представлю вниманию слушателей коммуникативный анализ архитектуры церкви св. Марии и ее пространственного расположения. С архитектурной точки зрения храм представляет собой уникальный пример совмещения типичных форм лютеранской кирхи (во многом восходя к высочайше утвержденным типовым проектам и обыгрывая архитектурный облик предшественницы и тезки современного здания – церкви св. Марии 1864 года) со строительными приемами, материалом и общим обликом русской избы. Подобная эксцентричная комбинация встраивается не только в дискурс о специфически томской толерантности, но и в активно конструируемую традицию создания неординарных памятников, отличающихся необычностью тематики («Ребенок в капусте», «Тапочки»), (само-)иронией («Счастье», «Антон Павлович Чехов глазами пьяного мужика, лежащего в канаве и не читавшего ‘Каштанки’»), а порой и использованием дерева в качестве материала («‘Деревянный’ рубль»).

Особое внимание уделено расположению церкви св. Марии на карте города и ее непосредственному окружению. Место для строительства нового старого храма было подобрано чрезвычайно тонко и оказалось «говорящим» не только по отношению к храму-предшественнику, но и по отношению к памятникам деревянного зодчества и другим городским объектам, связанным с немецкой культурой. Не имея возможности восстановить старый храм на историческом месте расположения, для него было подобрано место максимально похожее типологически. В том же районе города, Верхней Елани, так же центрально, но чуть поодаль от основных транспортных потоков и так же по соседству с парком. И новый, и старый храм подаются как рекреационная возможность для горожан. Новое здание расположено в непосредственной близости от многочисленных памятников деревянной архитектуры, встраиваясь в конструируемый на Елани островок, где деревянное зодчество реставрируется и охраняется, создавая новую конфигурацию достопримечательностей и рекреационных объектов города. Самое интересное в выборе нового места – помещение нового храма ровно на полпути между местом расположения старого и основным центром немецкой культуры города, Российско-немецким домом.

Стоит особенно отметить риторическое значение факта поспешной постройки нового здания, равно как и его облика, с точки зрения международных отношений области. Во главе Томской губернии и области, вместе взятых, стояло в общей сложности девять губернаторов – этнических немцев. При нынешней немногочисленности (около одного процента), немцы в Томске занимают ряд очень заметных должностей. Российско-немецкий дом был одним из первых отреставрированных памятников деревянного зодчества и отреставрирован он был на средства Германии. Постоянным акцентом, способствующим интерпретации нового храма как реципрокного жеста международной политики, стала пространственная привязка здания к Российско-немецкому дому. Подтверждает интерпретацию внешнего облика как реципрокного политического жеста и повторное прибегание к метафоре «немецкий дом в сибирском стиле», что придает впечатление наличия в этом риторическом обмене уникального ситуативного языка.

Доклад снабжен обширным иллюстративным материалом.

Библиография

1. Из истории земли Томской: сборник документальных материалов. Сост. А.П. Акаченко, В.А. Черняк. Новосибирск: Зап-Сиб. кн. изд.-во, 1981.
2. Кижнер Д.М. История возникновения синагог в Томске // Евреи в Томске. Томск, 2000. С. 3-12.
3. Ющук Л.А. Архитектура евангелическо-лютеранских церквей св. Павла в Барнауле и св. Марии в Томске архитектора Г.А. Боссе // Интеллектуальный потенциал Сибири:

- Сборник тезисов докладов Новосибирской межвузовской научной студенческой конференции. Новосибирск, 1998. С. 90-92.
4. Эко У. отсутствующая структура. Введение в семиологию. Санкт-Петербург: Петрополис, 1998.

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ЭВОЛЮЦИИ КУЛИНАРНЫХ ПРАКТИК НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ АФРИКИ

Пословица утверждает, что «на вкус и цвет товарища нет». Социологи и антропологи давно поставили этот тезис под сомнение. Вкусовые пристрастия, культура употребления пищи, обряды, связанные с едой, являются важным средством этнической и социальной идентификации человека. Принятие или отторжение пищевых ритуалов – один из показателей отношения индивида к данной культуре. Когда после ряда новаторских публикаций, таких, например, как работа английского антрополога и социолога Джека Гуди [Goody 1982], учёные обратили внимание на социокультурные аспекты науки о еде, антропология еды⁷³ оформилась в новое междисциплинарное научное направление. Настоящая статья посвящена проблемам изменения кулинарных практик в странах Западной Африки; большая часть наблюдений основывается на личном гастрономическом опыте автора, накопленном во время трёх лингвистических экспедиций в Гвинею и Кот-д'Ивуар.

Было бы неверно считать, что кулинарная традиция Западной Африки до последнего времени не знала заимствований. На протяжении всей своей истории западноафриканские народы контактировали с представителями других культур – прежде всего, с арабами, кочевыми фульбе, позже – с европейцами. Однако процессы культурного заимствования, которые идут сейчас, отличаются от всех прежних тремя специфическими особенностями. Во-первых, они происходят чрезвычайно быстро: значительные изменения происходят в течение жизни одного поколения. Во-вторых, сейчас аборигенная культура Западной Африки взаимодействует не с культурой какого-либо одного народа, а с глобализированной современной западной цивилизацией. В-третьих, заимствования проникают в жизнь африканцев крайне неравномерно: культура еды сегодня, пожалуй, одно из самых ярких, наряду с одеждой, проявлений различия между городом и деревней. В то время как город охотно перенимает веяния глобальной моды, деревня сохраняет верность традиционным продуктам и практикам еды.

Какие же именно аспекты культуры еды подвергаются изменениям? Наиболее заметные сдвиги наблюдаются в следующих сферах:

- состав продуктов, способы их обработки, сочетание продуктов в блюде;
- режим питания, распределение потребляемой в течение дня еды;
- отношение к еде;
- практики, сопровождающие приём пищи.

Приведём несколько примеров, иллюстрирующих изменения в каждом из этих аспектов в отдельности.

⁷³ Близкое научное направление – гастика, раздел семиотики, изучающий знаковые функции пищи и еды; в отличие от гастики, антропология еды является междисциплинарным направлением, сочетающим анализ семиотических аспектов пищевой культуры с изучением социологической, экономической и даже политической значимости еды в жизни человека.

Le pain quotidien

Хлеб – основной след, оставленный французскими колонизаторами в кухне Западной Африки. Два раза в день, рано утром и после обеда, булочные выпекают свежие пшеничные багеты, которые не уступают своим французским родственникам ни белизной мякиша, ни золотистостью корочки. При этом трепетное сакральное чувство к хлебу, присущее европейской культуре, у африканцев отсутствует. В то время как для европейцев хлеб – самостоятельное блюдо, часто являющийся метонимическим образом еды вообще, африканцы воспринимают его как своеобразный «полуфабрикат», основу для будущего блюда – и вот уже вдоль дорог проголодавшемуся дальнобойщику и уставшим пассажирам автобуса предлагают сэндвичи из половинок багета с начинкой. Без дополнения в виде майонеза, маргарина или, реже, кетчупа хлеб в пищу не употребляют. Нарезанный хлеб в дополнение к основному блюду подадут разве что в ресторанах курортных городков вроде Гран-Бассама (Кот-д’Ивуар), рассчитанных на редких иностранных туристов или многочисленных утомлённых экзотикой солдат ООН. Бутербродный формат – это настоящая революция в подходе к еде, поскольку в традиционной культуре полностью отсутствует представление об индивидуальной порции – сотрапезники берут еду руками из общего блюда. Таким образом, налицо тенденция к индивидуализации приёма пищи, разрушение коллективности обряда, до сих пор остававшейся нерушимым правилом.

Упомянутые выше майонез и кетчуп тоже прочно обосновались в кухне стран Западной Африки. Однако отношение к ним ещё более противоречивое, чем к хлебу. Дело в том, что традиционное блюдо африканцев двухкомпонентно: углеводная основа (злаки: рис, кукуруза, пшено – или корнеплоды: маниока, ямс, батат) и «соус» – жирная и острая жидкая смесь, чей состав значительно различается в зависимости от достатка семьи, но потенциально может включать овощи, зелень, специи, арахисовую пасту, кусочки мяса, рыбы или раков. И если в современной западной кулинарии соус воспринимается скорее как вкусовая добавка, то достоинства африканского соуса определяются его пищевой и энергетической ценностью. Понятно, что при таком подходе западные соусы – майонез и тем более кетчуп – не могут стать полноценной заменой традиционному «соусу», а потому их употребление ограничено, в основном, теми же самыми сэндвичами. Забавно, что западный аналог приправ, кубики «Магги», успешно встроились в ряд местных специй. На любом рынке они продаются рядом с кучками перца, куркумы и толчёного чеснока. Причина, безусловно, в функциональной тождественности кубиков специям; нетождественность же западных соусов местным препятствует их полноценному включению в кулинарную традицию Западной Африки.

Завтрак съешь сам

Яркое проявление глобализации африканской пищевой культуры – внедрение завтраков. Традиционный завтрак, состоявший из кускуса с овощами, сменяется «континентальным»: хлеб, кофе, молоко (сухое или сгущённое) [Plateau 1995: 453]. Можно видеть, что изменения в первую очередь касаются питательности утреннего приёма пищи: завтрак становится более лёгким. Это связано с современным образом жизни городского жителя. В деревнях утренний приём пищи до сих пор часто состоит из тастика пресного варёного ямса или жидкой рисовой или пшённой каши. Здесь, как и прежде, африканцы часто обходятся двумя приёмами пищи, примерно равноценными по калорийности и идентичными по составу продуктов, первый из которых призван обеспечить энергией на целый день, а второй – восполнить силы. Однако современный городской житель уже не стремится наесться утром на целый день. Завтрак на «западный манер» символизирует для африканца «красивую жизнь», потому что, несмотря на объективно бóльшую питательную ценность по сравнению с традиционным, он воспринимается как энергетически неполноценный, не дающий достаточно сил для тяжёлой работы. Тот, кто завтракает хлебом с молоком, явно собирается не в поле, а, к примеру, в церковь или на государственную службу.

Так завтрак начинает ассоциироваться с престижным родом деятельности и потому становится притягательным.

Поживёшь с вами, научишься есть всякую гадость

Для традиционных культур характерно сакральное восприятие еды. Символ благополучия, она вызывает трепетно-религиозное чувство. В Африке отношение к еде до сих пор остаётся очень серьёзным, во-первых, потому, что голод здесь по сей день реальная угроза, а во-вторых, из-за существования религиозно обусловленных пищевых предписаний. У многих народов Западной Африки существует клановое деление, и каждый из кланов имеет своё животное-тотем, употребление которого в пищу строго запрещено. Так, у лоома⁷⁴ насчитывается более 20 кланов, и в самих клановых именах отражаются пищевые табу: *Wòníwògì* (от *wòní* ‘птица’) не едят мясо диких птиц, *Níkáwógì* (от *níká* ‘корова’) откажутся от бифштекса, *Kòìwògì* (от *kòì* ‘леопард’) не употребляют в пищу леопардов (что не так сложно, если учесть, что леопардов в Лесной Гвинее – как медведей на улицах Москвы). Ислам также внёс свой вклад в формирование того круга «съедобного», который, подобно любой другой культуре, очерчивает Западная Африка. Поскольку ислам на протяжении всего колониального периода оставался основным институтом сопротивления, у африканцев была повышенная мотивация неукоснительно соблюдать его законы. Таким образом, раньше страх перед неизвестными продуктами, которые принесла с собой европейская культура, подкреплялся религиозным страхом. Несмотря на то, что как клановые, так и мусульманские пищевые табу в Западной Африке до сих пор соблюдаются, сегодня неофобия сменилась неофилией. Новый продукт воспринимается уже не просто как приемлемый, но как желанный. Как убедительно показывает Люси Лонг, культура проводит границу не только между съедобным и несъедобным, но и между вкусным и невкусным [Long 1996: 3-4]. Кока-кола, прежде воспринимавшаяся как навязываемый ненавистной властью, чужой, а потому, естественно, невкусный продукт, став символом экономического благополучия, неожиданно оказалась очень приятной на вкус.

Плюшками балуемся

Уважительное отношение к пище проявляется в строгой регламентации практик её приготовления и употребления. Например, традиционный приём пищи в Мали связан с 4 операциями, которые в зеркальном порядке повторяются в начале и в конце трапезы: появление блюда, церемония мытья рук, распределение порций и ритуальное приглашение начать еду предваряют трапезу; благодарность хозяину дома и Богу за еду, омовение рук, раздача остатков еды и унесение блюда завершают её [Dumestre 1996: 690-691]. Эти обряды, однако, не соблюдаются при употреблении «лакомств» – того, что на бамана⁷⁵ называется *nègèlàfèn*. В дословном переводе ‘вещь желания’, *nègèlàfèn* включает в себя все продукты, предназначенные для удовольствия: жареные бананы-плантены, орехи кола, оладьи, чай, кока-кола; сюда же относятся и непищевые продукты, например, сигареты. Культура их потребления полностью противоположна культуре традиционной трапезы: если для совместного приёма пищи собираются все родственники и соседи, то *nègèlàfèn* потребляются индивидуально или в дружеской компании; обед проходит в молчании, а чай или кофе сопровождаются беседой; полноценный приём пищи происходит в строго фиксированное время, лакомства же едят «между делом»; цель повседневной трапезы – утоление голода, тогда как употребление *nègèlàfèn* служит для развлечения.

⁷⁴ Лоома – этническая группа, проживающая на территории Гвинеи и Либерии.

⁷⁵ Бамана – один из языков группы манден (западная ветвь семьи манде), крупнейший язык Мали.

Важная функция *nègèlàfèn* – самоидентификация личности, ведь повседневная пища однообразна и не может ничего сообщить о вкусе конкретного человека; выбирая же, например, тот или иной газированный напиток, африканец проявляет свою индивидуальность. Преподнося в качестве гостинца лакомство, человек учитывает вкус того, кого он хочет порадовать, такой подарок – это всегда проявление внимания к близким; напротив, рис или мясо служат ритуальными подарками, знаменующими важные события в жизни человека, например, вступление в брак [Dumestre 1996: 695], т.е. определяются традицией, а не чувствами. И хотя к числу *nègèlàfèn* относятся и некоторые традиционные продукты – это и фрукты, и маленькие оладьи – только глобализация принесла настоящее разнообразие и, тем самым, свободу выбора.

Подведём итоги. Традиция в пищевых практиках народов Западной Африки до сих пор очень сильна, особенно в деревнях. Во многом это объясняется сложным экономическим положением западноафриканских стран и устойчивым влиянием на повседневную жизнь человека религиозных взглядов. Тем не менее, в городах процесс освоения даров глобализированной цивилизации идёт очень интенсивно. Изменения затрагивают различные сферы культуры еды, но основной тенденцией является индивидуализация кулинарных практик.

Библиография

- Brown L.K., Mussell K. *Ethnic and Regional Foodways in the United States: The Performance of Group Identity*. Knoxville, TN: University of Tennessee. 1984.
- Cusak I. *African Cuisines: Recipes for Nation-Building* // *Journal of African Cultural Studies*. Vol 13. No. 2. 2000. Pp. 207-225.
- Cheung S. *Anthropology of Food*. SciTopics: http://www.scitopics.com/Anthropology_of_Food.html. 2011.
- Dumestre G. *De l'alimentation au Mali* // *Cahiers d'études africaines*. Vol. 36. No. 144. 1996. Pp. 689-702.
- Goody J. *Cooking, Cuisine, and Class: A Study in Comparative Sociology*. 1982.
- Long L. *Culinary Tourism, Eating an Other or Adventurous Eating in Small Town Midwest* / Joint Nutrition Conference, St. Louis, MO. 1996.
- Plateau J. *The Food Crisis in Africa: A Comparative Structural Analysis* // *The Political Economy of Hunger*. Ed. J. Dreze, A. Sen, and A. Hussain. New York, NY: Oxford University Press. Pp. 445-553.

СУДЕБНЫЙ РЕГИСТР: ПРАГМАЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЧИ ПОДСУДИМОГО

Специфические прагмалингвистические характеристики речи человека определяются в значительной степени его социальным положением, возрастом, образованием, воспитанием, местом рождения. Не менее важна ситуация, в которой происходит общение, и та социальная роль, которую играет в ней говорящий. В современной отечественной и зарубежной лингвистике существует два термина для обозначения вариантов языка в зависимости от коммуникативной ситуации: регистр и стиль. Представляется, что граница между данными понятиями во многих работах весьма размыта, а термины зачастую употребляются как синонимы или используются в определении друг друга. Так, в толковом словаре английского языка регистр толкуется следующим образом: «Регистр – это стиль языка, грамматики и слов, используемых в конкретной ситуации» (Cambridge Dictionaries Online).

Ситуация использования является одним из источников вариативности языка, т.е. источником образования различных стилей и регистров, и по мнению английского ученого Дж. Юля. Он связывает понятие стиля с критерием формальности, а регистр для него связан со сферой использования языка. Иллюстрируя понятие регистра, он говорит, к примеру, о существовании религиозного и судебного регистров (Jule 2003, 244-245).

На наш взгляд, стиль и регистр тесно связаны, поскольку степень формальности речи напрямую зависит от конкретной ситуации и обстановки общения.

Предметом рассмотрения в данной работе является судебный регистр, в частности речь подсудимого. Мы ставим цель определить типичные прагмалингвистические, в том числе стилевые, характеристики речи подсудимого и выявить факторы, определяющие специфику речи подсудимого. Материалом нашего исследования являются стенограммы английских судебных процессов, в частности жанр допроса (Shipman 1999, Huntley 2003).

Понятие регистра применяется и в исследованиях судебного языка. Так, Дж. Гиббонс, ссылаясь на исследование Д. Курзона, называет регистром весь судебный язык, тогда как американский исследователь У. О'Барр под регистром понимает его разновидности (Gibbons 2005, O`Barr 1982).

У. О'Барр в своем исследовании о природе судебного языка выделил четыре его разновидности или регистра: формальный судебный язык (formal legal language); литературный английский (standard English); разговорный или нелитературный английский (colloquial English); субкультурные разновидности (subcultural varieties) (O`Barr 1982, 25).

Формальный судебный язык находится ближе других к письменному судебному языку и используется судьями для обращения к присяжным, оглашения приговора, а также в речи адвокатов, адресованной суду. С точки зрения языка этот регистр характеризуется длинными фразами с большим количеством профессиональных жаргонизмов и сложных синтаксических конструкций.

Литературный английский используется в суде адвокатами и большинством свидетелей и является правильным вариантом английского языка. Для него характерна более формальная, чем для повседневной речи, лексика.

Разговорный английский применяется некоторыми свидетелями и адвокатами. Лексически и синтаксически этот вариант близок к неформальному повседневному языку.

Субкультурные разновидности – это варианты языка, распространенные среди представителей определенных общественных групп, отличных по своей манере говорения (к примеру, язык афроамериканцев и региональные диалекты).

У. О'Барр указывает на тот факт, что не отмечены случаи, когда бы говорящий использовал все четыре регистра. Однако многие говорящие могут переключаться между регистрами, подстраиваясь под изменения ситуации в ходе судебного заседания.

Мы выдвигаем **гипотезу**, что для речи подсудимого характерна комбинация регистров. Это обусловлено следующими причинами. С одной стороны, подсудимый является непрофессиональным участником судебного процесса и не может знать всех правил построения судебной коммуникации. С другой стороны, подсудимый, предположительно, осознает необходимость видоизменить свою речь в соответствии с требованиями судебного общения. Кроме того, подсудимый является участником процесса с самым низким статусом, что заведомо ставит его в невыгодное положение. Результатом смещения этих разнонаправленных факторов должен стать специфический регистр речи – речи непрофессионала в формальной обстановке судебного процесса.

Важным фактором, оказывающим воздействие на подсудимого и его речевое поведение, является давление со стороны представителя обвинения. Главной целью судебного процесса является разрешение конфликта, а получение правдивых показаний от подсудимого облегчает процесс выяснения истинных обстоятельств дела, сокращает усилия суда, направленные на достижение цели. В ряде ситуаций прокурор вынужден, отстаивая интересы обвинения, оказывать на подсудимого психологическое воздействие для получения правдивых показаний.

Очевидно, что подсудимый испытывает в зале суда сильный стресс, возможно, страх или стыд за совершенное преступление, что, несомненно, влияет на его поведение, в том числе и речевое. Тем не менее, поведение подсудимого характеризуется определенной степенью продуманности позиции и подготовленности к даче показаний. Адвокат оказывает своему подзащитному помощь в даче показаний и выборе защитительной позиции. Используя право давать показания в суде, подсудимый в зависимости от избранной им позиции может способствовать установлению истинных обстоятельств события, но он может стремиться и к тому, чтобы, формулируя свои показания особым образом, препятствовать выяснению этих обстоятельств.

Таким образом, среди прагматических факторов, определяющих характеристики регистра речи подсудимого, можно выделить следующие: статус непрофессионального участника; давление со стороны лиц, проводящих допрос; степень продуманности защитительной позиции и подготовленности к даче показаний; эмоциональное состояние подсудимого.

Анализ речи подсудимого мы будем проводить по схеме, предложенной Дж. Гиббонсом. Согласно этой модели, язык анализируется на четырех уровнях: графо-фонетическом, лексическом, грамматическом и дискурсивном [Gibbons 2005, 9]. Поскольку материалом для анализа служит речь, фиксированная в письменной форме, графо-фонетический уровень остается для нас недоступным.

Как видно из нашего материала, с точки зрения **лексического состава** речь подсудимых характеризуется в основном общеупотребительной лексикой. Кроме того отметим использование подсудимыми некоторых стандартных для судебного общения форм ответа: *That`s correct, That`s right* (Да, это так). Интересно, что в процессе по делу доктора Шипмана происходит смешение медицинского и судебного регистров. Это объясняется тем фактом, что подсудимый, являясь врачом, совершал преступления, связанные со своей профессиональной деятельностью. Поэтому в ходе допроса часто употребляются медицинские термины, в том числе названия лекарств, болезней, процедур: *amoxil*(амоксил), *codeine*(кодеин), *irritable bowel syndrome* (синдром раздраженной толстой кишки), *geriatric screen* (гериатрический экран) и т.д.

На **грамматическом уровне** нами были выявлены следующие особенности регистра. В ходе слушания доктор Шипман использует предложения с законченной структурой, а также сложные синтаксические конструкции с несколькими придаточными, цитатами, сложными временными формами:

SHIPMAN: Mrs. Grundy asked if she could have a copy to which I said yes, meaning, the tests were her tests, the results would be her results and the practice aimed at getting patients to manage their own illnesses without the doctor. So if somebody said, "Can I have a copy", I would have no hesitation of doing it.

В речи другого подсудимого (Хантли) нами не было отмечено подобных грамматических явлений. Ответы подсудимого односложны (*Yes, No*) или представляют собой простые предложения, в некоторых случаях определенные части предложений опущены (*I went back into the house; Emptied the bath and the sink and cleaned up the sink*).

Мы объясняем значительные различия грамматических структур в речи двух подсудимых различием их социальных статусов и уровней образования.

С точки зрения построения **связного дискурса**, вопросы и ответы в ходе допроса не существуют изолированно друг от друга. Они образуют связное вопросно-ответное единство. Ответ определяется заданным вопросом и в свою очередь предопределяет последующий вопрос.

BARRISTER: We see to the right of that IBS. To what does that refer?

SHIPMAN: Irritable bowel syndrome.

BARRISTER: Was that a complaint of which you were told by Mrs. Grundy?

SHIPMAN: Yes.

Из примера видно, что первый ответ подсудимого предопределяет следующий вопрос, заданный, чтобы уточнить информацию. В этом вопросе местоимение *that* заменяет название болезни *irritable bowel syndrome* и отсылает нас к предыдущей реплике, формируя связь между вопросом и ответом.

На дискурсивном уровне речи подсудимых мы также отметили значительное количество этикетных и вежливых форм: *Sorry, I must apologise, I apologise again, It`s all right thank you* и т.д.

Рассмотренный нами речевой материал подтверждает выдвинутую гипотезу о комбинации регистров в речи подсудимого. Мы установили, что речь подсудимого определяется рядом прагматических факторов, в том числе профессиональной деятельностью подсудимого, и специфической ролью подсудимого в данной коммуникативной ситуации.

Библиография

1. Cambridge Dictionaries Online // Толковый словарь английского языка. [Электронный ресурс]. URL: <http://dictionary.cambridge.org/> (доступ: 11.01.2012).
2. Gibbons J. Forensic Linguistics: An introduction to Language in the Justice System. Oxford: Blackwell, 2005.
3. O`Barr W. Linguistic Evidence, Language, Power and Strategy in the Courtroom. New York, London, Paris, San Diego, San Francisco, Sao Paulo, Sydney, Tokyo, Toronto: Academic Press, 1982.
4. Yule G. The study of language. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

МИФОЛОГИЯ ЛОКАЛЬНОГО ЭТНИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ПОТОМКОВ ЧЕШСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ В ОКРЕСТНОСТЯХ НОВОРОССИЙСКА И АНАПЫ)

В 2009–2011 гг. кафедра славистики и центральноевропейских исследований историко-филологического факультета РГГУ осуществила несколько экспедиций в находящиеся близ Новороссийска и Анапы сёла, в которых поныне проживают потомки чешских переселенцев XIX века.

На земли Черноморского побережья Северного Кавказа и Кубани, опустевшие после Кавказской войны, чешские крестьяне прибывали со второй половины 1860-х гг. До 1890 г. здесь возникло 15 чешских и смешанных чешско-русских поселений, из которых в наши дни лишь сёла Кирилловка под Новороссийском и Варваровка под Анапой остаются местами компактного проживания потомков переселенцев XIX в., владеющих чешским языком в диалектной форме. В настоящее время в Кирилловке насчитывается до 25, а в Варваровке – до 20 таких жителей в основном 1920–30-х гг. рождения.

Основной целью наших экспедиций было именно изучение этого совершенно не описанного прежде говора северокавказских чехов. Также мы задавали вопросы о фольклоре и обрядности, но охотнее всего информанты делились с нами воспоминаниями о своей нелёгкой жизни. Из их рассказов вырисовывается преломлённая сквозь призму личных судеб и коллективного прошлого драматическая история XX века.

В последнее время чешские поселения на Северном Кавказе привлекают внимание не только лингвистов и этнографов, но и журналистов. В 2010 г. вышла книга кубанского исследователя В.С. Пукиша «Чехи Северного Кавказа: годы и судьбы. 1868–2010», которая представляет собой комплексное исследование истории чешского населения на территории российского Причерноморья и Кубанской области от появления там первых чешских колонистов до современности. В 2011 году на канале МТРК «Мир» была показана передача из цикла «Дiasпоры» о чехах Северного Кавказа. Примечательно, что и в этой телепередаче, и в исследовании В.С. Пукиша (который также принимал в ней участие), и в наших полевых записях зачастую повторяются одни и те же истории. Это свидетельствует о сформировавшемся устойчивом корпусе сюжетов, создающих своего рода мифологию этого чешского сообщества, которую можно считать одним из маркеров его идентичности.

Этот корпус образуют:

- истории из частной жизни и воспоминания информантов;
- рассказы о традиционных чешских праздниках и обычаях, которые активно бытовали до начала Великой Отечественной войны, а ныне возрождаются благодаря деятельности местного культурно-просветительного клуба «Матержидоушка»;
- рассказы о событиях и местах, значимых для данного сообщества и ставших достоянием его коллективной памяти.

В докладе основное внимание будет уделено последнему типу рассказов. Приведём для примера несколько сюжетов.

1. В горах недалеко от Кирилловки находится почитаемое чехами «святое место Божизек». Там будто бы обитают души умерших чехов, и даже при пасмурной погоде над этим местом высится столп света. Температура в этом месте всегда выше на несколько градусов.
2. Во времена коллективизации староста Кирилловки Василий Краль и еще один чех по фамилии Когоут были арестованы и отправлены по этапу в один из лагерей под Архангельском. Там им будто бы удалось захватить корабль, на котором они доплыли до Норвегии, а оттуда перебрались в США.
3. Когда в Кирилловке закрыли костёл и превратили его в клуб, в первый устроенный там вечер никто не решался выйти танцевать. Наконец отважился каменотёс Йозеф Шимберский. За это его убило молнией, а у его партнёрши убило молнией корову.
4. После войны с костёла решили сбросить крест. Потом его долго прятала на чердаке своего дома семья кузнеца Длоугого, который этот крест некогда изготовил. Рассказывают, что однажды дом загорелся, но огонь дошел только до креста. Так крест остановил огонь и спас хозяев.
5. Умерших членов своей семьи чехи хоронили в одной могиле. Когда туда опускали новый гроб, вынимали кости погребённого ранее, перемывали их, складывали в новую наволочку и клали сверху на гроб.

Как можно видеть, часть приведенных сюжетов довольно причудливо соотносится с историческими фактами, другая же часть сопрягается с традиционными верованиями и обрядами. Эту связь и механизм формирования локальной этномифологии у чехов Северного Кавказа предполагается подробнее осветить в докладе.

СЕЗОННАЯ АКТИВНОСТЬ АНТИХРИСТА (ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ НАСТРОЕНИЯ В РЯЗАНСКОМ ОКРУГЕ В 1929 – 1930 ГГ.)

Изучение фольклора и мифологии советской эпохи осложняется недостатком источников, освещающих «неподцензурный» слой культуры. По идеологическим соображениям из сферы фольклористических исследований были исключены многие формы и жанры фольклора: духовные стихи и легенды о святых игнорировались, т.к. отражали неудобное атеистическому государству народное православие, заговоры и мифологические рассказы не одобрялись, поскольку свидетельствовали о народной темноте и суеверности⁷⁶. При этом официальная власть сама фиксировала те явления культуры, которые оказывались недоступными непредвзятому научному анализу. Ценным источником являются информационные сводки ВЧК-ОГПУ-НКВД – «порой не комментированные материалы высказываний, перлюстраций, слухов, листовок»⁷⁷. Сводки входят в число изначально секретных архивных материалов, активно публиковавшихся в 1990-е гг. как в виде собраний документов по стране в целом⁷⁸, так и в формате региональных подборок⁷⁹. Ко второму типу публикаций относится сборник сводок, с которыми мы работали⁸⁰. В нем сосредоточены документы, касающиеся обстоятельств перехода к сплошной коллективизации в конкретном регионе – Рязанском округе Московской области (эта административная единица просуществовала с 12.06.1929 по 30.07.1930).

Поскольку сроки коллективизации в Рязани были очень сжатыми (полная «колхозизация» округа должна была завершиться к весне 1931 г.), темпы задавались самые высокие, а методы применялись крайне жесткие – от угроз физической расправы до немедленного раскулачивания всех, отказавшихся вступать в коллективные хозяйства⁸¹. При этом колхозное строительство было тесно связано с антирелигиозной пропагандой:

По-прежнему имеют место случаи срыва коллективизации из-за несвоевременной и неумелой постановки вопроса о закрытии церквей. В с. Червино Южно-Рязанского р-на на собрании после вопроса о коллективизации, который был принят единогласно, Пред. РИКа поставил вопрос о закрытии церкви. Кр-не с криками «не нужно нам вашей коллективизации, а церковь закрыть не позволим» — ушли с собрания⁸².

⁷⁶ О развитии отечественной фольклористики в раннесоветский период см., например: Иванова Т.Г. История русской фольклористики XX века: 1900 – первая половина 1941 г. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009.

⁷⁷ Макаров А.А. Власть и общество в Сибири, 1927-1933 гг. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2010. С. 144.

⁷⁸ См., например: Советская деревня глазами ВЧК—ОГПУ—НКВД. 1918—1939. Документы и материалы. В 4-х т. / Под редакцией А. Береловича, В. Данилова Сост. М.: РОССПЭН, 2000 - 2005.

⁷⁹ См., например: Возвращение к правде: из истории политических репрессий в Тверском крае в 20-40-е и начале 50-х годов: документы и материалы / Отв. сост.: В.А. Смирнов, В.А. Феоктистов. Тверь: Тверское обл. книжно-журнальное изд-во, 1995.

⁸⁰ Рязанская деревня в 1929—1930-х годах: Хроника головокружения / Сост. Л. Виола и др. М.: РОССПЭН, 1998.

⁸¹ См. об этом: Виола Л. Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М.: РОССПЭН, 2010.

⁸² Спецсводка № 2/3 Рязанского окротдела ОГПУ о ходе сплошной коллективизации в округе (14 января 1930) // Рязанская деревня. С. 121.

Неудивительно, что именно протесты против коллективизации и религиозной политики государства становились главными причинами массовых крестьянских выступлений в рассматриваемый период времени.

Представления о сломе «старого порядка» экономическими нововведениями и «безбожная» репутация советской власти способствовали активизации эсхатологических настроений, которые фиксировались в сводках как сообщения о бытовании слухов о конце света, о пришествии Антихриста и т.п.⁸³ Максимальное территориальное распространение таких слухов (за единицу счета бралось количество упоминаемых в сводках районов округа, где были выявлены интересующие нас тексты) совпадает с пиком активности крестьянских бунтов и приходится на февраль 1930 г.⁸⁴, но сам рост апокалипсических пророчеств начался раньше массового протестного движения, что позволяет делать предположения о том, что они сыграли роль одного из катализаторов народных волнений.

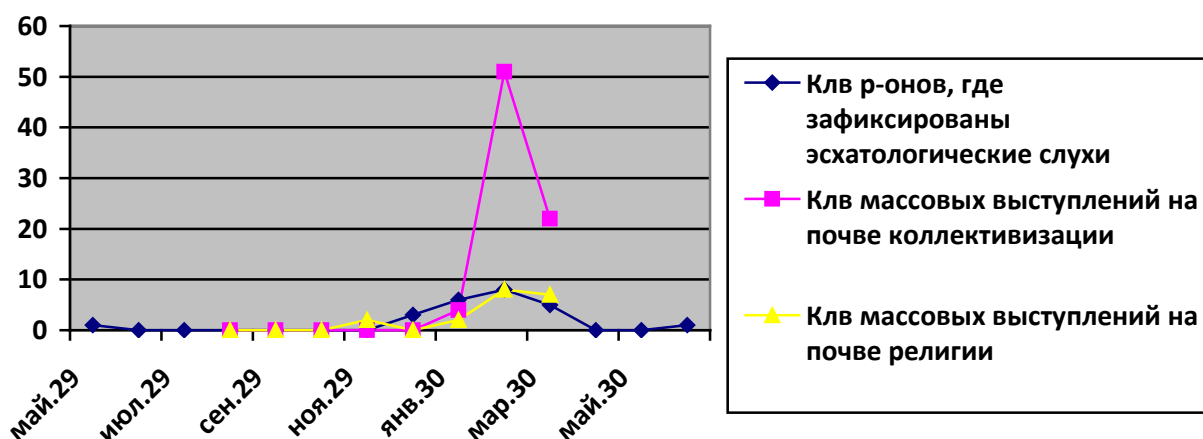


График 1. Соотношение распространения эсхатологических слухов по районам Рязанского округа с развитием массового протестного движения против советской власти⁸⁵.

Взаимосвязь между апокалиптическими слухами и крестьянскими восстаниями уже отмечалась исследователями⁸⁶. Нам хотелось бы, используя фольклористический инструментарий, конкретизировать общие замечания об использовании эсхатологического дискурса для выражения политического протеста в «битве двух различных миров и двух различных культур»⁸⁷.

⁸³ В некоторых случаях эсхатологические слухи контаминируются с рассказами о чудесах, которые выступают в качестве предзнаменований о грядущем конце света и Страшном Суде: «В Шацком районе наблюдаются массовые случаи обновления икон. Обновились иконы: в с. Печень (в 10 домах), в с. Ново-Чернеево (в 3 домах), в с. Старо-Чернеево и др. На этой почве, особенно среди женщин, распространяются слухи, что скоро будет конец света, что это бог карает всех за грехи наши и за то, что мы перестали почитать его». (Почто-телеграммы Рязанского окротдела ОГПУ Председателю окрисполкома о чрезвычайных происшествиях в округе 18 мая – 4 июня 1930 г. № 11368 // Рязанская деревня. С.576-577).

⁸⁴ Не можем не отметить любопытную деталь: наиболее масштабные выступления – в Петелинском (9156 человек) и Тумском (3320 человек) районах – проходили с 23 по 27 февраля 1930 г. и совпали с масленичной неделей. Сколь ни соблазнительна мысль о связи бунта с ритуальными бесчинствами, отложим ее до проведения отдельного исследования о корреляции между активностью массовых движений и православным календарем.

⁸⁵ При составлении графика учитывались только тексты с «беспорной» эсхатологической семантикой – те, в которых речь напрямую шла о гибели мира, об Антихристе, тогда как в целом в круг рассмотрения попали и рассказы о грядущей войне, и о падении современных нравов.

⁸⁶ См., например: Виола Л. Указ. соч. С. 61 – 86.

⁸⁷ Там же. С. 85.

Тексты, представленные в сводках, не отличаются особой подробностью, однако позволяют выделить ряд мотивов ⁸⁸:

- Пришествие Антихриста
 - родился ребенок с рогами
 - Ленин и Сталин – 2 зверя из Апокалипсиса / антихристы
- Царство Антихриста
 - коммунистическая партия – партия Антихриста
 - колхоз – царство Антихриста
- Всё общее: двор, женщины, одеяло
- Клеймение печатью Антихриста
- Отбирание детей
- Конец света
 - скоро будет война
 - скоро царству антихриста / советской власти придет конец
 - скоро будет конец света
- Следовательно, можно не выполнять требования Антихриста

С одной стороны, мотивы находят соответствие с библейскими текстами. Ср., например, «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаем из того, что последнее время» (1Ин. 2: 18) и «В селе Увязе попы и евангелисты распространяют слухи об антихристах и конце света» ⁸⁹. См. также: Здесь мудрость. «Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть» (Откр.13: 18) и «Распространяются разговоры о том, что наступает время антихриста, для доказательства практикуют примеры, складывая из спичек цифру 666, а затем из этого же числа спичек складывается имя Ленина» ⁹⁰.

С другой стороны, в ряде случаев можно выявить те исторические реалии, которые способствовали актуализации определенных эсхатологических мотивов. Например, тема антихристовой печати, которой будут отмечать всех колхозников, могла быть спровоцирована слухами (и фактами) о клеймении колхозного скота:

Зажиточный с. Ногино, Рыбновского р-на, Афиногенов Т.Т. пускал по селу слух, что «скоро будут описывать скот и класть на него клеймо для того, чтобы закрепить его за государством». Этот слух привел к массовому уничтожению скота ⁹¹.

В идее об отбирании детей («Кулаки и попы противодействуют созданию коллектива агитацией через подкулачников и фанатиков-женщин. Пускают слухи, что в коллективе отбирают детей» ⁹²) можно усмотреть отголоски процесса создания деревенских яслей, необходимых, чтобы обеспечить присутствие женщин на сельхозработках.

⁸⁸ Данные мотивы характерны не только для рязанского округа, но и для текстов, зафиксированных в других регионах. Более подробно вопрос о советской эсхатологии периода коллективизации будет рассмотрен в статье, готовящейся в настоящее время совместно с А.С. Архиповой.

⁸⁹ Докладная записка партинформатора по Ерахтурскому району Т. Неклюдова в Рязанский окружном ВКП(б) «Духовенство — непримиримый враг коллективизации» [не ранее 11 февраля 1930 г.] // Рязанская деревня. С. 187.

⁹⁰ Сводка Информационного отдела Рязанского окружного ВКП(б) партийному руководству округа о классовой борьбе вокруг колхозного строительства (январь 1930 г.) // Рязанская деревня. С. 132.

⁹¹ Спецсводка № 2/3 Рязанского окротдела ОГПУ о ходе сплошной коллективизации в округе (14 января 1930 г.) // Рязанская деревня. С. 127.

⁹² Информационная справка сектора текущей связи и информации Оргинструкторского отдела Рязанского ОК ВКП(б) руководству округа о ходе коллективизации (6 февраля 1930 г.) // Рязанская деревня. С.180-181.

Выделение отдельных мотивов в текстах эсхатологических слухов позволяет определять их возможные источники, а также включать отрывочные тексты сводок в широкую традицию апокалипсических повествований.

«ХИТРОСТЬ ДИДОНЫ»:
К СЕМАНТИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ
ОДНОГО ЭТИМОЛОГИЧЕСКИ ТЕМНОГО СЛОВА⁹³

Devenere locos, ubi nunc ingentia
moenia surgentemque novae Karthaginis arcem,
mercatique solum, facti de nomine Byrsam,
taurino quantum possent circumdare tergo.

(Вергилий, Энеида I, 365–368⁹⁴)

В словаре «Славянские древности» есть небольшой раздел, посвященный невидимой границе. В частности там говорится, что она «очерчивает расстояние, на которое распространяется звук (крик, шум) или свет от костра (ночью), куда достигает брошенный камень» [СД 1: 540]. Таким образом умозрительность границы связывается с антропомерностью ограниченного пространства.

Традиционные способы присвоения пространства у индоевропейцев отнюдь не исчерпываются данными примерами. Еще у Геродота описан обычай, согласно которому скиф, не сумевший выполнить особых ритуалов во время ежегодного принесения жертвы богам и заснувший под открытым небом, «наказывался» особым образом: «скифы дают ему столько земли, сколько он может за день объехать на коне» (Геродот, История IV, 7). Обычай давать в надел участок земли, по периметру которого проходил человек (в том числе со своим скотом) был известен и народам средневековой Европы: «Можно огородить столько земли, сколько удалось обойти от восхода и до захода солнца <...>. По исландскому праву <...> женщина могла взять участок, какой она могла обойти за день, ведя на привязи корову» [Гуревич 1984: 68–69]. Имеется указание на этот обычай и в славянском фольклоре. Это последний из мотивов, представленных в Сравнительном указателе сюжетов: «Хитрость Дидоны»⁹⁵ с разновидностью «Получай столько земли, сколько обежишь (объедешь на медведях) за день»⁹⁶. В данном случае «норма» будет не только антропомерна, но и «зоомерна», то есть сообразна природе живого.

Животные, маршрут которых становится маркером присвоенного пространства не в сказочной, а в повседневной практике имели прямое отношение к сельскому хозяйству: их

⁹³ Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации РЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).

⁹⁴ В эти приплыли места, где теперь ты могучие видишь

Стены, где ныне встает Карфагена новая крепость.

Здесь купили клочок земли, сколько можно одною

Шкурой быка охватить (потому и название Бирса). (Пер. С. Ошерова)

⁹⁵ Мотив 2000* (Аарне – Андреев) или 2400 (Томпсон) [СУС: 401]. *Хитрость Дидоны: человек выпрашивает участок земли с воловьей (бычьей, лошадиной) шкурой; разрезает шкуру на тонкие ремни и обводит ими большое пространство* [СУС: 391].

⁹⁶ Согласно формулировке, данной в Сравнительном указателе сюжетов: «Получай столько земли, сколько обежишь (объедешь на медведях) за день»: *обещает черт (помещик, король) работнику (мужику, князю Радзивилу); человек бежит от восхода и до захода солнца и обессиленный падает замертво (захватывает очень много земли)* [СУС: 392].

использовали для пахоты. Таким образом, в народной культуре (в том числе и славянской) представления о легитимности освоения и присвоения новых наделов поддавались своеобразной семиотической компрессии: цель – увеличение пахотных земель – достигалась соответствующими средствами с привлечением животных, символизирующих земледелие. Следы этой компрессии можно обнаружить и при исследовании наименований мер площади: например, латинское *jugerum* ‘югер, мера земельной площади = 2519 кв. м’ связано с *jugum* ‘ярмо’ [Дворецкий: 431]; показательна также связь данных категорий меры земли с трудозатратами по ее обработке. Не случайно, наверное, и в мифе о хитрости Дидоны, обработанном Вергилием, возникает образ именно шкуры вола (правда, со ссылкой на топонимическую народную этимологию), разрезанной мудрой царицей на тонкие ремни.

Правомерно здесь поставить вопрос о том, поддерживает ли язык данную семиотическую компрессию, и, если да, то каким образом? Как в данном случае акциональный и символический коды народной культуры связаны с языком? Для разрешения этого вопроса мы обратились к диалектному материалу и выяснили, что сама лексема *ремень* имеет в некоторых говорах русского языка интересующую нас территориальную семантику, представленную несколькими семемами: ‘борозда, вспаханная сохой’ [СРНГ 35: 54]; (ирк.) ‘узкая полоса пахотной земли’ [ИОС II: 223]; новг. ‘пласт вспаханной земли, борозда’, ‘полоса с лесом’, ‘нескошенное место среди лугов, пашни’, ‘полоса пашни’ [НОС 9: 134]; *ремешок* ‘нескошенная узкая полоска травы’ [СРГК 5: 513]. Кроме этого, можно добавить то, что данная лексема иногда фигурирует в составе топонимов: *Ремень* (бол.), *Ремни* (поле) [НОС 9: 134], *Ремень* (сенокос) [НОС-2010: 1028]. Конечно, во всех данных случаях имеет место метафора по форме объекта, тем не менее небезынтересно было бы обратиться к этимологии данного слова, чтобы убедиться в очевидности данного факта.

В авторитетных этимологических словарях нет убедительной версии происхождения данного слова, оно признается этимологически темным. Хотя существуют некоторые параллели, фонетически и семантически близкие к русскому *ремень* (д.-в.-н. *riumo*, ср.-в.-н. *rieme* ‘ремень’), морфологический характер праславянского **remu* (род. п. **remene*) исключает возможность заимствования из германских языков [Фасмер 3: 468], а Даль утверждает, что заимствование шло в обратном направлении [Черных 2: 110]. Несомненным представляется, что исторически корень в данном слове тот же, что и в слове *ремок*, в диалектах (и в просторечии) имеющем семантику ветхой одежды: ‘куски, лоскутки ткани, одежды, тряпки’ [СРНГ 35: 58]. Однако нельзя предположить, что собирательное и довольно абстрактное значение ‘тряпье, лохмотья’ было в данном гнезде первичным, не зря же в общей семантике данных образований исследователи усматривают проявление глагольной основы (предположительно и.-е. **reu*: **reuə*: **rū* ‘вырывать’ [Черных 2: 110]).

Однако нам представляется, что возможен ещё один вариант этимона с и.-е. базой **remb-*: **romb-*: **romb-*, обозначающей вероятно действие ‘рубить’, ‘делать зарубку, рубец, шрам’ [Черных 2: 125], тогда к исследуемому слову подтягивается этимологическое гнездо глагола *рубить*.

При сопоставлении синхронной семантики глаголов *рубить* и *колоть* академик Ю.Д. Апресян пришел к выводу, что *рубка* рассматривается как «деление на части», а «частями называют более или менее однородные доли предмета, каждая из которых отвечает какой-то естественной особенности его формы или строения, так, что из *частей* складывается целое» [Апресян 1995: 70–71], а это значит, что целое мы *рубили* не просто на куски, а на его функционально важные составные части. Имеет ли данный факт какое-либо диахронное обоснование? Нам представляется, что такие соответствия на и.-е. уровне, как лит. *rumbūoti*, *rumbūoji* ‘подрубать’ (а также возможные параллели: д.-в.-н. *ramft*, ср.-в.-н. *ranft* ‘обрамление, край’; д.-в.-н. *rant(t)* ‘умбон щита’, ‘край щита’), лит. *aprumba* ‘зарубцовывается’, а также на

праславянском: болг. *рѣ'бя*, сербохорв. *рѹбити, рѹбѹм* ‘подрубая, делаю кайму’, словен. *róbiti, -it* ‘окаймлять’, болг. *рѣб* ‘кайма, край’, сербохорв. *рѹб*, ‘кайма, шов’, словен. *rôb*, чеш., слвц. *rub* и *rubáš* ‘кайма’, польск. *reby* ‘кайма, край’ [Фасмер 3: 510–511], да и собственно русское *подрубить* ‘подшить, загнув край’ [Ожегов: 542], *руб* ‘край, кромка’, ‘ребро, грань’ [СРНГ 35: 212], *руба* ‘вершина дерева’ [Там же: 213], вполне подтверждают гипотезу о том, что потенциально в круг значений и.-е. глагола с основой **remb-*: **romb-*: **romb-* входило также значение ‘обрабатывать края (одежды, утвари)’, что выводит нас на сему целостности изготавливаемого предмета, а вовсе не на идею деструктивного на него воздействия. Очевидно, что именно поэтому в данном гнезде так хорошо представлена семантическая группа ‘одежда’. Как мы увидели, и гнездо с корнем **rem-* обнаруживает данную семантику, и в особенности наталкивают на мысль о генетическом родстве данных корней следующие значения дериватов корня **rem-*: *ремóк*, м. (повсеместное) ‘обрывки, лохмотья рваной одежды или махры на обитых рукавах, подоле’ (разрядка наша. – Е. П.) [СРНГ 35: 58], *реме́нь* м. ‘широкая полоса меха, пришиваемая к подолу малицы’ [СРНГ 2: 220], где проявлена та же семантика обработки краев одежды.

Семантический фактор данной этимологии, как мы видим, свидетельствует скорее в пользу нашей гипотезы (хотя есть не менее интересные сближения слова *реме́нь* с лат. *arma* ‘доспехи, утварь, оружие’, *argentum* ‘крупный рогатый скот’ (!) [Фасмер 3: 468], где, по-видимому реально связь с праслав. **ormenъe* ‘рамень, лес около пашни’ [Толстой 2006: 289–290] и с **orati* ‘пахать’, что также актуализирует этимологическую память территориальных семем слова *реме́нь*, не зря же слова *ремень* и *рамень* так созвучны). Конечно, сближение корней *руб-* и *рем-* выглядит достаточно нетривиально. Тем не менее, слова *ремесло* и *реме́з* признаются родственными глаголу *рубить* [Фасмер 3: 468, 511], а в диалектах находим следующие образования: ирк. *ремезень* м. ‘пояс из кожи, ремень’, тюмен. *ремезина*, ж. ‘небольшой кусок, лоскуток ткани’ [СРНГ 35: 53] и подобные, что в какой-то степени делает нашу гипотезу более вероятной, хотя мы не исключаем в данном случае возможности аттракций.

Все вышеизложенное свидетельствует в пользу того, что на глубинном индоевропейском уровне реконструкции связь кодов, о которой мы говорили в начале данной работы, действительно существовала, пусть даже на современном этапе территориальные диалектные значения слова *реме́нь* и обусловлены метафорой, она, вероятно, возникла не без влияния рефлекса этимологической памяти, так как когда-то пространственная (а возможно, и территориальная) семантика уже проявлялась в рассмотренном этимологическом гнезде.

Библиография

- Апресян 1995* – *Апресян Ю.Д.* Избранные труды: В 2 т. М., 1995.
Гуревич 1984 – *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М. 1984.
Дворецкий – Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 2000.
ИОС – Иркутский областной словарь / Отв. ред. Н.А. Бобряков. Вып. 1–3. Иркутск, 1973–1979.
НОС – Новгородский областной словарь: в 12 вып. / Ред. В.П. Строгова. Новгород, 1992–1995.
Ожегов – *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1995.
СД – Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–. М., 2009. Т. 4. П – С.
СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 вып. / Гл. ред. А.С. Герд. СПб, 1994–2005.
СРНГП – Словарь русских говоров Низовой Печоры: в 2 т. СПб, 2003–2005.

- СРНГ*– Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. М.; Л., 1965–. Вып. 1–. (Вып. 43– ...).
- СУС* – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л. 1979.
- Толстой 2006* – *Толстой Н.И.* Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды. М. 2006.
- Фасмер* – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973.
- Черных* – *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. М., 2002.

СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОГО ДИАЛЕКТА УЧАСТНИКОВ ПРОТЕСТНЫХ МИТИНГОВ 10 И 24 ДЕКАБРЯ 2011 ГОДА

«Язык интернета» как причина проблем коммуникации с действующей властью и средство самоидентификации участников протестного движения

Осенью 2011 года в русскоязычном сегменте сети интернет оформляется новое сообщество, ядром взаимодействия которого становится оппозиционное отношение к действующей власти и, на тот момент предстоящие, выборы в Государственную Думу РФ. Участники этого сообщества, как виртуального, общаются на «языке интернета» – для их коммуникации характерна гипертекстовость, особая лексика, меметичность. Это сообщество интересно нам с той точки зрения, что его участники 10 и 24 декабря выйдут из виртуального пространства в реальное – на митинги и пикеты против фальсификации выборов, которые пройдут по всему миру. Это был первый случай в истории России, когда лозунги и плакаты, являющиеся одной из форм диалога с властью, на массовом митинге были на «языке интернета». В статье мы рассмотрим особенности данного сообщества, его социолекта, а так же возможные причины формирования его в том виде, в котором он есть, и проблем коммуникации участников сообщества с официальной властью.

По определению, данному В.Н. Поправко, интернет-сообщество – это группа индивидов, удаленно взаимодействующая в рамках компьютерно-опосредованного пространства того или иного веб-ресурса продолжительный период времени, фундированная общей целью накопления или преобразования символического продукта (информации, медиа). По специфике используемых каналов коммуникации и взаимодействия участников между собой, мы можем утверждать то, что по своей природе перед нами виртуальное сообщество. Но при этом мы не можем говорить о том, что это интернет-комьюнити в чистом виде: основными его платформами становятся социальные сети (в первую очередь facebook), twitter и, в какой-то степени, блоги, но при этом отсутствует единая площадка, которая бы объединяла всех участников сообщества. Можно говорить о том, что границы этого сообщества не столько временные или физические, а символические – участники объединяются не на каком-то ресурсе, а посредством некоторого символического кода, играющего роль «фильтра» при включении в сообщество. Основные единицы распространяемой информации внутри сообщества – социально-значимая информация (например, призывы пойти на выборы 4 декабря) и интернет-мемы, выражающие политическую позицию участников сообщества.

Мы выделим условные этапы развития сообщества, которые характеризуются сменой содержания сообщений, распространяемых и обсуждаемых его участниками. На каждой стадии внутри сообщества формируются определенные мемы и лексика, которые закрепляются и получают распространение сначала среди членов сообщества, затем в интернет-СМИ и в сети интернет в целом, некоторые из них переходят в устную и письменную речь людей, не являвшихся участниками интернет-сообщества. Ограничим временной отрезок, рассматриваемый нами, митингом на проспекте Сахарова 24 декабря – последним массовым мероприятием 2011 года, в котором участвовали представители сообщества.

Первый этап. До дня выборов в Государственную Думу РФ (4 декабря 2011 года).

Основные темы обсуждения: призыв пойти на выборы и проголосовать за любую партию, кроме партии «Единая Россия».

Основные мемы: поддержание и распространение мема «партия жуликов и воров», новых мемов на этом этапе почти не появляется.

Второй этап. От дня выборов и до митинга на Болотной площади (4 декабря 2011 года – 10 декабря 2011 года).

Основные темы обсуждения: распространение видео о фальсификациях на выборах, обсуждение несанкционированного митинга на Чистых прудах и задержания его участников, распространение призывов пойти на митинги и пикеты, назначенные на 10 декабря 2011 года, создание групп и встреч, посвященных им.

Основные мемы: появляются мемы про главу избирательной комиссии В.Е. Чурова (например, «Чуров – ты волшебник!»), результаты выборов (например, 146 %, «Нормальное распределение» и т.д.), про участницу движения «Наши» Свету из Иваново (например, «Мы стали более лучше одеваться») и др. С лозунгами и плакатами с этими мемами участники сообщества выйдут на улицы 10 декабря.

Третий этап. Митинг на Болотной площади – пресс-конференция Владимира Путина – митинг на проспекте Сахарова (10 декабря 2011 года – 24 декабря 2011 года).

Основные темы обсуждений: обсуждение самого прошедшего мероприятия, реакции властей на него или ее отсутствия, пресс-конференции премьер-министра, подготовки к новому митингу.

Основные мемы: большинство новых мемов, связано с выступлением премьер-министра в прямом эфире (например, «бандерлоги», «удав Пу», «презервативы», «Хиллари, где наши деньги?»). С лозунгами и плакатами с этими мемами участники сообщества выйдут на улицы 24 декабря.

Выделение основных этапов наглядно демонстрирует нам, что в сообществе формируется определенный собственный диалект, групповой жаргон – в общее употребление входят и быстро закрепляются новые слова, символы, мемы. Для участников сообщества они становятся универсальным кодом общения, фильтром, который помогает отличить «своего» от «чужого». Эту лексику подхватывают интернет-СМИ, поскольку их журналисты либо сами являются членами этого речевого сообщества, либо используют этот код для привлечения аудитории в свое издание – как понятный и актуальный для нее. Участники сообщества выражают свою позицию, выходя на митинги с лозунгами и плакатами, написанными «языком интернета». Участники митингов используют как сами мемы и их вариации (например, плакат «Мы готовы менее лучше одеваться»), так и просто лозунги, не имеющие вообще никакого отношения к политической ситуации (например, плакат «Верните номера!», который попал почти во все сюжеты, посвященные митингу на проспекте Сахарова, а при этом был адресован не действующей власти, а членам закрытого интернет-сообщества leprosorium.ru). Галереи фотографий с этими плакатами в день митингов появлялись на сайтах большинства СМИ, как российских, так и зарубежных. Вырванные из дискурса протестного движения и контекста своего создания, эти лозунги для непосвященного человека не имеют смысла. То, что по своей сути являлось формой диалога граждан с властью, дало той самой власти повод вначале проигнорировать массовый митинг на Болотной площади (отсутствие официальных выступлений президента и премьер-министра по этому поводу). А впоследствии использовать «непонятные» лозунги и символы как пример демонстрации несостоятельности выступлений (как это делает премьер-министр Владимир Путин в рамках разговора с гражданами в прямом эфире). Мы можем говорить, что язык митингов 10 и 24 декабря – язык мемов и язык рунета – код, который непонятен правящей элите, зарубежному сообществу и подавляющему большинству населения Российской Федерации. Мы выдвигаем следующую гипотезу, почему для выражения своей позиции был выбран заведомо непонятный код. По данным исследований, в митингах участвовали образованные люди, имеющие устраивающую их работу и оценивающие свой достаток, как средний и выше, в большинстве своем в возрасте от 23 до 55 лет, кроме того – активные пользователи сети интернет, имеющие активную гражданскую позицию. Некоторые социологи и ученые уже называют произошедшее в декабре 2011 года в России «революцией сытых» и первым в истории страны массовым выступлением среднего класса, говорят о первых

серьезных попытках самоидентификации среднего класса. Таким образом, мы можем предполагать, что главным адресатом сообщений, выраженных на митингах, была не действующая власть, а главной целью не было донести до нее свою позицию. Выбранный код – «язык интернета» – в первую очередь, является средством самоидентификации вышедшего на митинги сообщества, а также средством отстранения себя от интеллигенции 1990-х годов, которая составляла ядро протестных движений 20 лет назад и с которой до сих пор, по данным исследований, ассоциируются протестные выступления в современной России.

Источники

1. Посты в твиттере, facebook, блогах и т.д., видеопосты на youtube.com в период с 1 сентября по 31 декабря 2011 года.
2. Материалы интернет-СМИ (lenta.ru, kommersant.ru, gazeta.ru и др).
3. Стенограмма программы «Разговор с Владимиром Путиным. Продолжение».
4. Социологические исследования Левада-центра, аналитической группы SmartMarketing и др.

Библиография

1. Rhetoric in detail: discourse analyses of rhetorical talk and text / Ed. by B. Johnstone and C. Eisenhart. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia, 2008.
2. Wood A.F., Smith Matthew J. Online Communication: Linking Technology, Identity, and Culture. Lawrence Erlbaum Associates, Publishers. Mahwah, New Jersey, London, 2005.
3. Zappavigna M. Discourse of Twitter and Social Media. Continuum, 2011.
4. Докинс Р. Эгоистичный ген. М.: Мир, 1993.
5. Ксенофонтова И.В. Специфика коммуникации в условиях анонимности: меметика, имиджборды, троллинг // Интернет и фольклор. Сборник статей / Отв. ред. Каргин А.С. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. С. 285 – 294.
6. Поправко В.Н. Диссертационная работа на соискание ученой степени кандидата философских наук «Интернет-сообщества: специфика и роль в формировании социального пространства». Томск, 2011.
7. Симонян Р.Х. Средний класс: социальный мираж или реальность? // «СоцИс», 2009, №1. С. 55 – 61.

ГОРОДСКИЕ ПЕСНИ БАЛЛАДНОГО ТИПА СО СЧАСТЛИВЫМ КОНЦОМ

Многие исследователи, которые обращались в своих работах к городским песням балладного типа⁹⁷, непременно указывали на их главную особенность – наличие трагической развязки. С.Б. Адоньева и Н.М. Герасимова метко охарактеризовали мир песен этого жанра как «принципиально безблагодатный»⁹⁸.

Действительно, благополучное завершение сюжета в городских любовных песнях балладного типа – весьма редкое явление, однако именно такие тексты стали объектом нашего исследования. Песни подобного рода можно разделить на две группы:

1) собственно сюжеты о счастливой любви;

2) варианты сюжетов (обычно – с трагической развязкой), имеющие в данном случае благополучное разрешение конфликта.

В рамках первой группы предполагается рассмотреть, например, следующие сюжеты: «Ой, при лужке, при лужке...» (народная переработка стихотворения А. Дуропа «Казак на родине», 1818). Это, пожалуй, единственный случай, когда авторская трагическая развязка (у Дуропа любимая не дождалась казака) в народной традиции становится счастливой; «Шел казак на побывку домой...»; «На берегу сидит девица...» и т.д. Здесь необходимо отметить малую вариативность этих сюжетов, причиной чего, возможно, и послужила счастливая развязка. С. Ю. Неклюдов пишет: «Вариантные изменения текста в устной традиции обычно минимальны в его начале и в наибольшей степени проявляются в его второй половине и в финале... развязка одного и того же сюжета может по вариантам весьма существенно различаться»⁹⁹. Сравнительный анализ песенных вариантов показал, что это утверждение работает для городских песен с трагическим финалом. Для песен со счастливым концом нет широкого пространства для варьирования.

Помимо собственно «счастливых» сюжетов среди городских песен с трагической развязкой встречаются варианты, в которых все завершается благополучно. Именно такие тексты и составляют вторую группу. Здесь следует оговориться, что мы не включаем усеченные варианты, которые попросту не допеты исполнителем, соответственно до развязки дело не дошло, и, таким образом, нет никакой возможности утверждать, что песня завершается благополучно.

В этом разделе речь пойдет о следующих случаях. Так, например, песня «Скакал казак через долину...», широко бытующая по всей территории России, помимо различных трагических вариантов развязки, имеет и вариант с благополучным финалом¹⁰⁰. Преданный герой обретает счастье – венчается с другой.

Счастливый вариант¹⁰¹ есть и у песни «Моряки, вы, моряки, аленькие губки...» (варианты зачинов: «Вы, матросы, моряки, натяните шлюпки...», «Течет речка по пескам с горного

⁹⁷ В данной работе мы приняли этот термин для пласта песен, которые именуются исследователями «жестокими романсами» и «новыми балладами».

⁹⁸ Современная баллада и жестокий романс / Сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. С. 348.

⁹⁹ Неклюдов С.Ю. Фольклорные переработки русской поэзии XIX века: баллада о Громобое // <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov30.htm>

¹⁰⁰ Романсовая лирика Удмуртии. Ред. - сост. Э.А. Тамаркина. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2000. Вып. 1. С. 470–471. Вар. 7.26.

¹⁰¹ Архив Лаборатории фольклора РГГУ. Лекшмозеро. 1997. ТАМ.

потока...»). Вместо повсеместно встречающегося мотива самоубийства девушки один из вариантов завершается прощением матерью согрешившей дочери. Тем самым несмотря на неблагоприятную ситуацию всей песни (дочь без благословения родителей убегает с любимым, а затем возвращается с ребенком на руках) материнское прощение позволяет песне обойтись без трагических событий и финал становится благополучным.

Варианты с хорошим концом¹⁰² мы встречаем и у песни «Когда б имел златые горы». После своей измены и завершения отношений с соперницей возлюбленный возвращается к героине, но она объявляет ему, что любит другого – видимо, более достойного человека. Справедливость восстановлена: изменник наказан, страдающая девушка награждена другим возлюбленным.

Интересна ситуация с песней «Хас-Булат удалой». Для ее вариантов возможны четыре развязки: убийство девушки (именно такое завершение в стихотворении А.Н. Аммосова, легшего в основу этой песни); убийство девушки мужем, а затем убийство мужа любовником; смерть всех трех героев; только убийство мужа любовником. Однако зафиксированы и варианты¹⁰³, использующие лишь монолог князя, который, не дав слова старику, вдруг безосновательно убивает его. При таком ходе событий можно предположить появление в фольклоре счастливой развязки: избавившись от старого мужа, влюбленные имеют шанс на счастье, ведь об убийстве женщины в них ничего не сказано. В традиционном фольклоре немало сюжетов об избавлении девушки от нелюбимого старого мужа. Убийство, конечно, придает оттенок трагизма, но избавление девушки от тяжелой жизни со стариком позволяет говорить о благополучной развязке в этих вариантах, поскольку к тому же известно, что их любовь с князем – взаимная.

Существование у трагических сюжетов благополучных вариантов и тем более наличие собственно счастливых сюжетов нарушают привычную схему этого жанра. Появление сюжетов с благополучным исходом показывает, что механизмы варьирования не всегда предсказуемы. Выявление таких песен, обязательный учет, казалось бы, выходящих за рамки жанра вариантов позволяют открыть новые грани жанра, традиции, народного мировоззрения. Приходится признать, что городские песни балладного типа песни не всегда завешаются плохо, имеет место в них и благополучный финал.

¹⁰² Жестокие романсы Тверской области. Тверь: Золотая буква, 2006. С. 18–20.

¹⁰³ Романсовая лирика Удмуртии... С. 533–539. Вар. 15.11, 15.13–5.16, 15.18.

К ПОСТРОЕНИЮ ЯЗЫКОВОГО ОБРАЗА СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ И ПОЛЬСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ ТРАДИЦИИ)*

В докладе анализируются представления о священнослужителях, которые можно реконструировать по данным русской и польской языковой традиции. Изучаются семантические производные от обозначений священнослужителей и фразеология с участием таких обозначений; в некоторых случаях рассматривается мотивация первичных названий. Источниками материала послужили словари обоих языков, включающие как диалектную лексику и фразеологию, так и общенародную, а также собрания пословиц (для русского языка – сводный «Словарь русских народных говоров», словари архангельских, вологодских, новгородских, пермских и т.п. говоров, сборники пословиц В.И. Даля, И.И. Иллюстрова, И.М. Снегирева и др.; для польского и кашубского языков – сводный «Słownik gwar polskich», словари Я. Карловича, Б. Сыхты, С. Скорупки, сборник пословиц под редакцией Ю. Кшижановского и др.).

В русском языке из ряда наименований служителей культа выделяется лексема *поп*, которая имеет наиболее обширную систему мотивов. Слово *поп* способно обозначать как священнослужителя второй степени церковной иерархии, иерея (что соответствует первоначальному значению слова в русском языке), так и любого другого представителя духовенства. В семантике слов, входящих в гнездо *поп*, представлены практически все признаки, приписываемые духовенству. Языковая выразительность *попа* обусловлена разными причинами: во-первых, народ (в первую очередь крестьянство) сталкивался именно с этой категорией церковнослужителей и не имел контакта с высшими церковными чинами (недаром в русском языке очень мало семантических дериватов и паремий, основанных на наименованиях высшего духовенства); во-вторых, само слово *поп* имеет чрезвычайно яркий фонетический облик, выделяющий его из ряда синонимов (*иерей*, *пресвитер*, *священник*).

В польском языке при обозначении низшего священнослужителя, кроме основного слова *ksiądz*, используются лексемы *kapłan*, *pleban*, *proboszcz* и заимствованное из русского или украинского слово *пор* (*pir*). Ощутимо детальное знакомство носителей языка с различными духовными чинами. В отличие от русского, весьма подробно разработана семантическая структура гнезд на основе наименований высших священнических чинов (*biskup*, *kardynał*, *papież*).

Яркая деталь внешнего вида священника – характерная одежда: для попа – *ряса* и *риза*, для ксендза – *риза* (*ryza*), сутана (*sutanna*) и длинное одеяние (*habit*): «Когда не поп, так и не мыкайся в ризы!», «Kiedyś nie pop, nie kładże na siebie ryzu» [Когда не поп, не надевай на себя ризы], «Kiedyś nie ksiądz, nie wkładaj sutanny» [Когда не ксендз, не надевай сутаны], «Habit nie czyni księdza» [Хабит не делает ксендза]. Русский язык рисует поповскую одежду особо длинной и широкой: новг. *как попова риза* ‘о длинной одежде’, новг. *как попов рукав* ‘о чем-л. широком’. Другой важной характеристикой священнической одежды является черный цвет: рус. пск. *поп на сивой кобыле ездит* ‘шутл. о темной ночи’, польск. диал. *пор* ‘тетерев во время смены оперения’, *jeść z księdzem* ‘есть что-либо подгорелое’. Выделяется и особый головной убор священника: скуфья (рус. диал. *попова скуфья* ‘одуванчик, дикий цикорий’, польск. диал. *księża czapka* ‘бересклет’), клобук в русском языке (твер. *клобук поповский* ‘рогоз узколистный’), капюшон (*kaptur*) в польском («Ksiądz przy kapturze, szlachcic przy mundurze» [Ксендз при капюшоне, шляхтич при мундире]).

* Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).

Еще одна черта внешности священника – особая прическа. И католическим, и православным священникам выстригали тонзуру, отчего они представлялись лысыми (плешивыми), ср. рус. костр. *plexán* ‘священник’, вят., твер. *попова плешь, попово гумнице* ‘одуванчик’, польск. *ksądz* ‘дыра в одежде на колене или локте’, диал. *porja główka* ‘одуванчик, дикий цикорий’, кашуб. *plešak* ‘ксендз’. В русском языке отмечены также длинные волосы священнослужителя: пск. *длинноволосый что поп* ‘о мужчине с длинными волосами’.

В гнезде рус. *поп-* представлен мотив «прямостояния» священника: рус. *на попа* (*ставить*) ‘вертикально, на меньшую плоскость’, диал. *поп* ‘чурка для игры типа городков’. Аналогичные польские лексемы, возможно, являются русскими заимствованиями: *por* ‘в игре, чурбан, отрезанный от палки и немного очищенный’.

Русские представляют попа толстым, что проявляется в «поповской» лексике с семей круглого (арх. *попóк* ‘шарик, украшение на спинке деревянной кровати’) и в образе *поповского брюха* («Поповского брюха не набьешь»). Ненаполняемость поповского брюха связана и с мотивом жадности священника, который представлен и в русском, и в польском языках (новг. *выпросить у попа кобылу* ‘быть смелым, нахальным’, «Волчья пасть да поповские глаза – ненасытная яма», «Ksiądz nienasycony jak wór bez dna» [Ксендз ненасытный как мешок без дна], «Księżę oczy, popi wóz, co zobaczy, to by wiół» [Ксендзовы глаза, попов воз, что увидел, то бы вез]). Мотив жадности соотносится с мотивом богатства священника: рус. влад., ряз. *поповский карман* ‘о наличии у кого-л. больших денег’, «Kto ma księdza w rodzie, ten nie myśli o głodzie» [Кто имеет ксендза в роду, тот не думает о голоде], «Księdza okrać nie szkoda, pana nie grzech, a Żyda zasługa» [Ксендза обокрасть не жалко, пана не грех, а еврея заслуга].

Эти мотивы возникли из представлений о доходах священника, складывающихся из приношений прихожан, ср.: «Родись, крестись, женись, умирай – за все попу деньгу подавай», «Первую (лучшую) мерлушку попу на опушку», «Choćby był ksiądz w lesie, to mu każdy niesie» [Хоть был бы ксендз в лесу, ему каждый несет], «Ksiądz bierze krowę, że wiersz prześpiewał z agendy» [Ксендз берет корову, что стих пропел с книжки]. Поскольку значительная часть доходов извлекалась из погребального обряда, священникам приписывалась заинтересованность в чьей-либо смерти: «Поп хочет большого прихода, а сам ждет не дождется, когда кто помрет», «Кому тошно, а попу в мошно».

Судя по языковым фактам, именно совершение погребального обряда представляется основным делом священнослужителя: «Пошел в попы, служи и панихиды!», сиб. *два дурака: поп да петух, кто помрёт — он поёт* ‘о недалеком, глуповатом человеке’ «Každy to robi, co jemu sprzyja, ksiądz ludzi grzebie, a doktor zabija» [Каждый то делает, что ему выгодно: ксендз людей погребает, врач убивает]. Отсюда в образе священника появляется отсылка к мотиву смерти: дон. *попово гумно (гумнице)* ‘кладбище’, *глядеть на попово гумно* ‘быть близким к смерти’, польск. диал. *patrzeć, oglądać się na księdza oborę* [смотреть на ксендзов коровник] ‘то же’, «Chowa ksiądz ludzi, chowają i księdza» [Хоронит ксендз людей, хоронят и ксендза].

Священник ассоциируется и с таинствами венчания (сев.-двин. *поп* ‘прозвище того, кто регистрирует законный брак (в сельсовете)’, «Co ksiądz złączy, złe rozłączy» [Что ксендз соединил, плохо разъединять]) и исповеди (дон. *как попу на духу (сказать)* ‘открыто, честно, ничего не утаивая’, «Ksiądz o spowiedzi, baba o pieniądzach» [Ксендз о исповеди, баба о деньгах]). Участие попа в обряде крещения отражено только в русском материале: «Разумником поп окрестил, да не тем слывет».

Речь священнослужителя воспринимается как долгая, песенная и протяжная: рус. диал. *поповский язык* ‘о многословном, болтливом человеке’, «Поп поет, а кузнец кует», кашуб. «Sřevã, prãvi jak ksiż» [Поет, говорит, как ксендз].

И в русском, и в польском языке отражается представление о грешности священника («Стоит ад попами, дьяками да неправедными судьями», вят. *попам и в аду житье* ‘слишком хорошо кому-л.’, «Ksiądz ludzi piekłem, a siebie niebem straszy» [Ксендз людей

адам, а себя раем пугает], «Każe nasz ksiądz z ambony ładnie, ale czyż, kiedy nie żyje przykładnie» [Говорит наш ксендз с амвона хорошо, но к чему, если не живет примерно]). С другой стороны, отмечаются и представления о безгрешности священника, но в русском языке факты, указывающие на то, что поп должен быть безгрешен, подчеркивают отклонения от этого идеала («На лес и поп вор», «Любовь слепа, доведет до беды и попа»). Польский же ксендз выступает как носитель моральных норм («Ksiądz bez dobrego przykładu, mieszek bez pieniędzy, senator bez rozsądku — jednej wagi» [Ксендз без хорошего примера, мешок без денег, сенатор без разума – одного веса]), при этом отмечается особая значимость (если не сакральность) ксендза для прихожанина, откуда вытекает запрет ругать священника или подшучивать над ним («Grzech źle gadać nawet o sukni ksiądzowuy i o trzewiku ksiądzewym» [Грех плохо говорить даже о ксендзовой одежде и о башмаке], «Chto na ksądza wiele szczeka, ten go są prze smierce nie doczeka» [Кто много бранит ксендза, тот его перед смертью не дождется]).

Еще одно важное различие между русским и польским языковыми образами священника связано с мотивом семьи: у русского попа есть попадьа и множество детей («Попадьа умрет – поп в игумны; поп умрет – попадьа по гумнам», «Дворовы да поповы плодливы»); польский ксендз дает обет безбрачия (кашуб. «Cjè tje za jeden, cjè drëgim daje śegце цуп сом пі мо» [Что это за человек, который другим дает, чего он сам не имеет] <ксендз, осуществляющий венчание>).

В образе священника есть коннотации сакральности, связи со сверхъестественными силами. Показательно, что сакральность может иметь сугубо магическое наполнение: ряз. *катать попа, пономаря* ‘хватать попа, пономаря после молебна и повалив их на землю, покатать, чтобы лен уродился лучше’. Довольно частыми текстуальными партнерами слов *pop* и *ksiądz* являются соответственно *czert* и *diabeł*, при этом они не только противопоставляются в рамках ситуаций, рисуемых пословицами, но и рисуются «союзниками»: дон. *ни попу, ни чёрту* ‘никому не нужно, нигде не пригодится’, «Не наше дело попа учить, пусть его черт учит», «Księdzu diabeł worek szyje» [Ксендзу черт мешок шьет], кашуб. «Ksąz swoje, a djâbel swoje» [Ксендз свое, а черт свое]. Стоит отметить, что в польском языке текстуальным партнером слова *ksiądz* может быть также и *anioł* (ангел): «Ksiądz, panna i anioł trzeci to rodzone dzieci» [Ксендз, девушка и третий ангел, то родные дети].

СУБКУЛЬТУРНАЯ МОДА КАК ОБЪЕКТ СЕМИОТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА: ВИЗУАЛЬНЫЕ КОДЫ ГОТИЧЕСКОЙ СУБКУЛЬТУРЫ

1.

Феномен молодежной моды можно рассматривать как ее язык, через который в социум транслируются некие визуальные и вербальные послания, требующие расшифровки и понимания.

Мода – один из основных механизмов, организующих жизнь общества и регулирующих поведение людей в нем, механизм отбора и селекции культурных норм. Она подчиняет своему влиянию не только бытовую, но и ментальную сферу жизни человека: формирование критериев оценки явлений действительности, выбор определенной модели поведения, самоидентификацию.

В классических теориях моды (Т. Веблен, Г. Зиммель, Г. Тард, В. Зомбарт) были выявлены и описаны: двойственная природа моды, заключающаяся в стремлении подражать и отличаться; маркирующая и престижная функция моды; связь моды с экономикой.

Сегодня доминируют три основные трактовки данного феномена:

- 1) интерпретация моды – на основе абсолютизации универсальности ее языка – как царства чистого знака (Р. Барт, Ж. Бодрийяр);
- 2) понимание моды как неотъемлемой формы современной гедонистической культуры «эфемерного» общества, отвечающей потребности личности в удовольствии и эстетической самореализации (Ж. Липовецки);
- 3) толкование моды как катализатора рыночной экономики [Гришаева 1998: 15].

Эпоху постмодернистских исследований этого объекта открыла работа Р. Барта «Система Моды», в которой бытовые вещи (одежда) впервые приобретают двойственную природу, практическую и семиотическую одновременно: они для чего-то служат и что-то значат, «у вещи всегда есть смысл, который не покрывается ее применением» [Барт 2003: 418]. Мода непрерывно означает и переозначивает одежду и мир, приписывает им новые соотношения.

Мы попытаемся прочесть моду как код и через нее понять самоидентификацию готической субкультуры г. Кирова.

2.

Готика – одна из городских молодежных субкультур, характеризующаяся аморфностью, синтетичностью, обращением к различным эпохам и стилям: от эстетики романтизма до панка, от египетского оккультизма до викторианства.

Готика – «отражение отражения» и в этом аспекте – явление постмодернистское, что связано с ее ориентацией не на реальную жизнь представителей данной субкультуры, а на существовавшие ранее культуры, далекие от современной действительности не только во временном и пространственном, но и в эстетическом отношении. Постмодернистским является и

театрально-ироническое обыгрывание традиционных сюжетов и образов, усугубляющееся ощущением собственной неординарности и порочности.

Информация собиралась в период с июня 2009 г. по май 2011 г., что позволяет рассматривать субкультуру как в синхронии, так и в диахронии (в сосюрловском понимании).

Базовые эмпирические методы исследования: интервьюирование участников движения и включенная работа внутри движения (наблюдение).

Из-за отсутствия единых типологических черт, определяющих готическую субкультуру в целом, главным (но не единственным) индикатором принадлежности к ней становится **визуальный код** – тот символический смысл, который несут элементы субкультурной моды.

3.

Согласно У. Эко, **код** – это «модель, являющаяся результатом ряда условных упрощений, производимых ради того, чтобы обеспечить возможность передачи тех или иных сообщений <...> Код устанавливается тогда, когда участник коммуникации имеет в распоряжении набор известных символов, из которых он осуществляет выбор, комбинируя их согласно известным правилам» [Эко 1998: 66-67]. Код есть некая абстрактная структура. А структура – это «также модель, выстроенная с помощью упрощающих операций, которые позволяют рассматривать явление с одной-единственной точки зрения» [там же: 63].

В качестве этой «единственной точки зрения» на моду выступает предложенный Ж. Бодрийяром **код «стэндинга»** (от англ. standing — положение, репутация, вес в обществе) – «универсальная система маркировки социального статуса людей» [Бодрийяр 2001: 210].

Положения Бодрийяра актуальны не только для мира «большой» моды и системы социальных отношений в целом, но и для субкультурной парадигмы. Код «стэндинга» регламентирует отношения внутри молодежных объединений и их взаимодействие с миром «большой» культуры, выполняя функцию индикатора «свой-чужой» и воплощаясь в ключевых символах, словах, жестах, мимике, вещах, одежде, читаемой литературе, местах посещения.

В свою очередь субкультуры, обладающие ярким и достаточно легко прочитываемым визуальным кодом, «поставляют» в официальную моду тенденции, темы, «философии сезона». Так, черный цвет, бледность, корсеты, кружева, черепа, кресты, пирсинг, заимствованные из кода «стэндинга» готической субкультуры, стали основой ряда положений, представляемых на подиумах на протяжении нескольких сезонов («Плохое-хорошее», «Мертвая невеста», «Экстрим»).

Код «стэндинга» объясняет тот факт, что при соблюдении визуальных канонов стиля многие молодые люди не идентифицируют себя как представителей субкультуры, но окружающие воспринимают их таковыми: «Такая универсализация и эффективность достигаются ценой крайнего упрощения, обеднения, когда язык социального достоинства регрессирует чуть ли не до предела: ‘Человека характеризуют его вещи’» [Бодрийяр 2001: 212].

4.

В исследовательской части работы, посвященной визуальным кодам готической субкультуры, устанавливается взаимосвязь между мировоззрением, культурными императивами и визуализацией образа, описываются основные культовые символы. Мы сталкиваемся с парадоксом цитации, когда связанный с богатой культурной традицией символ теряет исконное мистико-религиозное значение и используется большинством участников движения в качестве

украшения, превращаясь в клише готического стиля. Происходит редукция смысла. Клишированность порождает самоиронию.

В основной части анализируются подстили, выделяемые в готической субкультуре, приводится иллюстративный материал (фотографии, сделанные на концертах, вечеринках, личных встречах, фотосессиях). Готическая субкультура не уничтожает и не отрицает моду, она создает свой альтернативный вариант, «анти-моду», что является одной из причин стилистического многообразия.

Трудно выделить стабильную группу молодежи, объединенную полностью аутентичным кодом «стэндинга» какого-либо подстиля готики. При этом один и тот же человек может объединять в своем образе элементы кодов различных стилей. Поэтому целесообразнее анализировать не подстиль как визуальную систему, а конкретный образ конкретного представителя субкультуры, содержащий элементы кода «стэндинга», позволяющие идентифицировать его как носителя того или иного подстиля.

В работе представлены фотографии, которые анализируются как текст с точки зрения визуальной символики. Приведем пример анализа:



Образ, созданный на данной фотографии, воспроизводит основные элементы кода киберготики. *CyberGoth* – готы, тяготеющие к киберпанк эстетике в духе фантаста Уильяма Гибсона, а также к постиндустриальной сцене (EBM, dark electro, power noise). Это наиболее яркое и эпатажное течение внутри готики.

В основе мировоззрения киберготов – две взаимообусловленные идеи: преклонение перед техническим прогрессом (понятие «киберпространства», т.е. реальности, созданной компьютером) и убежденность в неизбежности ядерной катастрофы, особое видение жизни в постапокалиптическом мире. «Эталонный» кибергот воплощает собой представителя цивилизации, выжившей после атомной войны и приспособившейся к условиям существования в разрушенном мире. Отсюда все особенности визуального образа, основанного на техно-дизайне, широкое использование

техногенной символики (знаки радиации, биологической опасности) и средств индивидуальной защиты в качестве атрибутики.

1. Одежда нейтрального стиля: черный трикотажный джемпер, черные брюки, что соответствует типичному облику кировского кибергота (черные трикотажные футболки, брюки-милитари с большими накладными карманами, заклепками и множеством ремешков, различные юбки: от прямых длинных до коротких со складками или оборками). Одежда не может быть самым важным значащим элементом визуального кода, это связано с отсутствием в городе специализированных магазинов и ателье. Главные знаки принадлежности к стилю – аксессуары и атрибутика. Создание индивидуального стиля оказывается поистине творческим и трудоемким процессом, как рассказывает сама Mel Raven: *«Образы порой подсмотрены где-то на вечеринках в Москве или у "старших товарищей" (хД), иногда это попытки самостоятельно повторить увиденное на сайтах с брендовой неформальной одеждой, иногда что-то переделанное из старого обычного, что-то приснилось, что-то взялось откуда-то в голове».*

2. Атрибутика: «гогглы» (газосварочные очки), стилизованный респиратор, массивные металлические браслеты.
3. Прическа: выбритые виски, разноцветные косички и жгуты (черные, красные, фиолетовые) из акрила. Использование для создания причесок материалов неестественных, кислотных цветов – характерная особенность киберготики, отличающая ее от других подстилей, тяготеющих к большей традиционности визуального облика.
4. Макияж яркий, эпатажный: полностью выщипанные и нарисованные брови, насыщенно-сиреневые тени, покрывающие все веко, черные стрелки.



5. Пространство: Спасская (участок улицы Дрелевского, рядом с Театром на Спасской, г. Киров; долгое время была условленным местом неформальной тусовки).

Фотография сделана на съемках фильма, которые проходили на территории Трифонова монастыря. Место действия определило контраст знаков: существо из потусторонней реальности постапокалиптического мира и православная обитель с иконой Спаса; демоническая и божественная сущности, встретившиеся в пределах земной реальной действительности. Контраст прослеживается как на смысловом, так и на визуальном уровне: белый цвет стен монастыря и сочетание черного с кислотными розовым, салатным, фиолетовым в костюме кибер-гота; одухотворенный лик на иконе и лицо модели, искаженное традиционными атрибутами субкультурного стиля, растворяющими реальные черты.

В образе модели присутствуют большинство стилеобразующих черт кибер-готики: прическа из длинных косичек черного и кислотно-розового цвета, респиратор, гогглы, латексные рукава-перчатки, водолазка-сетка, корсаж с салатной шнуровкой. Использование гогглов в данном случае требует уточнения: они носятся исключительно на голове, надеть их на глаза – просьба фотографа, которая противоречит киберготической эстетике: *«гогглы не носят на глазах! а если честно то среди киберов это фото выглядит как херкавство»*. Учитывая комментарии модели к своему образу, можно сделать вывод, что это удачный пример самоиронии и реакции на чрезмерное соблюдение канонов стиля.

5.

На основе анализа визуального языка готической субкультуры города Кирова можно выделить особенности, характерные для провинциальной субкультуры в целом:

1. Вторичность, заимствование готовых кодов.
2. Незначительная развитость собственной готической «сцены».
3. Отсутствие четких критериев принадлежности, субъективность и непоследовательность включения в субкультуру.
4. Выборочная и непоследовательная реализация, смешение подстилей.
5. Упрощение элементов визуального кода относительно «эталонных» воплощений стиля.
6. Раздвоение имиджа: «быт» и «тусовка».

7. Сознательный отход от следования визуальным канонам стиля (традиционный готический имидж воспринимается как форма подросткового протеста и противопоставления себя обществу).
8. Ирония и самоирония.
9. Стилизация, использование в фотографии, костюмах элементов визуального кода готики людьми, не относящими себя к субкультуре.

Библиография

1. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001.
3. Гришаева Т. А. Мода как феномен современной культуры: дисс... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1998.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1998.
5. Луков В. А. Особенности молодежных субкультур в России // Социологические исследования. 2002. № 10. С. 79-88.
6. Мельникова-Григорьева Е. Субкультура. Структурная антропология ризомы // Сквозь границы: культурологический альманах. Киров, 2009. Вып. 8. С. 86-95.
7. Омельченко Е. Л. Молодежные культуры и субкультуры. М., 2000.
8. Свендсен Л. Философия моды. М., 2007.
9. Хебдидж Д. Субкультура: значение стиля // Теория моды. М., 2008-2009. № 10.
10. Щепанская Т. Б. Символика молодежной субкультуры: опыт исследования системы. СПб, 1993.
11. Эко У. Отсутствующая структура. М., 1998.

ИЗМЕНЕНИЕ СТАТУСА ВЕЩИ ПРИ ПЕРЕЕЗДЕ ИЗ РОДИТЕЛЬСКОГО ДОМА

Доклад посвящен одному из аспектов функционирования вещей в семейной культуре (семейных вещей) – их транзиту при перемене места жительства. В семиотике вещей этому ракурсу, как представляется, уделено недостаточно внимания. Под семейными вещами в данном случае, на наш взгляд, достаточно самого общего их понимания как материально-предметной среды, в которую погружена семья. Семейные вещи обычно существуют и функционируют в пределах дома. Как правило, у каждой вещи есть свое место и назначение, и предметный мир семьи относительно стабилен. Существенно нарушают эту стабильность кризисные события, как, например, пожар, ремонт или переезд. Неслучайно они нередко сопоставляются в речи респондентов. В процессе переезда нарушается рутинный порядок. Смена места жительства всегда сопряжена с прерыванием устоявшегося быта и привычного размещения вещей. В результате может происходить переозначивание отдельных элементов предметного мира. Одной из задач предпринятого нами исследования динамики семейной предметной среды было изучить, как в процессе переезда реорганизуется предметный мир семьи, меняются значения (смыслы) вещей в связи с этим событием.

В качестве объекта исследования выступили жители г. Апатиты Мурманской области. Население области, в целом, характеризуется высокой мобильностью. В связи с особенностями региональной инфраструктуры, жители достаточно активно перемещаются и в пределах самой области. Один из самых распространенных типов переезда – отъезд молодежи на учебу. В Мурманской области есть два образовательных центра – г. Мурманск и г. Апатиты, куда и уезжает часть молодежи с целью получения высшего образования из других городов области или поселков городского типа. Кроме того, семьи полностью или их молодые работоспособные представители переезжают в соседние города в поисках работы. Таким образом, обычным является разъединение семей, которое может по-разному осмысливаться членами группы: как временное или окончательное.

Все респонденты имели опыт переезда в пределах области. Вопросник был ориентирован на то, чтобы каждый информант выступал в качестве представителя семьи. Таким образом, интервью носили одновременно автобиографический и семейно-биографический характер. Всего опрошено 30 жителей г. Апатиты методом полуструктурированного интервью. Возраст информантов от 20 до 35 лет. Информанты отбирались по факту переезда на новое место жительства в недавнем прошлом. Среди них и переехавшие в г. Апатиты с целью получения образования, и те, кто переехал сюда в поисках работы. Часть информантов, не имея изначально определенной установки на «оседание», остались здесь на постоянное место жительства в связи с созданием собственной семьи. Все отделялись от родительской семьи, что позволяет, на наш взгляд, делать более или менее корректные обобщения.

С отделением хотя бы одного члена семьи (переезжающего на новое место жительства) происходит перераспределение предметного фонда семьи, поскольку его часть перевозится на новое место. Происходит своего рода выделение «доли» уезжающему. Вещи, которые в прежнем доме имели свои определенные место и назначение, в процессе переезда могут менять свои функции. В частности, ряд предметов из статуса семейных (то есть тех, которыми пользовались все члены семьи) переходят в разряд вещей индивидуального пользования; у вещей появляются «вторая» жизнь и новая история.

С точки зрения семиотического статуса, можно условно выделить три основных типа

семейных вещей – 1) бытовые вещи (посуда, мебель и т.п.); 2) декоративные вещи (сувениры, безделушки и т.п.), нередко связанные с местами и лицами; 3) семейные реликвии, связанные с «родовой» памятью. Как показало исследование, в процессе переезда семейные вещи могут переходить из одного типа в другой, менять свой статус. Так, бытовые вещи, которые до этого в семье использовались в чисто утилитарном назначении или выполняли декоративные функции, могут стать семейными реликвиями. То же можно сказать и про символические вещи. Покидая родительский дом, дети часто забирают какие-то безделушки (статуэтки, игрушки и т.п.) родственников, «чтобы меньше скучать по дому и близким». Если до отъезда такого рода вещи служили для создания уюта или использовались в каких-либо целях, то теперь они начинают выступать также в роли коммуникантов. Другой вариант: всякого рода безделушки в родительском доме считаются лишь «захламляющими» пространство, их периодически хотят выбросить, но по каким-либо причинам это сделать жалко. Когда же отъезжающий перевозит их на новое место жительства, еще необжитое, такие предметы начинают восприниматься как средство создания уюта и помогают чувствовать себя более комфортно.

Вещевое поведение в процессе переезда варьирует в зависимости от того, куда переезжает индивид – в собственную квартиру, в съемное жилье или в общежитие. Например, на вещевое поведение в общежитии влияет недостаток личного пространства. На съемной квартире решающим фактором является нестабильное положение проживающего (в любой момент могут попросить освободить жилье). Переезжающие в собственную новую квартиру также меняют свое отношение к прежним вещам. Исследование показало, что в этой ситуации новоселы стремятся заменить старые вещи новыми, минимизируют присутствие старых вещей на новой квартире. В то же время в общежитие, напротив, забирают из дома то, что похуже. Переезд на новую квартиру нередко является поводом избавиться от старых и надоевших вещей. Для молодых респондентов характерна установка: «новая жизнь – новые вещи». Вторым обоснованием оставить старые вещи оказываются сложности транспортировки (но в меньшей степени). На съемной квартире, в общежитии негромоздкие и функциональные (в том числе многофункциональные) вещи предпочтительнее.

По признанию информантов, в процессе транспортировки вещей они больше всего переживали за сохранность предметов, которые служат памятью о родителях и родственниках (особенно умерших). В пояснение они утверждали, что если повредятся какие-то из бытовых вещей, их можно легко заменить, в отличие от реликвий, утрату которых нельзя компенсировать. Выяснилось также, что чем больше сложностей возникает в процессе транспортировки какой-либо вещи, тем более возрастает ее символическая ценность.

Некоторые предметы отъезжающие забирают из семьи не потому, что в них есть необходимость на данный момент, а исключительно в силу боязни, что в их отсутствие родители могут выкинуть или испортить вещь, которая представляет особую ценность для индивида, но не воспринимается таковой остальными членами семьи.

В процессе переезда некоторые вещи получают «вторую» жизнь. Например, то, что давно хранилось в гараже, сарае (даже были случаи, когда вещи приносили с помойки) отдают отделившимся детям, ссылаясь на то, что «за неимением и это сойдет на первое время».

В целом, изучение транзита вещей с учетом переменных обстоятельств переезда членов семьи позволяет, на наш взгляд, в особом ракурсе проследить многообразные процессы семиозиса.

В ПОИСКАХ НАЦИОНАЛЬНОГО ПРЕДМЕТНОГО СИМВОЛА (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО ЯЗЫКА)*

Поиск предметных символов, ассоциирующихся с Россией, отражается в русских текстах разного времени, но для наблюдений наиболее доступны источники XIX – XXI вв. При этом соответствующие контексты XIX – нач. XX вв. принадлежат интеллектуальной элите (в первую очередь писателям, критикам, философам), а тексты последних двадцати лет, благодаря возможностям Интернет-пространства, фиксируют не только элитарную, но и разговорную речь. Именно поэтому корпус анализируемых в докладе контекстов неоднороден: история развития образов, созданных русскими мастерами слова, будет прослежена с привлечением современных разговорных текстов (по данным актуальных на 2011 г. Интернет-сайтов).

На роль национальных предметных символов обычно выбираются такие реалии, как блюда и напитки (водка, квас), элементы народного костюма (сарафан, косоворотка, лапти, шапка-ушанка), народные музыкальные инструменты (балалайка, гармонь), посуда (самовар), изделия промыслов (матрешка) и др. Выбор символа осуществляется, как правило, в позиции некоторого отстранения от собственно народной традиции, носителями книжной культуры. Носитель традиции (диалектоноситель) осмысляет данные реалии с несколько иными акцентами: к примеру, лапоть воспринимается скорее как деревенская обувь, но не как специфически русская.

Все перечисленные предметы трактуются как национальные символы, но при этом в языке могут выражаться разные смысловые грани символа: не только собственно «русскость», но и исконность, традиционность, народность / простонародность (ср. *лапотно-квасной патриотизм*).

Следует оговориться, что слова, называющие перечисленные выше реалии, могут иметь в языке и другие вторичные значения, не связанные с обозначенным выше кругом идей. К примеру, в образе матрешки выделяется ее способность быть единым целым при наличии фигур разного размера (*матрешечная дипломатия*); в представлениях о самоваре значима его связь с налаженным, устроенным бытом (*самоварное счастье* ‘мещанское счастье’) и медью как материалом, используемым при его изготовлении (*самоварное золото, самоварная свадьба* ‘инд. медная свадьба, семилетие супружеской жизни’). Что касается *сарафана*, то семантический дериват *сарафанный* в современной разговорной речи представлен, к примеру, в выражении *сарафанный маркетинг* ‘бесплатная форма устной или письменной рекламы, с помощью которой удовлетворенные пользователи рассказывают другим людям, почему им нравится какой-либо товар или услуга’, которое развивает образ, заложенный во фразеологизме *сарафанное радио*. Но при этом и для *матрешки*, и для *самовара*, и для *сарафана* актуальна идея исконности (а потому – принадлежности к прошлому), ср. наименование фестиваля, сопровождающегося народными играми и забавами, – «Сарафанный хоровод», а также контекст: «Этот Талисман символизирует не “самоварную и матрешечную Россию”, а Россию высоких технологий, ее победы и высокие устремления».

В данном докладе предполагается подробно охарактеризовать только одну группу национальных предметных символов. Наша цель – выявить коннотативные смыслы, присущие наименованиям одежды и обуви (*ушанка, сарафан, лапти*), а также материалам, из которых

* Исследование выполнено при поддержке госконтракта 14.740.11.0229 в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (тема «Современная русская деревня в социо- и этнолингвистическом освещении»).

изготавливается одежда и обувь (*посконь, сукно, сермяга, лыко*), в которых проявляются взаимосвязанные мотивы народности, исконности, «русскости». Рассматриваемые факты в большинстве случаев имеют экспрессивно-негативную оценку, что связано с ироничным отношением носителей языка к попыткам увидеть «национальную идею» не в особенностях мировоззрения, системы ценностей и т.п., а среди предметов материальной культуры – лаптей и балалаек.

Как уже отмечалось, приписывание национальной символики какому-либо предметному знаку нередко осуществлялось не в рамках деревенской культуры, а извне, каким-либо представителем интеллектуальной элиты. Так, Гоголь вводит *сарафан* в круг «народных» символов в своем знаменитом высказывании о том, что истинная народность «состоит не в описании сарафана, но в самом духе народа» (Н.В. Гоголь. Несколько слов о Пушкине), что позже было процитировано Белинским¹⁰⁵.

Выражение *сермяжная правда*, созданное, вероятно, с отсылкой на устойчивое сочетание *сермяжная Русь*, впервые встречается в романе И. Ильфа и Е. Петрова «Золотой теленок» (гл. 13): «Может быть, так надо. Может быть, именно в этом великая сермяжная правда. – Сермяжная? – задумчиво повторил Бендер. – Она же посконная, домотканая и кондовая?». Функционирующие в современном литературном языке переносные значения слова *сермяга* сформированы явно под влиянием данного выражения: ‘*ирон.* истина; правда; настоящие мотивы действий, истинная подоплека событий и пр.’; ‘*ирон.* прописная истина, выдаваемая за глубокую народную мудрость’.

Этот же мотив народности (и близкий ему мотив исконности) проявляется в выражении А.Н. Толстого *лыковая Русь*, которое образовано по аналогии с *лапотной Россией* и *сермяжной Русью*, ср.: «Эту лыковую Русь и я и вы носите в себе: оттого так и волнуют полотна Григорьева, что через них глядишь в темную глубь себя» (о картинах художника Б. Григорьева – А.Н. Толстой. Россия Григорьева).

Названия элементов костюма (*сарафан, лапти, шапка-ушанка*) в современной разговорной речи нередко выступают вместе с другими предметными символами (*квас, балалайка, матрешка*), образуя сложные прилагательные. В ряде контекстов они используются для обозначения неорганичного, наносного «русского колорита», своеобразной «new made русскости»: «Еще в дореволюционный период была создана “лапотно-балалаечная” капелла Гурских»; «все происходящее <...> у нас – по сути своей балаган, эдакий серпасто-молоткастый матрешечно-ушаночный китч»; «Очевидно, господин Касторский всерьез готовился ставить спектакли в стиле “а-ля рюс” где-нибудь в “Мулен-Руже”, рекламируя чопорным европейцам лапте-ушаночную экзотику».

С этой же идеей внешней приверженности к русской традиции связаны обозначения неистинного, ложного патриотизма, близкого к национализму: «Любой здравомыслящий человек (читай: не лапотно-квасной русопатриот) GPS предпочитает»; «Если чем и хороша эта статья, так это тем, что она есть иллюстрация к вопросу о разнице между собственно национализмом (национализмом европейским) и нынешним “русским национализмом” (национализмом сарафанного типа)».

При этом в современных контекстах предметные национальные символы по-прежнему сопровождаются негативной оценкой, коренящейся в трактовке «лапотности», «сарафанности» и проч. как невежественности, «деревенскости», «дремучести»: «Глупо было ожидать от нашего

¹⁰⁵ Ср. также историю происхождения выражения *квасной патриотизм*. Придуманное П.А. Вяземским, оно получило широкое распространение, однако нередко приписывалось Н.А. Полевому. Приводя его, Белинский постоянно указывал на авторство кн. Вяземского (см. В.Г. Белинский. Славянский сборник Н.В. Савельева-Ростиславича).

лапотно-балалаечного кинематографа нечто выдающееся на поприще кинофантастики»; «Просто пора перестать представлять Россию в медвежье-ушаночном свете».

Любопытен параллелизм путей переосмысления, «реабилитации» известных символов, ассоциирующихся с Россией – *лаптя* и *поскони*. Так, нередко встречается попытка снять негативные коннотации, присущие *лаптю*, путем обращения к фактам из истории материальной культуры: «Знаете ли Вы, что <...> выражение “вятский лапоть” появилось в 1877 году, когда Вятская губерния выбросила на российский рынок 13,5 млн. пар лаптей и тем прославилась? <...> “Вятский лапоть” такое же словосочетание, как “тульский самовар”, “оренбургский платок”, “пермяк-соленые уши” и т.п. Ничего обидного в этом нет». Аналогичным образом восстанавливается «репутация» *поскони*: «Русь раньше была *посконная*. Нет, не в том смысле *посконная*, что дремучая или “немытая Россия”. Как раз в другом. *Посконь* – это, кто не знает, мужское растение конопли (в отличие от женского – *матерки*). И *посконь* та составляла честь и славу Российской Империи!» Подобная «позитивизация», идущая вразрез с представлениями, которые формирует разговорная стихия (где превалирует негативная оценка национальных предметных символов), чаще всего наблюдается в текстах рекламно-публицистического характера, цель которых – поднять престиж народной культуры в глазах аудитории.

Ассоциируясь с традиционным русским укладом и имея фонетическое сходство со словами *исконный* и *суконный* (а с последним – и тематическую близость), *посконный* нередко выступает в составе сложного прилагательного именно с ними: «Исконно-посконный вопрос “Что делать?”»; «Таинственное индийское побережье, океан, солнце, пальмы – что еще нужно туристу, затосковавшему в суконно-посконной зиме?».

Слова *сермяжный*, *посконный*, *домотканый* и *кондовый*, фигурирующие в одном контексте во фрагменте романа И. Ильфа и Е. Петрова, связались в единую ассоциативную цепочку, – и в новых контекстах каждое из них может служить стимулом для появления других членов ряда: «...этот исконно-посконный, домотканно-юродивый ужас»; «... посконно-кондовое, оно же сермяжное»; «Но сейчас-то по части правдивости, достоверности и суконно-посконной сермяжности недостатка вроде бы нет».

И так же, как и приведенные выше иные символы «русскости», *сермяжный* и *посконный* выступают для обозначения показного патриотизма: «*Кондовый, сермяжный* патриотизм – патриотизм надутых щек и рыбьих глаз – не может быть свойственен этим девочкам»; «Посконный патриотизм, удовольствие от того, что никогда нигде не был, – это не про нас».

В заключение отметим, что наиболее ярким «одежным» предметным символом, ассоциирующимся с Россией, для носителей русского языка является *лапоть*, что объясняется значимостью этой реалии в традиционной культуре и широким спектром коннотаций, присущих соответствующему слову. Среди названий материалов центральное место занимает *посконь* – во многом благодаря притяжению прилагательного *посконный* к словам *исконный* и *суконный*. Возможно, с этим связано частое включение *лапотного* и *посконного* в один контекст: «Но внутри России посылки попадали в суконно-посконный-лапотный Бермудский Треугольник». В образе *сермяги*, в свою очередь, акценты стоят на мотивах народности и грубоватости (ср., к примеру, употребление сочетания *сермяжная живопись* по отношению к творчеству художника В. Шульженко, отличающегося нарочито грубой натуралистичностью и «народной» тематикой). *Лыко* в общенародном языке не имеет «национально-народных» коннотаций (несмотря на активность *лапотного* образа). Исключение составляют некоторые авторские употребления, ср. у О. Митяева: «Поднимет Русь с дубьем, с рогатиной за правду лыковый народ».

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ПРИЧЕТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ-«ПОЛЯКОВ» ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА

Восточный Казахстан – один из крупных старообрядческих центров, где в результате длительного и неоднородного заселения сосредоточились староверы разных толков. Село Быструха Глубоковского района Восточно-Казахстанской области было основано в 1790 г. старообрядцами-«поляками» поповского согласия, выселенными по указу Екатерины II с острова Ветка. Часть ветковцев была отправлена в Нерчинский край – к Байкал-озеру (семейские). Другая же часть поселилась в Рудном Алтае (поляки).

В данной статье по записям, сделанным в селе Быструха Глубоковского района (2011 г.), рассматривается современное состояние похоронно-поминальной причети старообрядцев-поляков Восточного Казахстана. В ходе экспедиции преподавателей и студентов Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова (под руководством А.Д. Цветковой) было зафиксировано 10 различных по объему причитаний от четырех плакальщиц. Наибольший интерес представляют тексты, записанные от талантливой вопленицы Ирины Ефимовны Харламовой (1940 г.р.).

Вслед за М.Д. Алексеевским [1] мы различаем два основных типа плачей: похоронные, исполняемые с момента смерти – до полного завершения обряда погребения, и поминальные, – звучащие на 9-ый, 40-й дни, в годовщины со дня смерти, в годовые поминальные дни. Похоронные плачи в свою очередь имеют более сложное деление в соответствии с этапами обряда, за которыми они закреплены. Мы выделяем два основных этапа: предпогребальный (включает ритуальные действия, целью которых является подготовка к погребению) и погребальный (непосредственно обряды погребения и поминки в день похорон).

В процессе исследования материала мы установим ведущие мотивы причитаний, связанных с разными этапами обряда, а также проанализируем их прагматику.

Голошения начинаются на предпогребальном этапе, сразу после известия о смерти. По воспоминаниям плакальщицы И.Е. Харламовой, узнав о смерти мужа, мать собрала детей и заголосила:

*Да милые-то вы мои, милые мои деточки.
Да как потеряла я своего дружочка, свово дружочка милого.
Да как потеряли-то мы свово родимого папыньку.
Да кому же вы теперь поклоните свои буйные головушки.
Да никто же вас теперь не пригреет под свое правое крылышко.
Да как будут-то на вас подувать эти ветры буйные.
Да как закукует-то у нас скоренько кукушечка.
Да не придет-то, не прилетит наш родимый папынька.
Да как закукуем мы все горькие-горючие, горькие сиротинушки.*

Нужно учитывать, что данный текст был восстановлен плакальщицей в искусственных условиях спустя много лет и поэтому подвергся трансформации. К.В. Чистов пишет об изменении характера причитаний при их повторении для записи: «‘Естественное’ исполнение причитания возникает по совершенно определенному поводу и имеет специфическую эмоциональную атмосферу, неповторимую не только в условиях записи, но и при следующем причитании. Поэтому и текст причитаний принципиально неповторим» [2]. Но для нас важно не

точное повторение причитания, а воспроизведение общих формул и мотивов, усвоенных плакальщицей в раннем детстве. Т.И. Матвеева отмечает: «Существенным фактором в сохранении причетной традиции является преемственность в поколениях. Она постигается в детском возрасте как неотъемлемая часть похоронного обряда» [3]. *«Я привыкла с детства голосить. Когда голосишь, как-то жалобно и плакать даже манит» (Записано в 2011 г. от Харламовой И.Е., 1940 г.р., с. Быструха)*

М.Д. Алексеевский отмечает, что и похоронные, и поминальные причитания в первую очередь являются способом коммуникации с миром мертвых [4]. Но главной целью причитаний предпогребального этапа можно считать оповещение о смерти. Таким образом, роль адресата плача смещается с покойного на его родственников, а коммуникативный акт направлен на свой мир. Такая причеть выполняет две основные функции: информативно-повествовательную и эмоционально-трагическую (выражение горя). Ведущими мотивами «первых» плачей можно считать оповещение, вопрошание и мотив горькой доли оставшихся.

В ходе похоронного обряда все участники наделяются новым статусом, переходят в новое состояние. Это изменение особенно ярко проявляется в причети. С момента смерти и до завершения похоронного ритуала родственники покойного наделяются статусом «горемычных сирот». С.Б. Адоньева отмечает, что семантический объем лексемы «сирота» в контексте причетной речи отличается от объема в речи разговорной. «Сирота» – любой человек, чье социальное состояние изменяется в результате похоронного ритуала [5].

Следующий этап – погребальный. В причетной традиции он является кульминационным. Нам удалось сделать запись плача данного этапа практически в аутентичных условиях, что способствует максимальной адекватности текста. Дело в том, что на время нашей экспедиции пришлось похороны пожилой женщины, соседки плакальщицы И.Е. Харламовой. По состоянию здоровья Ирина Ефимовна не смогла присутствовать на похоронах, но во время нашего визита, с горечью вспоминая соседку, запричитала:

*Милые вы мои Колька, Вера,
Да потеряли-то вы свою сударыньку-мамыньку.
Да не придет она теперь к вам,
Да не подскажет ни одного словечка в этой тяжелой работушке.
Да как расстанетесь не на один денек, а на веки-вечные.
Да, милая ты моя Веронька,
Да побуди-ка ты свою родимую мамоньку от этого сна крепкого.
Да пусть-ка то она проснется, да пусть она взглянет последний раз.
Да пусть она проговорит про свою нечаянную смеретьышку....
Да, доченька ты моя, Веронька.
Да подойди-ка ты к своей родимой мамыньке.
Да побуди-ка ты ее, побуди сударыньку-мамыньку.
Да как не увидите теперь ее, не услышите ейного громкого голоса.
Да как не придет теперь она со святой горы,
Святой горы крутой-матушки.
Да, доченьки-то вы мои,
Да посмотрите вы на нее в последний разочек.
Да, сыночек ты мой Коленька,
Да побуди-ка ты свою сударыньку-мамыньку.
Да пусть-ка она откроет очи ясные.
Да пусть она проговорит своим громким голосом.
Да пусть она расскажет про свою нечаянную смеретьышку.
Да как расстанетесь вы не на один денек, а на веки-вечные.
Да не придет она с этой горы, крутой горы-матушки.*

Да как зарюют ее, зарюют землей (Николай и Вера – дети покойной)

Выявляется мотив «крутой горы» или «дальней дороги», который является общим для всех причитаний данного этапа. В среде старообрядцев распространены представления о загробном мире как высокой горе, путь на которую труден и долог, обратной дороги с коей не существует. И в причитаниях неоднократно подчеркивается однонаправленность пути от дома на «круту гору». Источником мотива также могли стать природные особенности края, куда мигрировали староверы-поляки. Так село Быструха расположено преимущественно в горной местности. Кстати, и старое кладбище в селе находилось именно на горе. Поэтому можно также предположить, что мотив связан и со специфическими народными верованиями, и с региональными особенностями края.

В причитаниях погребального этапа в качестве ведущего мы выделяем мотив оживления покойника. Смерть представляется в плаче «крепким сном», и плакальщица неоднократно побуждает родственников «побудить» покойную. Пробуждение состоит в восстановлении человеческих способностей: видеть, ходить и т.д. Справедливо замечание А.К. Байбурина о том, что в похоронных причитаниях набор признаков, с помощью которых описывается умерший, обязательно включает отсутствие способностей стоять, двигать руками, смотреть, говорить [6]. Покойник уже не обладает человеческими функциями, но до завершения обряда еще не принадлежит иному миру.

В плачах данного этапа роль адресата в равной степени принадлежит как покойнику, так и его родственникам. Следовательно, коммуникативная функция причитаний нарастает, но еще не является ведущей. Как доминантные мы выделяем эмоционально-трагическую, заклинательную (мотив оживления покойника), а также величальную (идеализация умершего) функции.

Причеть всегда следует рассматривать в контексте обряда, поэтому голошения погребального этапа можно разбить на более мелкие группы: плачи при обмывании, при укладывании покойника в гроб, при выносе гроба, при опускании гроба в могилу и т.д.

Теперь рассмотрим поминальные причитания. На 9-ый, 40-й дни, в годовщины со дня смерти и в годовые поминальные дни ходят на кладбище, где, как правило, снова звучат причитания:

Да родименькая ты моя, сродимая мамонька.

Да как устань-ка ты, пробудись от этого сна крепкого.

Да как устань-ка ты на свои, на свои резвые ноженьки.

Да, сударынька ты моя, моя сударынька-мамонька.

Да как я соскучилась по тебе, моя родименькая мамонька.

Да на кого же ты меня оставила такую горькую-горючую.

(Причитание по матери; записано от Харламовой И. Е., 1940 г.р., с. Быструха)

Поминальные плачи отличаются от похоронных прагматикой. Адресатом поминальных плачей становится покойник, поэтому подобную причеть можно рассматривать как коммуникативный акт с потусторонним миром. Целью коммуникации является «ограждение живых от потенциально опасного воздействия мертвых с помощью задабривания последних» [4]. Среди устойчивых мотивов поминальных голошений мы выделяем мотивы оживления покойника, тоски по умершему, а также мотив горькой судьбы оставшихся.

Село Быструха расположено в 50 км. от Усть-Каменогорска, поэтому почти каждого умершего отпевает отец Глеб Казаченко. Интересно, что ритуальное оплакивание покойника у старообрядцев совмещается с христианскими заупокойными молитвами. Причеть сохранилась, несмотря на древний запрет плакать на похоронах и отрицательное отношение Церкви к оплакиванию умерших.

Подтверждением активного бытования причети у старообрядцев-поляков стало записанное нами пародийное причитание:

*Дружочек ты мой Мишенька,
Да не пообидься ты на меня, я тебе попеняю, хотя мертвому.
Да живому-то тебе нельзя было сказать слова ни худого, ни доброго...
Да еще наипаче-то тебе нельзя было сказать про любую домашнюю работушку
Один-то у тебя был ответ: «Сама сделаешь!»
Да знал ты только одну казенную работушку.
Да еще ты знал, только любил одну машину-ласточку.
Да тер-то ты ее до блеску и утром, и вечером.
Да не нужна-то тебе была никакая домашняя работушка.
Да все-то приходилось делать моим беленьким рученькам,
Да сколько доставалось моим резвым ноженькам,
Да гудели-то они у меня темные ноченьки,
Да не находила-то я с ними нигде спокойненького местушка.
Да никогда ты мене не поверил ни в работе, ни в болезни, ни в работушке,
Да никогда ты меня не пожалел, не приголубил словом ласковым.
За одно только тебе спасибо, мой дружочек Мишенька,
Что приучил ты мене к любой мужской работушке.
Да как все-то они были мои молоточки-гвоздики,
Да все-то они были мои топорики-ножовочки.
Вот кого хотела поголовить, да потом вовремя одумалась, да не стала...
(Записано в 2011 г. от Козловой П.С., 1936 г.р., с. Быструха)*

Данное причитание является объективным доказательством того, что практически все жительницы села владеют традицией причети. Однако запись плачей осложняется строгим запретом в среде староверов на голошения без повода. Считается, что такая причеть может «завзвать» смерть.

Таким образом, причетная традиция у староверов-поляков сохранилась в живом бытовании и является неотъемлемой частью похоронной обрядности. Место и содержание причети строго регламентированы обрядом. Голошения служат естественной формой выражения горя, но главная их функция – коммуникация с потусторонним миром.

Библиография

1. Алексеевский М.Д. Проблема классификации похоронно-поминальных причитаний // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пярых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб, 2006. С. 129 – 132.
2. Чистов К.В. Народная поэтесса И. А. Федосова. Петрозаводск, 1955. С. 260 – 261.
3. Матвеева Т. И. Причеть в похоронном обряде старообрядцев Забайкалья // http://www.pcholkin.ru/texts/texts/Matveeva_pricheti.html
4. Алексеевский М.Д. Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра // Рябининские чтения-2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 267 – 270.
5. Адоньева С.Б. Прагматика причитаний // Прагматика фольклора. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора», 2004. С. 194 – 239.
6. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб: Наука, 1993. С. 109.

ПРОДЛЕНИЕ КРАТКИХ УДАРНЫХ ГЛАСНЫХ В ЛИТОВСКОЙ РЕЧИ КОРЕННЫХ ВИЛЬНЮСЦЕВ

Из всех крупных литовских городов только речь столицы Вильнюса была и до сих пор подвержена влиянию диалектов разных представителей, которые переселялись и переселяются сюда со всей Литвы. Кроме того, для города Вильнюс уже давно характерно многоязычие (согласно данным переписи населения 2001 года, поляки в Вильнюсе составляют почти одну пятую, русские – одну седьмую часть всех жителей города (STAT, 2002)). На речь вильнюсцев существенное влияние имели также годы полонизации и русификации.

Без всякого сомнения, по этим причинам в литовской нормативной традиции сформировалось негативное отношение к речи города Вильнюса: в текстах нормализаторов литовского языка речь Вильнюса определяется как сленговая речь, которая испытала влияние русского и польского языков, как полу-речь, как смесь различных диалектов. В течение нескольких десятилетий не проводилось последовательных, методологически определенных исследований¹⁰⁶ повседневной речи вильнюсцев или жителей других городов Литвы. Тем не менее, для некоторых нормализаторов языка это – не препятствие; на основе эмпирических наблюдений они делают вывод о том, что появилось новое произношение – произношение Вильнюса, и оно не только конкурирует с нормативным произношением, но и распространяется (Pupkis 1999: 1–7). Основные особенности этого произношения – сокращение долгих гласных в безударных слогах и продление кратких гласных в ударных слогах.

Важно обратить внимание, что эти тенденции укорачивать и удлинять гласные наблюдается и в языке средств массовой информации. Более того, нормализаторы языка идентифицируют их как величайшие «грехи» журналистов (см. Pupkis 2006, 2007; Kačiuškienė, Kruopienė 2008).

Особенно отрицательно оценивается продление кратких гласных в ударных слогах: если это явление наблюдается в речи вильнюсцев, нормализаторы стигматизируют его как характерное для низкого социального слоя носителей языка; а зафиксированное в речи журналистов, это явление считается наказуемым административно, так как оно нарушает правила нормативной речи (см. Tarties reikalavimai).

Исследование направлено на определение того, какие тенденции продление кратких гласных в ударной позиции видны в сегодняшней литовской речи вильнюсцев. Эмпирический материал – социолингвистические интервью с коренными жителями Вильнюса¹⁰⁷. Все интервью записаны на основе специально приспособленной методологии социолингвистического интервью Уильяма Лабова. Процедура отбора информантов очень строгая, так как одной из важнейших целей собирания данных является попытка устранить характерный – вероятно для всех литовских городов и особенно столицы – фактор полу-диалектного произношения, а также контролировать нелитовское (в основном – польское или русское) происхождение информантов. Общая продолжительность бесед с информантами – 6 часов (или 4,5 часа речи самих информантов).

¹⁰⁶ С первых (и, насколько известно, единственных) микросоциолингвистических исследований литовской речи коренных вильнюсцев прошло уже больше трех десятилетий. Методами социолингвистики и математической статистики явления просодии, вокализма и консонантизма в литовской речи вильнюсцев исследовала Лайма Грумадене (см. Grumadienė 1983, 1988, 1989, 1994).

¹⁰⁷ Коренные вильнюсцы – литовцы, которые сами родились, чьи родители и / или родители родителей родились и живут в Вильнюсе.

В социолингвистических интервью с информантами фонетически аннотированы 7652 актуальных ударных слога. Анализируя их, оказалось, что необходимо различать две позиции, в которых проявляется продление ударных кратких гласных: 1) основа слова и 2) окончание слова. Одной из наиболее важных причин различения позиции является тот факт, что продления в этих позициях, возможно, различного происхождения.

Предполагается, что продление ударного гласного в основе слова может быть диалектного происхождения (Zinkevičius 2006, 132), а продление ударного гласного в окончании слова считается типичным для двуязычных людей, которые живут в восточной окраине литовского языкового ареала и в большей степени подвержены сильному влиянию славянских языков (Zinkevičius 1966, 104). В нормативных текстах тенденцию продления гласных в окончании слова, как правило, называют жаргонным произношением, признавая, что явление продления приходит из других языков или подвергается воздействию примера других языков, но не принимая во внимание происхождение говорящего и объясняя продления просто как порок речи вильнюсцев и как релевантный признак их произношения (Pupkis, 2006; 2007).

Как выяснилось при анализе данных исследования, тенденция продления ударных кратких гласных не так широко распространена, как можно было бы подумать, просматривая нормативные оценки речи жителей Вильнюса. Самый большой «грех» литовского языка, ассоциируемый с двуязычными жителями Литвы русской или польской национальности, – продление краткого окончания – кажется, является очень редким. Информанты исследования продлевали каждый четвертый ударный гласный в основе слова и каждый восемнадцатый ударный гласный в окончании слова. Также было замечено, что тенденция продления проявляется довольно последовательно: информанты, которые продлевали ударный гласный в основе, более склонны это делать и в окончании слова, и это можно сказать обо всех контекстных стилях.

Еще одна особенность продления гласных – большая вариантность произношения и при сравнении разных информантов, и в зависимости от социальных коррелятов возраста и пола. Наиболее неуверенное произношение характерно для женщин и для информантов из младшей возрастной группы. Мужчины и те информанты, которые представляют старшую возрастную группу, гласные продлевали чаще всех. Кроме того, в их речи произношение гласных более однородное и более отдаленное от нормативного произношения.

Библиография

- Grumadienė Laima 1983. Социолингвистическое исследование литовской речи коренных вильнюсцев, *Lietuvių kalbotyros klausimai* 23, 62–101.
- Grumadienė Laima 1988. Sociolingvistinis vilniečių lietuvių kalbos tyrimas: konsonantizmas ir akcentuacija, *Lietuvių kalba ir bilingvizmas, Lietuvių kalbotyros klausimai* 27, 132–148.
- Grumadienė Laima 1989. Ilgųjų ir trumpųjų balsių priešpriešos nykimas miestiečių lietuvių kalboje, *Baltistica* III (2 priedas), 292–296.
- Grumadienė Laima 1994. Balsių kiekybės sistemų sankirta ir raida, *Baltistica* (IV priedas), 67–69.
- Kačiuškienė Genovaitė, Irena Kruopienė 2008. Ilgųjų ir trumpųjų balsių realizavimas sakininės žiniasklaidos darbuotojų kalboje, *Žmogus ir žodis* 10, 38–42.
- Pupkis Aldonas 1999. Ar turime prestižinę tartį? – *Gimtoji kalba* 6, 1–7.
- Pupkis Aldonas 2006. Ką parodė Kalbos švaros dienos (1–3), http://www.flf.vu.lt/lkd/pdf/gk_straipsniai/gk_2006_5_3_8_ksd_pupkis.pdf (доступ: 2011-12-01).
- Pupkis Aldonas 2007. 2007 metų Kalbos švaros dienos, http://www.flf.vu.lt/lkd/pdf/gk_straipsniai/gk_2007_11_3_11_ksd_pupkis.pdf (доступ: 2011-12-01).
- STAT 2002: 2001 m. surašymas: Lietuvos tautinė sudėtis vienalytiškiausia, http://www.stat.gov.lt/uploads/docs/2002_10_17.pdf (доступ: 2012-01-13)

Tarties reikalavimai: *Būtiniausi tarties reikalavimai*, <http://www.vlkk.lt/lit/klaidos/tarties-reikalavimai.html> (dostup: 2012-01-04).

Zinkevičius Zigmąs 1966. *Lietuvių dialektologija*, Vilnius: Mintis.

Zinkevičius Zigmąs 2006. *Lietuvių tarmių kilmė*, Vilnius: Lietuvių kalbos instituto leidykla.

УВИДЕТЬ И РАССКАЗАТЬ: ВИЗУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В ГЕОЛОГИИ

Знать и видеть. В европейской науке устанавливается тождество двух этих действий. Риторика доказательства и объяснения адресует к визуальному на уровне конкретных слов и речевых оборотов, представляя истину как «явное» и «очевидное». Язык тесно переплетается со зрением, и визуальные практики для многих наук являются важнейшими путями как получения данных, так и репрезентации результатов.

Описывая способы смотреть на вещи в геологии, мы попытаемся на наглядном примере продемонстрировать то, каким образом естественнонаучный взгляд конструируется на пересечении различных оптических режимов и техник репрезентации, способов говорить об увиденном, а так же проблематизируем роль выхода за пределы индивидуального визуального опыта в становлении научной дисциплины.

Полевая работа геолога – это, прежде всего, работа зрения в широком смысле слова. Объекты неживой природы молчаливо раскрывают свою суть тому, кто умеет правильно увидеть их. Целый свод эксплицированных и не эксплицированных правил и конвенций реализуется в подобном акте наблюдения, определяя его конфигурацию. И видеть вещи глазами геолога – значит принимать и проводить в жизнь эти правила.

Как говорит Мишель Фуко в своей фундаментальной «Герменевтике субъекта», «субъект – это то, что пользуется определенными средствами для того, чтобы что-то сделать» [3: 34]. Развивая эту идею, Джонатан Крэри описывает позицию визуального субъекта как наблюдателя, противопоставляя его зрителю. Если зритель – пассивный реципиент зрелища, то наблюдатель конструирует его и в то же время конструируется сам в акте смотрения. При этом важными оказываются правила смотрения, технологические устройства, знания о физиологии зрения, политика и экономика видимого [5]. Что касается специфики профессионального зрения, то для понимания ее чрезвычайно удачными оказываются теоретические рамки, предложенные Чарльзом Гудвином. Изучая видение в различных профессиональных дискурсах, он предлагает обращаться к трем его социальным механизмам: кодировочным схемам, высвечиванию и репрезентации [6].

В самых общих чертах, *кодировочные схемы* – это интерпретативные решетки, совокупность способов трансформации материала, которые определяют специфику дискурса, задают его содержание, «оживляют», по выражению самого Гудвина. *Высвечиванием* Гудвин называет процесс выделения фигуры на фоне. Наконец, под *репрезентацией* увиденного понимаются различные способы интеграции произведенного знания в дискурс.

Профессиональные визуальные словари, классифицирующие и дифференцирующие те или иные объекты и явления неживой природы, выступают в качестве кодировочных схем в геологии. Определения, даваемые в специальной геологической литературе, как правило, объединяют в себе три аспекта. С одной стороны, описывая внешние диагностические свойства предмета, они однозначно адресуют к визуальной практике. С другой – связывают определенные внешние параметры с внутренними характеристиками объекта. Наконец, они, как правило, содержат в себе историческую развертку, адресацию к генезису явления. Усвоение в процессе

овладения языком дискурса системы терминов, в большинстве своем организованных подобным образом, приводит к концентрации в визуальной реальности, выраженной через слово, трех важных действий: видения как такового, интерпретации структурно-смысловой и интерпретации генетической. И здесь возникает момент, во многом специфический именно для геологического зрения: классификация на основе определений имеет четко очерченные границы; однако многочисленность визуальных проявлений различных геологических форм в естественной природе позволяет говорить об уникальности каждого геологического объекта; таким образом, называя объект, геолог изначально строит лишь предположение об увиденном, а интерпретация, заключенная в определении и описании, может быть рассмотрена как уникальная теория данного конкретного наблюдения. Однако верификация этой теории – задача не такая простая, как это могло бы показаться на первый взгляд. Бруно Латур, в своих работах рассуждая о роли видимого в становлении науки, говорит о том, что в европейской традиции нового времени знаком достоверности знания становится его доступность визуальному опыту некоторого количества внешних наблюдателей. То есть истиной является то, что доступно неоднократно визуальному наблюдению [1]. В то же время, специфика геологического объекта такова, что он с трудом поддается манипуляциям, которые могли бы поместить его в пространство коллективного взгляда. В процессе развития геологической дисциплины это привело к формированию мощного, институализированного аппарата репрезентации увиденного. Помимо простой классификации объекта, отвечающей той или иной интерпретативной схеме, решающим в геологической практике выступает максимально плотное описание.

Иллюстрацией соотношения двух этих способов смотреть на вещи может служить выявленные нами в ходе наблюдения учебной практики студентов-геологов два режима разглядывания. В первом случае студент или преподаватель берет в руки образец породы, бросает на него беглый взгляд, после чего называет определение (например, «известняк органогенно-обломочный») и дает краткую характеристику отдельных значимых свойств в соответствии с требованиями геологического описания (цвет, текстура и т. д.). Во втором случае взгляд становится куда более продолжительным. Специалист вертит образец в руках, разглядывает со всех сторон и в это же время максимально плотно описывает его параметры. Значимые свойства остаются теми же, а вот языки описания могут значительно расширяться за счет включения более тонких, дифференцированных определений. При этом объект классифицируется, зачастую, куда менее четко. Однако, полученное плотное описание может оказаться ценнее называния. Увиденное одним специалистом помещается в пространство обезличенного коллективного взгляда, и возможным это становится именно благодаря развитой системе представления визуального материала.

Пожалуй, истоки формирования сети репрезентации в геологии следует искать в самой точке перехода от горного дела как практически ориентированной дисциплины к геологии как науке, направленной на построение картины мира. Если в горно-рудном деле, где, безусловно, визуальные компетенции так же играли важную роль, основной задачей наблюдателя являлось вычленение определенного, практически значимого признака, то попытки описания общего положения вещей потребовали резкого расширения количества значимых визуальных параметров. Можно предположить, что и само формирование геологической науки, выделение ее в самостоятельную область связано, прежде всего, с постепенным формированием системы трансляции и переработки визуального опыта. Так, в конце XVIII века Ломоносовым разрабатывался проект тотального изучения минеральных богатств России, который, помимо всего прочего, предполагал создание централизованной сети сбора образцов пород (в нее должно было быть вовлечено все население), которая, по сути, могла стать способом всеобщего распространения геологического взгляда: «Какие же минералы и по каким приметам собирать, о том разослать печатные инструкции» [2].

Проект Ломоносова не получил должной поддержки и вопрос о возможности всеобщего распространения геологического взгляда остался без ответа. Что же касается коммуникации внутри профессионального сообщества, то мы можем говорить о пространстве коллективного, разделенного взгляда как об инструменте позиционирования в дискурсе. При этом, если освоение профессиональных словарей может происходить камерально, исключительно в речевом режиме, то умение выделять фигуру на фоне, включение в систему репрезентации опыта происходит зачастую в невербальных практиках, когда объект не называется, но становится при этом таковым в результате реализации разделенных практик тела (преподаватель показывает что-то студентам, а те повторяют его указывающие жесты при рассматривании) в пространстве коллективного взгляда, того самого, о котором говорил Фуко в «Рождении клиники», который устанавливает отношения не только между наблюдателем и наблюдаемым, но и между несколькими наблюдателями в едином пространстве оптики и значений и который, конституируя объект наблюдения, конструирует так же и позицию субъекта [4].

Итак, увиденное в геологии – это нечто большее, чем индивидуальный зрительный опыт конкретного человека. Помещаясь в позицию наблюдателя, геолог включается в сеть практик, транслирующих его впечатления в пространство коллективного опыта, где знание конструируется на пересечении различных техник, практик и компетенций, тонкой работы языка. Можно предположить, что в свое время именно возникновение и развитие института ретрансляции индивидуального визуального опыта посредством плотного описания объекта, послужило основой для выделения геологической дисциплины в самостоятельную область знания. Справедливо ли подобное утверждение для корпуса естественнонаучных дисциплин в целом – это тема отдельного исследования. Однако, очевидно, что режимы репрезентации опыта конкретного наблюдателя выступают одним из важнейших механизмов поддержания дискурса визуально ориентированного научного сообщества, а само по себе максимально плотное описание увиденного с дальнейшей ретрансляцией образа в научную сеть является особенно эффективным механизмом производства знания в тех случаях, когда наблюдаемые свойства объектов познания значительно варьируются.

Библиография

1. Латур Б. Нового времени не было: эссе по симметричной антропологии. СПб: Издательство Европейского Университета, 2006.
2. Ломоносов М.В. В правительственный сенат нижайшее доношение... Полн. собр. соч. Т. 5. М.-Л., Изд-во АН СССР, 1954.
3. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб: Наука, 2007.
4. Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998.
5. Crary J. *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
6. Goodwin C. Professional vision // *American anthropologist*, 1996 (3). Pp. 606 – 633.

ИНДОНЕЗИЙСКИЙ ТЕАТР *ВАЯНГ* КАК ОБЪЕКТ «НЕМАТЕРИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ» ЮНЕСКО

Данная работа посвящена индонезийскому театру теней *ваянг*. Он является древнейшим представителем театрального искусства в регионе Юго-Восточной Азии и по праву был включен в Список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО в 2002 году как объект, представляющий исключительную ценность с «исторической, художественной, этнологической, социологической, антропологической, лингвистической или литературной» точек зрения (Конвенция НКН 2001). Сохранил ли он в условиях современного мира черты древнего теневого театра, остался ли традиционным искусством или превратился в продукт массовой культуры, сможет ли развиваться в прежнем русле или потерял свою значимость в обществе? Эти вопросы, по нашему мнению, являются интересными и наиболее актуальными, так как затрагивают обширную тему соотношения «традиционного» и «современного», столь острую в наше время всеобщей глобализации.

Авторами были проведены полевые исследования на островах Бали и Ява в 2011 году, в ходе которых особое внимание было уделено функциям и значениям, которые объект культуры играет в обществе, т.к. именно их мы считаем основными критериями «традиционности» при изучении данной темы.

Итак, в ходе работы было выявлено, что особым критерием объектов НКН ЮНЕСКО является человеческий фактор: «главная роль в охране нематериального наследия отводится местным сообществам и самим хранителям традиций» (Шедевры: 3). Индонезийский *ваянг* как нельзя лучше подходит под определение объекта НКН, так как центральную роль в этом искусстве занимает один единственный человек – *даланг*. В его руках находится весь комплекс этой традиции – он делает куклы, он учит тексты, он играет на сцене. *Даланг* является сосредоточением основных функций самого театра. Через него осуществляется общение героев спектакля с публикой, он выполняет магические ритуалы, он озвучивает насущные проблемы и популярные шутки. И только *даланг* может научить мастерству *ваянга*. От него зависит, будет ли жить театр в будущем, какой он будет.

Но как мы успели убедиться, в Индонезии идет обратный процесс, происходит институализация традиционной культуры. Закрепив *ваянг* в сфере образования (созданы специальные факультеты, школы *ваянга*), в сфере туризма (во многих музеях существуют специальные сеансы *ваянга* для туристов – на английском языке, с понятными шутками), государство унифицирует его, выбирая из множества локальных вариантов, распространенных по всей территории страны, один. Этот вариант становится репрезентативным, известным на весь мир. Таким образом, объекты НКН становятся брендами страны, вокруг которых создается инфраструктура, привлекающая туристов, формирующая для иностранцев образ Индонезии. Такая популяризация объектов НКН положительно отражается на увеличении количества туристов, а значит и притоке капитала. С другой стороны, чтобы из сложного явления традиционной культуры сделать, условно говоря, магнитик или брелок, следует его упростить, отстранить иные смыслы, кроме его прямого назначения – быть предметом искусства, выполнять эстетические функции. Популяризация «шедевра» может привести к стандартизации и потери уникальности, присущей именно этой, конкретной традиции. Коммерческая версия «шедевра» может оказаться поверхностной для легкости восприятия массовым потребителем. Лишенная

части смыслов версия для туристов, влечет за собой обоюдные негативные последствия. Без глубокого проникновения в корни и смысл традиционная культура кажется зрителям слишком простой и неинтересной. А для нее самой это грозит потерей уникальности и аутентичности, полной деградацией. Исходя из этого, главной задачей государственных органов становится создание и поддержание гармоничного баланса между коммерческой популярностью, массовым интересом и необходимыми условиями для многогранного истинного существования традиции, целостного ее сохранения.

Вместо этого, Индонезийское правительство продолжает вести подобную политику унификации объектов НКН и на внутригосударственной арене. Создание единой нации молодого государства требует создания общей индонезийской культуры взамен большого разнообразия существующих этнических культур. Основополагающими «столпами» в этой идеи служат именно объекты НКН: *ваянг*, *крисы*, батик и *анклунг*, к которому можно добавить и весь оркестр *гамелан*. Таким образом, исконно яванская культура, образцами которой являются вышеперечисленные объекты, распространяется на всю Индонезию, становясь государственной, национальной культурой.

Пожалуй, только с этой точки зрения ЮНЕСКО добилось максимального результата. Большинство наших респондентов знают, что *ваянг* был включен в Список НКН, и утверждают, что это позволило им еще больше гордиться своей страной, своей культурой. Такое укрепление национальной гордости и патриотизма проявляется и за счет чувства победы над извечным конкурентом – Малайзией, которая имеет очень схожие образцы традиционной культуры.

Здесь непросто сделать вывод о первичности причины: или объекты НКН были выбраны государством, чтобы при помощи ЮНЕСКО придать им мировое значение, или наоборот, после выбора ЮНЕСКО именно этих объектов, правительство решило задействовать их и в своих целях. Мы больше склоняемся к первому тезису, так как структура ЮНЕСКО предполагает самовыдвижение, то есть страна сама пишет, составляет и подает заявку на тот или иной объект культуры. Поэтому, в интересах самого государства было выбрать именно эти четыре объекта нематериального культурного наследия и сделать их шедеврами.

Нематериальная культура более хрупкая и эфемерная, чем материальная. Ее нельзя поставить на полку музея или архива, закрыть стеклом и показывать посетителям. Для ее сохранения и поддержания требуются особенные меры, специально выработанные методы, которые позволят охватить явление в целом, учитывая контекст его существования, и, что наиболее важно, естественную среду. Но самая главная проблема заключается в том, что в современном мире очень быстро и порой кардинально изменяется именно эта среда существования традиции. Индонезийские дети с большей охотой слушают радио, смотрят телевизор или посещают концерты рок-музыкантов, чем ходят на выступления театра *ваянг*. Изменяющийся мир диктует свои условия, и сила традиции заключается в том, чтобы, не теряя своей идеи и сущности, приспосабливаться к новой ситуации. Как показало нам подробное рассмотрение *ваянга*, он далеко не в полной мере смог справиться с этой задачей. Практически нигде *ваянг* не сохранил полностью все четыре его основные функции. Магическая, моральная и общественно-политическая проявляются в наши дни лишь изредка, даже, несмотря на то, что Мастера знают и помнят о них.

В целом, мы отмечаем, что в обществе не существует особо повышенного интереса к *ваянгу*. И эта картина не изменилась с внесением его в Список НКН ЮНЕСКО. Интерес к традиционной культуре в целом, и к театру в частности, снижается с каждым новым поколением. Многие современные подростки уже ни разу не бывали на представлениях, и знают о *ваянге* лишь из телевизионных программ. Некоторые *даланги* отмечали, что иностранные туристы знают о *ваянге* больше, чем их соотечественники. Таким образом, стремительное изменение

окружающей среды, настолько непривычное для традиционной культуры, может привести к самому настоящему кризису и упадку объектов этой традиционной культуры.

Итак, мы видим, что сохранение нематериального наследия чрезвычайно важно и уже признано на законодательном как международном (в отдельных странах, уровне). Но, с другой стороны, эффективность методов его сохранения не изучена, так как практически не существует качественных научных исследований по методам работы с нематериальным наследием. А разнообразие традиционной культуры настолько велико, что программы, направленные на сохранение нематериального наследия не могут быть формальными, одинаковыми или даже типичными. Как к каждому человеку нужен свой подход, так и к каждому «шедевру» необходимы особенные меры, специфические методы работы, которые могут сформироваться только при изучении его истории, его традиции.

Исходя из проведенного анализа, можно утверждать, что, в первую очередь, для работы с НКН необходим мониторинг общего состояния объектов: область распространения, являются ли они объектами туризма, в какой форме существуют и как соотносятся с традиционной жизнью их носителей, какую роль выполняют в обществе и т.д. Вторым этапом работы должны стать более глубокие исследования каждого конкретного объекта или, по крайней мере, нескольких схожих по типу объектов. Это послужит успешному накоплению знаний и с опорой на полученный полевой материал позволит выявить те критерии эффективности, которые будут в дальнейшем являться базисом для составления программ защиты и сохранения нематериального наследия.

Только так, опираясь на научные разработки и общественные инициативы, ЮНЕСКО может принести реальную пользу объектам нематериального культурного наследия.

Библиография

1. **Конвенция НКН:** Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия 2001г. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540r.pdf>.
2. **Шедевры:** Шедевры устного и нематериального наследия человечества Провозглашения 2001, 2003 и 2005 гг. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.rus-eu-culture.ru/publ/664/>.

«ФОЛЬКЛОРНОЕ ДВИЖЕНИЕ» КАК ГОРОДСКАЯ СУБКУЛЬТУРА: БАЗОВЫЕ КОНЦЕПТЫ И СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ СООБЩЕСТВА

Объект нашего исследования – среда так называемого «фольклорного движения». Это большое и не вполне однородное сообщество, включающее как специалистов в разных областях традиционной культуры, так и любителей, которые объединены тем, что они исполняют народную музыку, сопровождая её пляской и одеваясь в соответствующие костюмы. Для исполнения они чаще всего объединяются в ансамбли «фольклорно-этнографического направления», существующие на базе специализированных вузов, учреждений культуры и в независимом формате в разных городах России.

Материал для исследования получен благодаря многолетнему включённому наблюдению за жизнью московской части сообщества (участие в подобных ансамблях), общению с представителями сообщества в других городах, а также из глубинных интервью с московскими участниками «фольклорного движения» и из анализируемых нами дискуссий в социальных сетях в Интернете. В своей работе мы опираемся на опыт этнографического изучения современных субкультур, представленный в работах Т.Б. Щепанской, вступаем в диалог с автором монографии о русском фольклорном движении Лаурой Ольсон и пользуемся методологическими указаниями по проведению исследования с позиции инсайдера.

В данном докладе мы хотели бы, следуя методологии французских этнолингвистов, в частности Бернара Поттье¹⁰⁸, сделать предметом особого внимания концепты, свойственные этой социокультурной группе и имеющие закреплённые формы в языке сообщества. Для данной субкультуры специфичны или понимаются специфически следующие концепты: «этнографичность», «аутентичность», «аутентизм», «архаичность», «этнографический коллектив», «фольклорно-этнографический коллектив» – и антонимичные им «клюква», «нархор», «академическая народность», «советский хор», «обработка».

1. Трактовка концептов с точки зрения сообщества

Рассмотрим трактовку вышеприведённых концептов на примере концепта «этнографичности». «Этнографичность» – соответствие при воспроизведении артефактов традиционной культуры (песни, танца, костюма) этнографическому образцу (локальному) и «духу» традиции. Базовые отличительные особенности: подлинно народная манера звукоизвлечения и движения; воспроизведение диалектных особенностей языка и исполнительской манеры (в песне и танце); соответствующий исполняемому материалу костюм. Этнографичным может быть ансамбль, манера пения, предмет одежды. Главным отличием этого слова от слова «этнографический» является применение его к заведомо вторичному исполнению. В такой ситуации выражение «фольклорно-этнографический» будет определением рода деятельности коллектива, включающим в себя его идеологию, а слово «этнографичный» – качественной характеристикой подобной деятельности.

2. Различия в понимании концептов внутри сообщества

Во многих концептах заложены имплицитные противоречия, что приводит к формированию разных подходов в осуществлении одной и той же, на первый взгляд, деятельности. Например, хотя само слово «этнографичность» и употребляется в описанном нами смысле, то есть по отношению к буквальному воспроизведению, оно в более широком значении

¹⁰⁸ Pottier B. Le domaine de l'ethnolinguistique // Langages. 1970. № 18.

подразумевает соответствие традиционной культуре. Это соответствие понимается по-разному: кто-то видит его в буквальном копировании костюма, вплоть до технологии создания материи, и в точном, нота в ноту, следовании аудиозаписям, а кто-то пытается проникнуть в «дух» традиционной культуры, понять и воплотить лежащие в её основе принципы функционирования. Разница подходов проявляется в конкретных действиях: выборе коллективом материала для исполнения, выборе костюмов, манере исполнения песен, – но замечают и умеют интерпретировать подобные «высказывания» чаще всего только сами участники сообщества.

3. Функции концептов: маркеры идентичности; цели и задачи деятельности

Фактически названные концепты служат идентификации группы, отмечают её границы. Приведённые слова и выражения используются представителями сообщества как маркеры «посвящённости» и принадлежности к группе. К этим маркерам можно добавить стиль одежды, поведение в быту, религиозные взгляды, интересы и предпочтения помимо непосредственного участия в сообществе. Ещё одним символом групповой идентичности является общественная организация «Российский фольклорный союз».

Зачастую концептуализированные способы функционирования сообщества становятся для участников «фольклорного движения» самоценными на сознательном уровне, то есть занимают место целей и задач и являются достаточными аргументами для деятельности в рамках сообщества. При этом главной артикулируемой целью является «сохранение русской традиционной культуры, нематериального культурного наследия». Но и такие цели, как формирование и поддержание национальной идентичности, выстраивание собственного пространства-сообщества для социального взаимодействия, являются отрефлексируемыми для многих участников «фольклорного движения» (в Москве и других больших городах это чаще всего представители интеллигенции).

4. Система ценностей и картина мира сообщества.

Анализируемые нами концепты не только описывают способ функционирования «фольклорного движения», но и являются ключевыми для понимания круга ценностных ориентиров, как эстетических, так и духовных, поскольку идеальная, «эталонная народность», в противовес разным типам «ложной народности», включает в себя весь спектр элементов повседневной традиционной культуры. Каждый такой элемент находит отражение и преломление в системе ценностей и повседневной жизни современных городских жителей – участников «фольклорного движения». Таким образом, через концептуализацию отношения к материалу, по поводу которого происходит взаимодействие в «фольклорном сообществе», его участники артикулируют, декларируют и передают новичкам и детям свою картину мира и жизненных ценностей.

Библиография

Auto-ethnographies: the anthropology of academic practices / Ed. by A. Meneley and D.J. Young. Broadview Press Ltd., 2005.

Olson, L.J. Performing Russia – Folk Revival and Russian Identity. Routledge Curzon, 2004.

Алексеев Э. Фольклор в контексте современной культуры. М., 1988.

Щепанская Т. Система: тексты и традиции субкультуры. Москва: О.Г.И., 2004.

ВАРИАНТНОСТЬ В УСТНОЙ ГОРОДСКОЙ
БЕЛОРУССКО-РУССКОЙ РЕЧИ
(НА МАТЕРИАЛЕ ЗАПИСЕЙ В Г. П. ХОТИМСКЕ)

Проблематика. Доклад посвящен некоторым аспектам анализа хотимской части ольденбургского корпуса белорусско-русской речи, созданного в рамках немецко-белорусского проекта «Трасянка» в Беларуси: «смешанная разновидность» как продукт белорусско-русского языкового контакта» (подробнее о проекте см. Генчэль, Тэш 2007; Hentschel 2008). Приводится общая характеристика вариантности в корпусе, подробнее рассматривается вариантность трех языковых переменных – местоименных прилагательных, местоименных наречий, союза, частицы (вариантность начального согласного в корне – *йак'эй* vs *ик'эй* vs *како́й*); суффикса глаголов прошедшего времени ед. ч. м. р. (-*ў* vs -*л*); постфикса -*с'а* vs -*с'*.

Цель работы. Проанализировать использование информантами вариантов рассматриваемых переменных и выявить факторы, влияющие на выбор ими того или иного варианта.

Объект исследования. Записи устной речи жителей Хотимска – членов одной семьи и их близких друзей. Городской поселок Хотимск находится на самом востоке Беларуси и включается в восточную (витебско-могилевскую) подгруппу северо-восточного диалекта. Кроме того, что хотимский говор вообще является в значительной мере «переходным» между белорусским и русским языками, языковые черты, совпадающие с русским языком, фиксируются в местной речи не только как местное диалектное наследие, но и как результат нового влияния на местный говор русского просторечия или русского литературного языка.

Использованные методики. Метод наблюдения за речью информантов, описательный, сравнительно-сопоставительный, квантитативный, селективный, *conversation analysis method*. Анализируя данные в рамках вариационистской парадигмы, варьирование в речи информантов мы рассматриваем не как смешение (переключение) кодов (чередование двух инвариантных систем в одной беседе), но как «реализацию различных выборов в рамках одной системы [...] записанный и затранскрибированный текст рассматривается как текст, содержащий определенную последовательность алломорфных или аллофонных реализаций конкретного набора исследуемых переменных» [Muysken 2000]. Нас интересует вариантность употребления информантами языковых переменных в рамках одного (наиболее ценная информация) или нескольких диалогов.

Научная новизна. Устная белорусская речь изучается очень слабо. Если она и становится объектом исследования, то скорее как диалектная речь, речь жителей сельской местности. Если обратиться к городской речи, то она не была популярной среди исследователей по причине своего смешанного белорусско-русского характера. Между тем изучение устной речи жителей страны, в которой государственными считаются два близкородственных языка, может быть продуктивным. Наибольший интерес должна вызывать не просто фиксация языковых особенностей информантов, а те психологические и социальные факторы, которые влияют на характер их речи.

Полученные научные результаты и выводы. Вслед за П. Экерт, Дж. Рикфордом [Eckert, Rickford 2001, p. 1] и С. Ромейн [Romaine 2003, p. 411] мы выделяем:

- a) варьирование, обусловленное языковыми или *внутренними* факторами,
- b) варьирование, обусловленное *социальными* факторами или различиями, существующими между информантами (inter-speakers constrains),
- c) варьирование, обусловленное *стилистическими* факторами и наблюдающееся в речи одного информанта (intra-speakers constrains).

Варьирование, обусловленное языковыми и социальными факторами, представлено в нашем корпусе незначительно (подробнее о нем см. Запрудскі, Яненка 2010). Намного шире представлено варьирование, обусловленное стилистическими факторами. В рамках стилистического варьирования мы выделяем фонетическую, морфологическую и лексическую вариантность.

На данном этапе нами проанализировано использование информантами вариантов 15 переменных: взрывного [г] vs фрикативного [г]; твердого [ч] vs мягкого [ч']; твердого [р] vs мягкого [р']; вариантность согласных [д'] vs [дз'], [т'] vs [ц']; местоименного прилагательного, местоименного наречия, союза, частицы (распределение вариантов в зависимости от характера начального согласного в корне – *йак'ей* vs *ик'ей* vs *како́й*); личных местоимений 3-го лица (*йана́* vs *ина́* vs *ана́* и подоб.); окончания родительного падежа ед. ч. имен прилагательных, местоименных прилагательных и порядковых числительных м. и ср. р. (*-ога, -ага, -йага* vs *-ова, -ава, -йева*); мягкого vs твердого согласного в окончании глагола 3-го л. ед. и мн. ч. настоящего и будущего простого времени (*-ц' vs -т*); суффикса глаголов прошедшего времени ед. ч. м. р. (*-ў vs -л*); постфикса *-с'а vs -с'*; лексическая вариантность следующих пар: *в'ідз'ец'* – *ба́чыц'*, *карто́шка* – *бу́л'ба*, *дз'ён'г'і* – *гро́шы*, *ац'е́ц* – *ба́ц'ка*.

Анализ употребления хотимскими информантами отдельных языковых единиц позволяет говорить о большой степени вариантности в использовании ими некоторых форм. Это может быть вызвано сосуществованием в говоре нескольких языковых пластов – диалектной базы, белорусского литературного языка и русского литературного языка или просторечия.

Влияние белорусского литературного языка на речь хотимчан не очень заметно и требует отдельного изучения (некоторые наблюдения смотрите в Запрудскі, Яненка 2011). В то же время ярко заметно определенное отношение говорящих к русскому языку. В частности, элементы русского языка могут использоваться под влиянием определенных внешних, стилистических факторов, среди которых выделяем следующие: цитирование; определенная стилистическая окраска слова, содержащегося в высказывании (в том числе сниженная или ярко разговорная); желание информанта придать речи разнообразие; аккомодация к собеседнику; тема беседы, каким-либо образом связанная с употреблением русского языка (город, образование, работа и др.); положительный характер содержащейся в высказывании информации; желание передать определенное (обычно отрицательное, но иногда и положительное) отношение к человеку; различные виды экспрессии (удивление, строгость, недовольство, ирония и др.); своеобразная «реклама»; похвальба; определенный характер ситуации (наличие некоторой торжественности, а также четкое противопоставление ролей: «старший» – «младший», «мать» – «дочь», «опытный» – «неопытный»); молодой возраст человека, о котором рассказывается.

Наши наблюдения позволяют говорить об устной речи жителей г.п. Хотимска как об особом языковом феномене, характеризующемся богатством и выразительностью. Несмотря на наличие в этом типе «языка» многочисленных «отступлений» от белорусского или русского литературного языка, для информантов он является естественным, нейтральным, так как главная задача – возможность и продуктивность коммуникации – ими успешно достигается. Кроме того,

этот «язык» можно считать даже в некотором смысле богаче того или иного литературного языка или «чистого» хотимского говора, так как у говорящих есть возможность разного языкового оформления своей мысли в зависимости от ситуации, собеседника и коммуникативной задачи.

Практическое использование полученных результатов. Полученные результаты могут быть использованы при чтении университетских курсов «Современный белорусский язык», «Современный русский язык», «Белорусская диалектология», «Социальная лингвистика», разнообразных спецкурсов по фонетике и грамматике белорусского и русского языков.

Библиография:

1. Генчэль Г., Тэш С. Трасянка: у якой ступені яна руская, беларуская або агульная? (На матэрыяле маўленчай практыкі адной сям'і) / Г. Генчэль, С. Тэш // Весн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 4, Філалогія. Журналістыка. Педагогіка. 2007. № 1 С. 85–91.

2. Запрудскі С. М., Яненка Н. В. Варыянтнасць у вусным гарадскім маўленні: унутранае і сацыяльнае вар'іраванне (на матэрыяле запісаў у гарадскім пасёлку Хоцімск) / С. М. Запрудскі, Н. В. Яненка // Беларускаяе слова: гісторыя і сучаснасць: зб. арт. па матэрыялах навук. чытанняў, прысвеч. памяці праф. А. І. Жураўскага, Мінск, 27 кастрычніка 2009 г. / Пад агул. рэд. М. Р. Прыгодзіча. Мінск: Права і эканоміка, 2010. С. 63–66.

3. Запрудскі С. М., Яненка Н. В. Фанетычная варыянтнасць у вусным гарадскім маўленні (на матэрыяле запісаў у г.п. Хоцімску) / С. М. Запрудскі, Н. В. Яненка // 36. арт. па матэрыялах Міжнар. навук. канф. «Мова – Літаратура – Культура», Мінск, філал. ф-т БДУ, 28–29 кастрычніка 2010 г. У 2 ч. Ч. 1 / Беларус. дзярж. ун-т. Мінск: Выд. цэнтр БДУ, 2011. С. 102–108.

4. Eckert P., Rickford J. R. Introduction / P. Eckert, J. R. Rickford // *Style and Sociolinguistics Variation* (ed. by P. Eckert and J.R. Rickford). Cambridge University Press, 2001. Pp. 1–20.

5. Hentschel G. Zur weißrussisch-russischen Hybridität in der weißrussischen „Trasjanka“ / G. Hentschel // Kosta, P., Weiss, D. (Hg.), *Slavistische Linguistik*, 2006/2007. [= *Slavistische Beiträge* 464]. S. 169-219.

6. Muysken P. Bilingual speech. A Typology of code-mixing / P. Muysken. Cambridge University Press, 2000. Pp. 123, 124.

7. Romaine S. Variation / S. Romaine // *The Handbook of Second Language Acquisition*. Ed. by C. J. Doughty, M. H. Long. Blackwell Publishing 2003. Pp. 409–435.